





القومية العربية والإسلام

بحوث ومناقشات الندوة
الفكرية التي نظمها
مركز دراسات الوحدة العربية

محمد احمد خلف الله — منح الصلح — احمد صدقي الدجاني
عبد العزيز الدوري — طارق البشري — احمد كمال أبو المجد
عبد القادر زبادية — جوزيف مغيزل — أنور عبد الملك
محمد عمارة — إحسان عباس — منير شفيق
أمين هويدي

القومية العربية والإسلام

كلمة شكر

يتوجه مركز دراسات الوحدة العربية بالشكر إلى

- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم
- جامعة الأمم المتحدة .

لقد أسهمتا في تمويل ندوة **القومية العربية والاسلام** بنصيب يعتبره المركز تعبيرا عن المشاركة في الاهتمام بموضوعها .

ويتوجه المركز بالشكر إلى كافه الأساتذة المشاركين ، باحثين ومعقبين ومناقشين ، فلعطائهم الفكري جميعا تدين الندوة بدورها ونجاحها وبكل ما قدمت .

مركز دراسات الوحدة العربية



مركز دراسات الوحدة العربية

القومية العربية والإسلام

بحوث ومناقشات الندوة
الفكرية التي نظمها
مركز دراسات الوحدة العربية

محمد احمد خلف الله
عبد العزيز الدوري
عبد القادر زبادية
محمد عمارة
منح الصلح
طارق البشري
جوزيف مغيزل
إحسان عباس
أمين هويدي
احمد صدقي الدجاني
احمد كمال أبو المجد
أنور عبد الملك
منير شفيق

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبنّاها «مركز دراسات الوحدة العربية»



مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٠٢٢٣٤ ـ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٠٢٢٣٣

الطبعة الاولى: بيروت، نيسان/ابريل ١٩٨١
الطبعة الثانية: بيروت، ايلول/سبتمبر ١٩٨٢
الطبعة الثالثة: بيروت، شباط /فبراير ١٩٨٨

المحتويات

المقدمة

لو أننا اكتفينا بوضع « عناوين » هذه الندوة ـ بما في ذلك عنوانها الرئيسي « القومية العربية والاسلام » ـ لما بدا أن في الأمر شيئا جديدا . ولربما بدا جانب من موضوعات بحوثها من قبيل القضايا الدائمة ، إنها قضايا لكل العصور . كقضايا الفلسفة : الحق . الخير . الجمال .

فلقد واجهت الندوة مسائل علاقة الدين بالسياسة . علاقة الأمة بالدولة . علاقة القومية بالعقيدة . اللغة والحضارة . المجتمع التاريخي والمبادىء الكونية . علاقة الدين بالدين الإسلام بالمسيحية ، علاقة العرب المسلمين بالعرب المسيحيين ، التراث والعصر ، الاستقلال والتبعية .

وكلها ـ كما نرى ـ من نوع القضايا التي أثيرت وتثار ، وستظل ـ مؤكدا ـ تثار في كل عصر .

فهل استطاعت الندوة ـ رغم ذلك وبالإضافة إليه ـ أن تقدم جديدا ؟ هل طلعت بإجابات أو استنتاجات جديدة على الأسئلة القديمة ؟ بل الأحرى أن نسأل أيضا : هل طرحت الندوة ما طرحته من تساؤلات من زوايا جديدة أو برؤية جديدة ؟

ربما لا يمكن الرد على أي من هذين السؤالين إلا إذا عرفنا بداية . . . لماذا ؟ لماذا عقدت هذه الندوة ، أي ماذا كان الهدف من مناقشة هذه القضايا مجددا ؟ وهذا السؤال بدوره أوسع من إطار الندوة التي عقدها **مركز دراسات الوحدة العربية** . ذلك لأن الموضوع ـ علاقة القومية العربية والاسلام ـ فرض نفسه في مجالات فكرية ومحافل عديدة بصورة ـ ربما ـ لا مثيل لها في مدى الخمسين سنة الماضية .

فالقضية الكبيرة المطروحة في مواجهة تحديات عميقة الجذور ومتداخلة كثيرا : تحديات التحديث ، تحديات الاستقلال . تحديات النهوض . تحديات التقدم . بل تحديات تأكيد الذات . تحديات الوحدة . وأول ما في هذه التحديات من علامات استفهام مثارة هو أي استقلال ؟ وأي نهوض ؟ وأي وحدة ؟ وأي ذات ؟

فكان من الطبيعي أن نسمع السؤال يتردد أكثر من مرة خلال الندوة ـ ومن أكثر من زاوية واتجاه ـ أي قومية عربية وأي إسلام ؟ أي وحدة وأي تراث ؟ أي دائرة للنهوض وأي دائرة للغايات ؟

لقد التقى نحو سبعة وأربعين مفكرا وباحثا من أقطار عربية مختلفة في هذه الندوة ليطرحوا تساؤلاتهم وليتلقوا عنها الاجابات ، ليستمعوا إلى أسئلة الآخرين وليقدموا عنها إجاباتهم . إجابات كثيرة طرحت أسئلة جديدة . أسئلة كثيرة وضعت في سياقات لم توضع فيها من قبل . عندما كان الحوار دائرا ـ مثلا ـ حول خصوصية دور الشريعة الاسلامية في الاسلام الحضاري كانت مسألة الوحدة العربية (« مشروعنا الحضاري التوحيدي المستقبلي » كما وصفها أحد المناقشين) تجد لها إطارا جديدا للبحث ، ليس هو فقط إطار العلمانية أو اللاعلمانية .

وفي هذا الملتقى الفكري لسبعة وأربعين مفكرا عربيا تقاطعت رأسيا وافقيا خطوط انتماءات متباينة فكرية ، قطرية ودينية وجيلية . لكن هذا التقاطع كان يشد الجميع نحو مفهوم مركزي ربما يكون قد لعب الدور الأكبر بين المفاهيم التي طرحت والتي استخدمت في هذا الحوار . . . وهو مفهوم الأمة .

أما لماذا التقى هؤلاء المفكرون والباحثون . . . وبتعبير آخر لماذا كانت هذه الندوة . . فإن الإجابة البسيطة غير التفصيلية هي ـ من زاوية نظر مركز دراسات الوحدة العربية الذي دعا إليها ونظمها ـ وضع علاقة القومية العربية والاسلام في مختبر فكري متعدد الامكانيات ، إدراكا لحقيقة أن هذه العلاقة هي اليوم معرضة لاختبار الحياة نفسها . . بعد أن اجتازت اختبار التاريخ .

ولم تكن كلمة علاقة عندما بدأ الحوار ـ الاختبار مجرد كلمة . كانت أطروحة معقدة ومركبة ومتنوعة الدلالات والمستويات باختلاف سبل التحليل ومفاهيمه ومستوياته ، واختلاف زوايا الرؤية . كلمة « علاقة » كشفت في التحليل والحوار عن مقولات تاريخية وسياسية وحضارية وثقافية ، وحتى تشريعية . ومن هنا تباينت الاتجاهات بعضها رآها علاقة تكامل ، وبعضها رآها علاقة تمايز ، وبعضها رآها تمايزا وتكاملا معا ، وحتى كان هناك من رأى العلاقة تناقضا . ومع ذلك فإن هذه الاتجاهات المختلفة تحددت في هذه الندوة ربما بأكثر مما أتيح لها أن تتحدد من قبل . ومن خلال هذا التحديد تتأكد حقيقة أن الطرح الفكري لقضايا القومية العربية ـ وهي المهمة الأساسية والجوهرية لهذا المركز ـ لا ينفصل ـ مهما بدا على السطح مجردا وثقافيا ـ عن هموم ومشكلات الأمة العربية ، ولا عن شواغل ومصائر جماهير المواطنين في كافة أقطار الوطن العربي في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها .

لقد تمثلت وجهات النظر المختلفة وتفاعلت في حرية فكرية ، في مناقشات حادة كان يحكمها عاملان : التزام كل طرف بموقف فكري والتزام كل الأطراف بالمنطق العلمي على الرغم من

الظروف الراهنة المعقدة . لكن أيا من هذين العاملين لم يحل دون الاقتراب والتقارب في الآراء ووجهات النظر ، بل الواقع أنهما ساعدا كثيرا عليهما .

وبصراحة قاطعة فإن المركز كان قد خطط لهذه الندوة متوقعا أن تكون عملا على درجة عالية من الجدية والرصانة ، يدعم خطوط الدفاع والهجوم الفكرية في معركة الوحدة العربية .

مناقشات الندوة ـ ربما أكثر من بحوثها ـ عكست حرارة المضمون الفكري للمقولات التي طرحت . ولم تكن معركة الوحدة العربية هي دائما الهدف . إنما ظهرت معارك أخرى أرادها بعض المشاركين أن تسبق أو تواكب معركة الوحدة العربية ، ومعارك غير هذه وتلك أرادها بعضهم أن تتجاوز الوحدة العربية ومعارك جانبية كثيرة كانت عوامل مساعدة على تحديد جوانب في الفكر القومي وجوانب في الفكر الديني تراوحت بين التناقض الصريح والاتفاق الضمني .

مع ذلك فإن الحوار ـ الاختبار لم يتطرق في لحظة إلى تبسيط يسد منافذ التفاعل من نوع : إما القومية وإما الدين . . . إما القومية العربية وإما الدين الاسلامي . ولا من نوع : إما الانكفاء إلى التراث القديم والتقليدي وإما القفز نحو التحديث والتجديد واللاتقليدي . . إما الأخذ بالعلمانية بكل شروطها وإما برفض العلمانية برمتها . فإن مواجهة التحديات الخارجية ـ كما حدثت في التاريخ ، وكما تمثل في عالم اليوم ، لم تدع مجالا لا للوقوع في التبسيط ولا للاستسلام لوهم بأن الاختيار هو ترف عقلي ووجداني ، بل هو قرار ، والخطأ والصواب فيه ليسا لعبة فكرية رياضية صماء . . بل تقرير مصير .

هل كان هذا الحوار ـ في أبحاثه ومناقشاته ـ عملا نخبويا ؟ لقد وجد طريقه إلى أبحاث الندوة ومناقشاتها أيضا السؤال عن ما هو جماهيري وما هو نخبوي في القومية العربية والاسلام . وأيا كان الزعم عن نخبوية تيار وجماهيرية تيار آخر ، فإن الحوار قد غاص في عمق العلاقة بما لم يسمح للمفاهيم ، لا بأن تبقى على غموضها ، ولا بأن تتحجر عند فكريات محددة .

إن الكلمات والأفكار والأفعال لا تكون واضحة إلا في سياق القضايا التي تجمع ـ وتفرق ـ البشر الذين يستعملونها . وفي الحوار الذي شكلته وقائع هذه الندوة الفكرية عن القومية العربية والاسلام فإن الكلمات (المفاهيم) والأفكار (الاتجاهات) والأفعال (المشاريع) المتصلة بهذا الموضوع قد تداخلت وتفاعلت على نحو من التركيز والموضوعية والصراحة ، ربما لم يسبق أن عولج بها الموضوع .

ربما يستبق قارىء الأمور ليتساءل : ولكن ماذا كانت النتائج ؟

وليس بمقدور أحد أن يجيب على هذا التساؤل سوى القارىء نفسه . فالحقيقة أن النتائج هي هذه الندوة الفكرية برمتها . . . ببحوثها وتعقيباتها ومناقشاتها . ويصعب للغاية احتزاء جانب منها لاعتباره نتيجة . ويصعب للغاية الاكتفاء بقراءة بحث فيها دون التعقيبات والمناقشات التي

دارت حوله . إنها عملية معرفية متكاملة ، عملية أخذ وعطاء في التعرف على جوانب القضية بين أطراف الحوار . . لقد دخلوا الحوار بعقل مفتوح وخرجوا أقل خلافا في بعض القضايا . . . ولكنهم ـ في كل القضايا ـ أكثر تفهما للرأي الآخر .

والقارىء مدعو لأن يدخل الحوار أيضا بهدف الأخذ والعطاء . وعندئذ يستطيع أن يلاحظ بنفسه مجالات الاتفاق والاختلاف . أن يعرف بنفسه النتائج .

مركز دراسات الوحدة العربية

المشـاركون*

الدكتور إبراهيم إبراهيم	أستاذ ـ جامعة جورج تاون
الأستاذ إبراهيم بشير الغويل	محام ـ الجماهيرية الليبية
الدكتور إحسان عباس	أستاذ ـ الجامعة الأميركية في بيروت
الدكتور احمد صدقي الدجاني	كاتب ، ورئيس المجلس الأعلى للتربية والثقافة والعلوم ـ منظمة التحرير الفلسطينية
الدكتور أحمد كمال أبو المجد	مستشار ولي العهد الكويتي ورئيس مجلس الوزراء للشؤون القانونية والدستورية
الدكتور اسماعيل سراج الدين	رئيس قسم المشروعات العمرانية ، البنك الدولي ـ واشنطن العاصمة
الأستاذ إلياس مرقص	باحث
الأستاذ أمين هويدي	وزير سابق
الدكتور أنور عبد الملك	أستاذ في المركز الوطني للبحث العلمي (باريس)
الدكتور أياد القزاز	أستاذ ـ جامعة كاليفورنيا
الدكتورة بيان نويهض الحوت	أستاذة في كلية الحقوق والعلوم السياسية ـ الجامعة اللبنانية
الأستاذ جوزيف مغيزل	محام ـ عضو مجلس أمناء مركز دراسات الوحدة العربية
الدكتور الحبيب الجنحاني	أستاذ بكلية الآداب ـ جامعة تونس
الدكتور حسن حنفي حسنين	أستاذ بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة
الدكتور خلدون ساطع الحصري	مستشار لوزارة الخارجية في دولة الامارات العربية المتحدة
الدكتور خير الدين حسيب	المدير العام ـ مركز دراسات الوحدة العربية

* المعلومات المذكورة عن كل من الأساتذة المشاركين هي كما حددها كل منهم على بطاقة اشتراكه . (المحرر)

الدكتور سعد الدين إبراهيم	أستاذ علم الاجتماع ـ الجامعة الاميركية بالقاهرة
الأستاذ سمير كرم	مدير الدراسات ـ مركز دراسات الوحدة العربية
الأستاذ طارق البشري	مستشار بمجلس الدولة (القاهرة)
الأستاذ طارق متري	باحث
الدكتور الطاهر لبيب	أستاذ علم اجتماع ـ جامعة تونس
الأستاذ عادل حسين	مدير تحرير « المستقبل العربي »
الدكتور عامر خياط	استشاري
الدكتور عبد العزيز الدوري	أستاذ ـ الجامعة الأردنية
الدكتور عبد العزيز العاشوري	مدير إدارة الآداب بوزارة الثقافة التونسية
الدكتور عبد القادر زبادية	أستاذ ـ جامعة الجزائر
الدكتور عزمي رجب	رئيس معهد الانماء العربي (بيروت)
الدكتور عصام خليفة	أستاذ ـ الجامعة اللبنانية
الدكتور علي الدين هلال	أستاذ مساعد في كلية الاقتصاد ـ جامعة القاهرة
سيادة المطران غريغوار حداد	
الدكتور غسان سلامة	باحث ـ مركز دراسات الوحدة العربية
الدكتور فهمي جدعان	عميد البحث العلمي بالجامعة الأردنية
الدكتور قسطنطين زريق	أستاذ شرف ـ الجامعة الأميركية في بيروت
الدكتورة مارلين نصر	باحثة ـ مركز دراسات الوحدة العربية
الدكتور محمد أحمد خلف الله	وكيل وزارة الثقافة سابقا (القاهرة)
الأستاذ محمد الخولي	صحفي
الدكتور محمد عمارة	باحث
الدكتور محيي الدين صابر	المدير العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ جامعة الدول العربية .
الدكتور معن زيادة	أستاذ بكلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية
الأستاذ منح الصلح	باحث
الأستاذ منير شفيق	المدير العام ـ مركز التخطيط الفلسطيني
الدكتور ناصيف نصار	أستاذ بكلية التربية (٢) ـ الجامعة اللبنانية
السيدة نجلاء أبو عز الدين	مؤرخة
الدكتور نزار الحديثي	أستاذ المعهد العالي للدراسات القومية الاستراتيجية ـ جامعة المستنصرية (بغداد)
الدكتور هشام جعيط	أستاذ جامعي (تونس)
الدكتورة وداد القاضي	أستاذة مشاركة ـ الجامعة الأميركية في بيروت
الدكتور يوسف صايغ	عضو مجلس الأمناء ـ مركز دراسات الوحدة العربية

القسم الأول

الخَلفيَّة التّاريخيَّة

الفصل الأول

التكوين التّاريخي لمفاهيم الأمّة ، القوميّة ، الوطنيّة ، الدّولة ، والعلاقة فيما بينهـا .

د . محمّد أحمد خلف الله

الظاهرة التي نقدمها من خلال هذه الدراسة هي أن المفكرين المسلمين ، الذين كتبوا في الأحكام السلطانية وفي السياسات الشرعية منذ القرن الثالث الهجري وحتى العصر الحديث ، من أمثال إبن قتيبة في **عيون الأخبار** ، والفارابي في **المدينة الفاضلة** ، وإخوان الصفا ، والماوردي في **الأحكام السلطانية** ، والطرطوش في **سراج الملوك** ، وإبن خلدون في **المقدمة** ، وغيرهم ، وغيرهم . لم يقف واحد منهم عند هذه المصطلحات السياسية الاجتماعية ليحدد مفاهيمها ، وليضع لها التعريف الجامع المانع الذي يحول بينها والاختلاط فيما بينها ، والاختلاط مع غيرها ، ولم يقف أي واحد منهم ليضع مثل هذا التعريف ، وإنما مضوا جميعاً في مؤلفاتهم على أن هذه المصطلحات لا تحتاج أبداً إلى التعريف ، وأن القارئين لكتبهم يفهمون عنهم ما قصدوا إليه من معنى في سهولة ويسر . وهذا على الرغم من أنهم يختلفون فيما بينهم في المفاهيم عند استخدامهم للمصطلح السياسي : الأمة ـ مثلاً .

والوقفات التي وقفوها عند بعض هذه المصطلحات لم تكن مما يمكن أن نستمد منه العناصر التي تفيدنا في دراسة التكوين التاريخي لهذه المصطلحات السياسية الإجتماعية ، حتى ولو رتبناهم ترتيباً تاريخياً حسب العصور التي كانوا يعيشون فيها . ذلك لأن المسائل التي وقفوا عندها من حياة هذه المصطلحات تكاد تكون واحدة ـ وقد تأثر فيها اللاحق بالسابق .

فهم جميعاً في مقولاتهم عن الأمة يكادون يقفون عند مسألة اختلاف الأمم ، ويبحثون عن ظاهرات الاختلاف ، والعوامل التي أدت إلى هذه الظاهرات . وأعتقد أن وقوفهم عند مسائل اختلاف الأمم إنما كان أثراً من آثار القرآن الكريم ، عند حديثه عن قدرة الله ، واتخاذه إختلاف الألسنة والألوان دليلاً على ذلك .

جاء في القرآن الكريم : « **ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً**

ألوانها ، ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود . ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه ـ كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء » .

وجاء : « **ومن آياته خلق السموات والأرض ، واختلاف ألسنتكم وألوانكم ، إن في ذلك لآيات للعالمين** . . . » .

اختلاف الأمم بعضها عن بعض هو مناط الدراسة عندهم ، والعوامل المؤدية إلى هذا الاختلاف هي التي استولت على كل اهتماماتهم . أما كيفية تكوين الأمة ، وأما علاقة الأمة بالقومية وبالوطنية وبالدولة فهو الأمر الذي لم يقفوا عنده أبداً .

والذين تعرضوا لقضية الدولة من أمثال إبن خلدون قد وقفوا عند علاقة الدولة بالعصبية ، من غير أن يبينوا لنا ما علاقة العصبية بالأمة .

ثم أن الكثيرين منهم قد أفرغوا جهدهم في التعرف على السمات والخصائص التي يجب أن تتوفر في الخليفة أو الإمام ، وفي أعوانه من الوزراء والأمراء والولاة ، وذلك لتمضي السلطة في الطريق التي رسمتها الشريعة ، والتي تستهدف حتماً تحقيق الصالح العام .

إنه من هذا الموقف رأينا الاعتماد على مصادر أخرى تهدينا السبيل إلى التعرف على التكوين التاريخي لهذه المصطلحات ، وللتعرف على المفاهيم المحددة لها ، وللتعرف على العلاقات التي قامت فيها بينها في المسارات التي قطعتها الأمة ، والدول .

ورأينا الاعتماد على المعاجم اللغوية من حيث قدرتها على تعريفنا بالجذور التاريخية للمادة اللغوية التي جاءت منها هذه المصطلحات .

ونحن نعلم مسبقاً أن ترتيب المواد اللغوية في المعاجم لم يقم أبداً على الأساس التاريخي الذي يساعد في مثل هذه الدراسة ، ولا أن القائمين على أمر هذه المعاجم قد بينوا لنا الاستعمالات اللغوية التي وقفوا عليها واستمدوها من الحياة التي كانوا يعيشونها ، حتى نقف من ذلك على التدرج التاريخي لاستخدام هذه المصطلحات في الحياتين : الاجتماعية والسياسية . ولكن شيئاً من ذلك لن يعجزنا عن التعرف على هذا التكوين التاريخي من حيث أننا نعلم أن المواد اللغوية إنما تكون أداة للتعبير عن الحسيات أولاً ، ثم ننطلق منها إلى المعنويات . وهذا هو السبيل الوحيد أمامنا للتعرف على شيء يفيد في دراسة هذا التكوين التاريخي لهذه المصطلحات .

ثم رأينا الاعتماد على القرآن الكريم ، من حيث أنه المصدر الأول للمصطلحات الدينية والاجتماعية والسياسية ، التي مورست بها الحياة في أول دولة قامت وتعايشت فيها القومية مع الاسلام . إن القرآن الكريم يفيدنا في هذا الموقف ، ويدلنا دلالة قوية على

المفاهيم الأولى لهذه المصطلحات ، وعلى الوجه الذي استثمره فيها القرآن الكريم .

ثم يأتي بعد هذا كله التاريخ السياسي والاجتماعي للشعوب العربية الاسلامية . وكيف كانت العلاقة في هذا التاريخ بين الأمة والقومية والوطنية والدولة .

ونبدأ من هذه المصطلحات جميعها بمصطلح « القومية » من حيث أنها ـ في النهاية ـ الصفة التي سوف تلصق بالمصطلحات الأخرى ، عندما نرى أننا إنما نبحث في الحقيقة عن : الأمة القومية ، والوطن القومي ، والدولة القومية .

والمادة اللغوية الأصلية للقومية هي : ق و م

والفعل الثلاثي من هذه المادة : قام ، والرباعي : أقام . ومن قام تأتي معاني الثبات والاستقرار في المكان . ومن ذلك المشتقات : قائم ، وقائمة ، بمعنى الركيزة التي يقوم الشيء مرتكزاً عليها . والجمع : قوائم ـ أي ركائز تثبت الشيء وتقره في المكان . ومقام . مصدر ميمي واسم مكان من المادة ، ويعني أيضاً الاستقرار في المكان ـ مقام إبراهيم مثلاً . وجاء في القرآن الكريم : « يا أهل يثرب لا مقام لكم » .

أما الفعل الرباعي فلا يستخدم في غير الارتباط بالمكان . فأقام ، ومقيم ، ومحل الإقامة ، وما إلى ذلك من المستقات ، إنما تشير إلى الارتباط الأكيد بالمكان . والقوم هم الجماعة التي ترتبط بمكان ما ، وتقيم فيه .

وذهب بعض اللغويين إلى أن القوم هم جماعة الرجال فقط ، آخذاً من قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ، ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيراً منهن » . ولكن ذلك ليس بصحيح في إطلاقه من حيث أن القرآن الكريم حين بعث الأنبياء المرسلين بعثهم إلى أقوامهم ـ أي إلى الرجال والنساء جميعاً . المكان رباط قوي يجعل من الجماعة قوماً. ولكنه ليس الرباط الوحيد ، فإلى جانبه رباط قوي آخر هو اللسان بمعنى اللغة . والذي يدلنا على هذا الرباط هو القرآن الكريم .

جاء فيه : « وما أرسلنا من رسول إلّا بلسان قومه ليبين لهم » أي بلغة قومه ، حتى يكون بيان الرسالة لهم ميسوراً بحيث يفهمون المراد .

وجاء : « فإنما يسرناه بلسانك » وجاء : « وهذا كتاب مصدق لساناً عربياً » .

واللغة التي هي الرباط الذي يربط الجماعة البشرية ، ويجعل منها قوماً ، ليست إلّا الوعاء الثقافي للقوم ـ لا من حيث أنها الأداة التي تستقر فيها معاني الكتب المقدسة ، أو الأقوال الموحى بها ، في أذهان القوم فقط ، وإنما من حيث أنها الشيء الذي يشتمل على التراث الثقافي الذي صنعه السلف ، والأدوات الثقافية التي يمارس بها المعاصرون الحياة ، ثم

ما يمكن أن يضيفه إليها من يجيئون فيها بعد من الخلف . ومن أجل هذا تختزن المعاجم اللغوية ، والموسوعات ، ودوائر المعارف ، الرصيد الثقافي لكل قوم ، ولكل شعب ، ولكل أمة . وما دامت اللغة التي هي الرباط ، تعني الوعاء الثقافي ، فيجب أن نعلم أن هذا الوعاء يشتمل على كثير من الأدوات الثقافية الممثلة في المعتقدات ، وفي التقاليد والعادات ، وفي القيم الروحية والأخلاقية ، وفي التاريخ الحي لكل جماعة تسمى بالقوم أو الشعب أو الأمة .

وهنا ملحوظة لا بد من الإشارة إليها هي أن الأقوام قد ينتقلون من مكان إلى مكان ـ وبخاصة في حياة البداوة ، وهذا إنما يعني أن القوم قد يستبدلون مكاناً بمكان . أما من حيث اللغة ـ أي الثقافة ـ فإنهم يستطيعون ذلك . إنهم لا يستبدلون ثقافة بثقافة ، حين ينتقلون من مكان إلى مكان . وإنما يحدثون تعديلاً بالاضافة أو بالحذف . وتبقى ثقافتهم ، ويبقى تراثهم الثقافي قائماً ، ومعبراً عن شخصيتهم . إن القوم الذين تضيع ثقافتهم بانتقالهم من مكان إلى آخر إنما يفقدون شخصيتهم . وعندما يأخذون بثقافة جديدة تبرز في الوجود لهم شخصية جديدة .

وتأسيساً على ما تقدم نستطيع القول بأن اللغة هي الرباط الأول ، وأن الأرض هي الرباط الثاني .

ووجود القوم في أرض واحدة ، وممارستهم الحياة بثقافة واحدة ، يخلق فيما بينهم علاقات أخرى قوية تدور حول المصلحة المشتركة ، وحول التعاون والتضامن والتآخي والتصاهر والنسب وما إلى ذلك من علاقات اجتماعية تدفعهم إلى أن يحب بعضهم بعضاً ، ويدافع بعضهم عن بعض ، وأنهم يد واحدة في كل شيء . وهذه الحالة ، أو هذا العديد من الروابط ، هو الذي يوجد القومية . أو هو الذي يسمى بالقومية . إنهم أبناء جماعة واحدة هي القوم . القوم الذين يربطهم مكان واحد هو الأرض التي يستقرون فيها ، ويمارسون حياتهم بثقافة واحدة على الأرض التي يستقرون فيها . ومن هنا تكون مصالحهم المشتركة . . اللغة والأرض مقومان أصيلان في القومية .

ونشير هنا إلى بعض التعريفات الخاصة بالقوم حين يضاف القوم إلى غيره .

يقولون : قوم النبي عشيرته ، ومن تربطهم به رابطة الوطن ، وغيرها من الروابط الاجتماعية . وقوم الملك ـ رعيته الذين يحكمهم ويرعاهم ويدير شؤونهم . وقوم الرجل ـ أقاربه ومن يكونون بمنزلتهم ممن له بهم علاقة أو رابطة قوية .

القومية إذن مجموعة من الروابط الثقافية الناجمة عن تعايش مجموعة بشرية في مكان واحد ، ولها تاريخ واحد ، ومصالح مشتركة .

الأمة : والمادة اللغوية التي تفرع عنها هذا المصطلح الاجتماعي ثم السياسي هي : أ م

ويقال : أم يؤم أماً ، وأممت الشيء أؤمه أماً : قصدته . واسم الفاعل آم وجمعه آمون . ويقال : أممت القوم ، وبالقوم ، أؤمهم أماً وأمامه وأماما : تقدمتهم وكنت لهم إماماً .

وسمي الطريق إماماً لأنه يؤم ويقصد . وسمي الكتاب إماماً بهذا المعنى . والأم من الأنساب بإزاء الأب . وتطلق الأم على الجدة ، وجدة الجدة . . . إلى أمنا حواء . كما تطلق على من أرضعت الأنساب ولو لم تلده . وسميت نساء النبي أمهات المؤمنين تعظيماً لهن . ويقال لكل ما كان أصلاً لوجود شيء ، أو تربيته أو إصلاحه : أم . وكل شيء يضم إليه ما سواه مما يليه يسمى : أماً . وكل مدينة هي أو ما حولها من القرى .

والأمة : كل جماعة يجمعهم أمراً ما ـ إما دين واحد ، أو مكان واحد ، أو زمان واحد . وليس يلزم في الأمة أن تكون الجماعة جماعة بشرية ، فقد تكون من الطير ، ومن الحيوان . جاء في القرآن الكريم : « **وما من دابة في الأرض ، ولا طائر يطير بجناحيه ، إلا أمم أمثالكم** . . . » .

وهذا المفهوم لمصطلح الأمة هو الذي لم يفطن إليه الدكتور ناصيف نصار حين كتب كتابه : **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ** . ومن هنا وقف وقفات لا مبرر لها مع كل من درس مفهوم الأمة عندهم من الفلاسفة والمؤرخين والاجتماعيين ومن إليهم .

لقد اتخذ الدكتور ناصيف من معنى الأمة في العصر الحديث معياراً لتقييم ما كتب أولئك الذين تعرض لهم في كتابه ، ولم يفطن إلى أن المعنى الحديث للأمة هو المعنى السياسي القومي ، الذي نشأ حديثاً ، وابتداءً من القرن التاسع عشر .

لقد كتب هؤلاء كتبهم بمفاهيم العصر الذي يعيشون فيه ، وجاءت الأمة مثلاً بمعنى الرابطة المكانية عند المسعودي . فالأمة عند هذا المؤرخ هي البيئة الطبيعية التي توحد بين السكان في اللون والخلق والشيم وما إلى ذلك . فالأمة عند المسعودي هي الجماعة التي تسكن إقليماً من الأقاليم الطبيعية السبعة ، بصرف النظر عن الفروق في اللغات أو الأديان ، أو ما إلى ذلك ، مما يمكن أن يكون من الروابط التي تربط فيما بين أفراد الجماعة . إن المسعودي إنما يقف عند الرابطة المكانية فقط ـ الاقليم أو البيئة الطبيعية .

وابن خلدون يمضي على أن الرابطة هي الزمان . ومن هنا كانت الأمة عنده بمعنى الجيل ، على أساس أنه يتخذ من الجيل معياراً زمنياً لعمر الدولة .

لقد كانوا يكتبون على أساس مما يعرفون من معاني هذا المصطلح ـ تلك المعاني التي أشرنا إليها في التعريف الذي وضعوه . إن كل رابطة ـ أية رابطة ـ تجعل من الجماعة أمة . جماعة البشر والطير والحيوان .

والدين يصلح من غير شك أن يكون رابطة تجعل من جماعة البشر أمة ، وتسمى الأمة يومذاك بإسم هذا الدين ، فيقال الأمة الاسلامية ، والأمة المسيحية ، والأمة اليهودية ، وهكذا .

وتأسيساً على ما تقدم يمكن أن تحدد العلاقة بين القوم كما كان يراها الأقدمون ـ أي قبل أن يتطور الفكر السياسي ويجعل من الأمة مصدر السلطات .

قد يتطابق مصطلح الأمة على مصطلح القوم عندما تكون الرابطة في الجماعة البشرية هي نفس الرابطة التي أشرنا إليها عند حديثنا عن القوم ـ أي عندما تكون الرابطة هي اللغة ، باعتبارها الوعاء الثقافي الذي يشتمل على كل ما تمارس به الجماعة حياتها من وسائل مادية ووسائل معنوية ـ وبخاصة الذكريات التاريخية ، والأمجاد الحضارية ، وما إلى ذلك من كل القيم الثقافية التي تنمي الوعي بالذات ، وتؤكد شخصية الجماعة .

وهذا بالطبع إلى جانب هذا المكان الذي يقيم فيه القوم ، ويتخذون منه مستقراً لهم ومقاماً . أما في غير هذه الرابطة فتنفصل الأمة عن القوم ، ولا يتطابقان .

فإذا كان الدين هو الرابطة ، وكان الدين ديانة عالمية منتشرة في أنحاء المعمورة لا يتطابق مصطلح الأمة مع مصطلح القوم . وتكون هذه الجماعة أمة وليست قوماً .

وفي مثل هذه الحالة يمكن أن يكون القوم جزءاً من الأمة ، وأن تكون الأمة مجموعة من الأقوام . وليس أن الحالة التي يتطابق فيها مفهوم القوم مع مفهوم الأمة ، هي الحالة التي تعرف عليها الأمة في عصرنا الحديث ، وبعد أن أصبحت الأمة مصدر السلطات .

إن الأمة اليوم هي الأمة القومية ـ أي الأمة التي تتوفر فيها الخصائص التي يعرفها الأقدمون للجماعة البشرية التي كانت تسمى بالقوم .

وقبل أن ننتقل إلى الحديث عن الوطنية ، نشير إلى أمرين لا بد من الإشارة إليهما في هذا المقام :

الأول : أن القرآن الكريم ، والحديث النبوي الشريف ، كانا يطلقان لفظ الأمة على الفرد الذي يكون عمله مساوياً لعمل جماعة من البشر . ومن ذلك قوله تعالى : « **إن إبراهيم كان أمة قانتاً لله** » ، وقول النبي : « يحشر زيد بن عمرو بن نفيل يوم القيامة أمة واحدة » . وذلك لأن عمل كل واحد منهما في القنوت لله وعبادة الله يساوي عمل جماعة متدينة .

الثاني : إن القرآن الكريم أطلق على المجموعة البشرية التي تجيء من نسل رجل واحد مصطلح أمة . قال الله تعالى : « **وقطعناهم ، إثنتي عشرة أسباطاً أمماً** . . . » .

والأسباط هنا هم نسل أبناء يعقوب ، وهم إثني عشر ولداً . فأولاد كل واحد من أولاد

يعقوب يسمون بالسبط من حيث أن السبط هو ولد الولد . إن أبناء كل ولد من أولاد يعقوب يسمون : أمة .

□ □ □

الوطنية : والمادة اللغوية التي تفرعت عنها الوطنية هي : و ط ن .

وطن بالمكان يطن : حل فيه ، وأقام به . وأوطنه بالمكان : أقامه فيه . والموطن : المكان يحل فيه الأنساب ويقيم ، ويقول عنه : هذا البلد موطني . ويقال الموطن للمكان تقع فيه بعض الأحداث . ومن ذلك موطن الحرب لمكان الحرب . جاء في القرآن الكريم : « **لقد نصركم الله في مواطن كثيرة** » - فمواطن الحرب مقاماتها ومشاهدها ومما تقدم يمكن أن ننتهي إلى :

١ - موطن القوم هو الأرض التي يقيمون فيها ، ويمارسون حياتهم عليها ، ويقولون عنها أنها موطنهم أو وطنهم . وضيق هذه الأرض أو اتساعها متوقف على الكثرة العددية للقوم ، وقدرتهم على استيطانها - أي استثمارها والدفاع عنها . وحدود هذه الأرض ، أو هذا الوطن ، هي الحدود التي ينتهي عندها الاستيطان ، من حيث الاستثمار والقدرة على الدفاع . ومن هنا يمكن اتساع الرقعة ، إذا ملك القوم القوة على الاستثمار وعلى الدفاع . كما يمكن تضييق الرقعة ، إذا أضعف القوم وغلبهم قوم آخرون على هذه الأرض . ومن اليسير بعد هذا الذي تقدم أن نقول إن حدود الوطن بالنسبة للقوم هي الحدود التي تمتد إليها إمكاناتهم الثقافية ، بما تشتمل عليه من وسائل مادية ووسائل معنوية ، يمارسون بها حياتهم اليومية وحياتهم العامة على هذه الأرض . وهذه الأرض هي الأرض القومية ، وهي في الوقت ذاته الوطن القومي .

٢ - موطن الأمة هو الأرض التي تستقر فيها الأمة وتنتهي عندها الرابطة التي جعلت من الجماعة البشرية أمة . فعندما يكون الرباط هو الرباط الموجود في القوم تكون حدود هذا الوطن هي الحدود اللغوية أو الثقافية . وعندما تكون الرابطة مكانية يكون الوطن هو الاقليم أو البيئة الطبيعية التي تخلق من الظواهر اللونية والخلقية ما تتشابه فيه أفراد هذه الجماعة البشرية . وعندما تكون الرابطة هي الدين يمتد الوطن ما امتد هذا الدين في البشرية . وهكذا .

ذلك ما كان من أمرهم . أما ما يكون من أمرنا اليوم فإن الحدود هي الحدود القومية للأمة القومية . إنها حدود الوطن القومي . والوطنية هنا هي الحالة التي تربط بين الجماعة البشرية وموطنها .

وحدود الوطن اليوم تكون سياسية وقانونية . وهي حين تكون قانونية فإن ذلك إنما يعني

أن المجتمعات البشرية تعترف بهذه الحدود على أساس من القانون ـ وليس على أساس من القوة ، كما كان الحال عند الأقدمين الذين كانت مصدر السلطات عندهم هي القوة أو المشيئة الالهية . إن الأساس في المواطنة اليوم هي الانتماء إلى القوم ، بمعنى الإقامة .

الدولة ، والجذر اللغوي لمصطلح الدولة هو : ـ د و ل .

تقول : دال يدول دولا : بمعنى دار . ودالت الأيام : دارت ، وتحولت من قوم إلى قوم . ودال الدهر : تحول من حال إلى حال . والدولة : الشيء المتداول .

والذي جاء في القرآن الكريم من مشتقات هذه المادة اللغوية لم يكن يتعلق أبداً بالدولة بمعناها السياسي ، وإنما كان يدور فقط حول المعاني اللغوية .

قال تعالى : « وتلك الأيام نداولها بين الناس » .

وقال : « لكي لا يكون دولة بين الأغنياء . . . » . يقصد بذلك الفيء ـ أي لكي لا يكون مال الفيء متداولاً بين الأغنياء من دون الفقراء .

والكلمة الواردة في القرآن ، والتي تعتبر من المصطلحات السياسية وتؤدي معنى الدولة ، هي كلمة الملك . من ملكه يملكه ملكا : استولى عليه ، وكان في قدرته يتصرف فيه بما يريد . ويكون ذلك في الأعيان وفي المعاني : تقول : ملك الناس ملكا : كان له التصرف فيهم بالأمر والنهي والسيادة عليهم . وكان منهم الطاعة له . جاء في القرآن الكريم : **« إني وجدت امرأة تملكهم »** .

وكلمة الحكم في القرآن الكريم ليس لها هذا المعنى السياسي الذي نعرفه لها اليوم ، وإنما وردت فيه بمعنى القضاء والفصل في الخصومات والمنازعات .

ونحن لو نظرنا في حال تكوين الدولة العربية بمدينة يثرب ، بعد هجرة الرسول عليه السلام إليها مباشرة . ، فسوف لا نجد في هذه الدولة أي معنى من معاني السلطة التي تكون في الملك وفي الدولة بمعانيهما السياسية . إن ما كان على عهد النبي عليه السلام منذ قيام الدولة بمدينة يثرب وحدها ، إلى أن شملت الجزيرة العربية كلها ، لم يكن إلاّ أمر النبوة والرسالة ـ أي الأمر الذي يدير فيه النبي عليه السلام مرافق الدولة لحساب الجماعة العربية التي أسلمت ، واتخذت من القيم الإسلامية دستوراً لممارستها الحياة اليومية والحياة العامة . إنها نبوة ورسالة . ومن هنا كان القرآن الكريم يحض المسلمين يومذاك على طاعة محمد بن عبدالله عليه السلام ، القرشي العربي ، على أنه رسول الله ، وليس على أنه الملك أو الحاكم المسيطر ذي الدولة والسلطان . وكان النبي العربي عليه السلام يستمد سلطته هذه من مصدرين : المصدر الإلهي باعتباره رسول الله ، والمصدر البشري من الذين بايعوه ممن سموا بالأنصار ، ومن الذين لحقوا به من المهاجرين .

وليس يخفى أن المصدر الالهي وحده لم ينتج دولة طوال العهد المكي ، وإنما نتجت الدولة بعد المبايعة من أهل يثرب ، وبعد انضمام المهاجرين إليهم ـ أي بعد أن أصبحت هناك قوة بشرية قادرة على حماية الدعوة الجديدة والدفاع عنها ، وعن رسول الله .

وكان النظام الاسلامي يومذاك يستمد مقوماته هو الآخر من مصدرين :

الأول منهما : الوحي الذي ينزل من السماء ، ويوجه النبي عليه السلام إلى ما فيه مصلحة المجتمع . والثاني : ما ينتهي إليه النبي عليه السلام من المشاورة مع أولى الأمر ، الذين أشار إليهم القرآن الكريم حين قال : « **وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله . . .** » .

وحين قال : « **وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ، ولو ردوه إلى الرسول ، وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم . . .** » .

والأمر الذي يكون موطن المشاورة لا يمكن أن يكون من الدين لأن الدين لا يكون إلا من عند الله ، ولأن الدين لا يوضع بالمشاورة بين الناس .

إنه من هنا لا يمكن أن تكون للفكر البشري نفس القداسة التي تكون لوحي السماء . إن الفكر البشري إنما يختص بمسائل الحياة الدنيا ، التي تشبه الأمن والخوف ، والذي يصبح من حقنا أن يكون لنا رأي فيها ، وأن نأخذ بها أو لا نأخذ ، وأن يكون تقييمنا لها قائماً على قدرتها في تحقيق مصالح المجتمع . هذه الحالة من أمر الدولة على أيام النبي عليه السلام ، وبالتالي كان الاسلام فيها تجربة عربية خالصة ، من حيث أن الاسلام لم يكن قد انتشر بعد خارج الجزيرة العربية ، هي التي دفعت الكثيرين ممن كتبوا في الأحكام السلطانية والسياسات الشرعية إلى الذهاب إلى نظرية الوازع الديني في أمر السلطة التي تزع الناس وتحول بينهم وما يضر المصلحة العامة .

ونظرية الوازع هذه تدور حيناً حول قضية النبوة ، وحيناً حول قضية الإمامة أو الخلافة ـ ما دام وحي السماء قد أعلن أنه لا نبوة بعد محمد عليه السلام .

إنهم يقولون : « الحكم الوازع للانسان يكون بشرع مفروض من عند الله ، يأتي به واحد من البشر ، يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ، ليضع التسليم له والقبول منه ، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار . . . » .

ويقولون فيما يخص الامامة : « أما بعد فإن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف النبوة ، وناط به الملة ، وفوض إليه السياسة ، ليصدر التدبير عن دين مشروع ، وتجمع الكلمة على رأي متبوع ، فكانت الإمامة أصلاً استقرت عليه قواعد الملة ، وانتظمت به مصالح الأمة . . . » .

ولكن ابن خلدون لم يسلم بهذا الذي قالوه التسليم المطلق ، وإنما علق عليه بقوله :

« يقول بعض الفلاسفة : لا بد للبشر من الحكم الوازع (. . .) وإن ذلك يكون بشرع مفروض من الله يأتي به واحد من البشر (. . .) غير أن الوجود ، وحياة البشر ، قد تتم من دون ذلك ، بما يفرضه الحاكم نفسه ، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته (. . .) فأهل الكتب ، والمتبعون للأنبياء ، قليلون بالنسبة إلى المجوس ، الذين ليس لهم كتاب . فإنهم أكثر أهل العالم ـ ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار ، فضلاً عن الحياة . وكذلك هي لهم من هذا العهد . . »

إن العصبية عند ابن خلدون هي أساس الدولة ، وعنده أن النبوة ذاتها في حاجة إلى هذه العصبية ، ويؤكد ذلك بقول مأثور هو : ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه .

ومن أجل هذا يميز ابن خلدون بين الرياسة وبين الدولة القائمة على القهر والغلبة ، فيقول : إن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه .

أما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر . والرئاسة قد تنتهي إلى ملك ، لأن الملك أمر زائد على الرئاسة . والانسان إذا بلغ رتبة طلب ما فوقها ، وإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ، ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه .

والحقيقة أن ابن خلدون ، على الرغم من أنه لم يضع تعريفاً للدولة ، قد أفاض في دراسة شؤون الدولة في باب كامل من **المقدمة** ، هو الباب الثالث . وأنه في هذا الباب لم يقف عند تلك الحدود التي وقف عندها الماوردي وأمثاله ممن كتبوا في الأحكام السلطانية ، والسياسات الشرعية . لقد عالج هؤلاء موضوع السياسة والملك على أنه علم خاص أو أدب خاص . وفهمت السياسة الشرعية عندهم على أنها التعرف على الصفات التي يجب أن يتمتع بها صاحب السلطة ، والعيوب التي يجب أن يتبرأ منها ، لكي يحكم بأهلية وكفاءة . أما ابن خلدون فقد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك . ذهب إلى أن الفلسفة السياسية ليست إلا الكشف عما ينبغي أن يكون عليه نظام المجتمع السياسي ـ الدولة . وإن الدولة قد يوحي بها الدين ، ولكنها لا تقوم في الغالب إلاّ بواسطة الغزو والقوة القادرة على السيطرة ـ أي العصبية الجماعية . والعصبية عنده ليست رابطة الدم فحسب ، وإنما هي نظام قبلي تقريباً ، تلعب رابطة الدم فيه الدور الأول ، ولكن يكون إلى جانبها الولاء ، والأرقاء ، والأحلاف ، وما إلى ذلك من قوى اجتماعية بشرية تأتي من خارج إطار القرابة والدم .

والآن ، ما العلاقة بين الدولة وكل من القومية والوطنية والأمة ؟

حين نبدأ من ذلك بالدولة التي أوصى بها الدين نجد الظواهر التالية :

أولا : على عهد محمد بن عبدالله النبي العربي ، نجد

(أ) إن حدود الدولة كانت هي الحدود القومية ، من حيث أن هذه الدولة لم تكن قد

بسطت سلطانها خارج حدود الأرض العربية ـ إذا لم تكن هناك فتوحات خارج أرض الجزيرة .

(ب) إن هذه الدولة قد ركزت اهتمامها كله في إنجاح الدعوة الجديدة ـ على أساس أنها دعوة إلى تغيرات جذرية في المجتمع العربي ، وفي نطاق الوطن العربي .

(ج) إن الدعوة إلى التغيير وهي الاسلام ، إنما كانت تعالج مشكلات الحياة في المجتمع العربي وأسباب نزول الآيات القرآنية ، هي الدليل الذي نقدمه في هذا المقام .

(د) إن عناصر أو مقومات هذه الدعوة الجديدة ، كانت عربية صرفة . فالنبي الذي قاد حركة التغير كان عربياً ، والوحي القرآني الذي يعالج قضية المتغيرات والبدائل كان بلسان عربي مبين ، أي بلسان القوم الذين بعث إليهم محمد بن عبدالله عليه السلام .

(هـ) إن تجربة التغير هذه كانت تجربة عربية تقوم في المجتمع العربي ، ولم تخرج خارج هذا المجتمع إلاّ بعد أن نجحت ووصفت بأنها قد كملت .

وأن الذين حملوها إلى خارج هذا المجتمع كانوا هم العرب .

إنه في مرحلة محمد عليه السلام كان التطابق التام بين الدولة القومية والأمة والوطنية ثم تغير الأمر بعد الفتح واتساع نطاق الدولة .

لقد خرج العرب بتجربتهم إلى الناس ، وفتحوا بلاد فارس والروم . فتحوا العراق وبلاد الشام ومصر . . ثم توسعوا فيها بعد وفتحوا بلاد آسيا شرقاً ، وبلاد الشمال الافريقي .

لقد امتد سلطان الدولة إلى أكثر من قوم ممن يختلفون في اللغة والثقافة . وإن لم يكن قد حدث بعد أن تعربت بعض البلدان المفتوحة ـ بينها لم يتعرب البعض الآخر .

ويمكن أن يقال في هذه الحالة أن القومية والدولة لم يكونا متطابقين . وأن الوطنية والدولة قد أصابها التطابق ، من حيث أن الوطن هنا هو الأرض التي تسيطر عليها الدولة .

وفي هذه الأثناء لم تكن الأمة قد أخذت المعنى القومي ، وإنما كانت تحمل معنى الرباط الذي كان يربط بين سكان الدولة يومذاك . إن المعنى السياسي للأمة يمكن أن يوجد التطابق بين الدولة والأمة . أما المعنى الديني فلم يكن قادراً على ذلك . لقد وجد في الدولة جماعات من المسيحيين ومن اليهود ، ممن يمكن أن تسمى كل جماعة منهم بالأمة : الأمة المسيحية والأمة اليهودية . وهذه إلى جانب الأمة الاسلامية . الرباط الديني يجعل المواطنين في الدولة أمماً وليسوا أمة واحدة .

وهنا ملاحظة لا بد منها . إن الرباط الديني إنما يربط بهذه الأمم الداخلة في الدولة من

يكونون خارج هذه الدولة ممن يدينون بهذا الدين أو ذاك . ولنضرب هنا مثلاً بالاسم نفسه . لقد دخلت جماعات في الاسلام ، لا عن طريق الفتح وإنما عن طريق الدعاة من التجار ورجال الطرق الصوفية . هذه الجماعات لم تدخل في نطاق الدولة ، وإن تكن قد دخلت في نطاق الأمة الاسلامية ، ما دام الدين الاسلامي هو الرابطة في وجود هذه الأمة .

ثم حدث أن توزعت هذه الدولة إلى دول ـ دول تخضع للخلافة المركزية في بغداد من أمثال الدولة الطولونية ، والدولة الحمدانية ، والدولة الاخشيدية ، وهكذا . . .

ودول خرجت عن نطاق الخلافة العباسية كدولة الأمويين في بلاد الأندلس ، والدولة الفاطمية في مصر وبلاد المغرب .

وإذا نظرنا إلى الدولة على أساس أنها قامت بالعصبية وبالقهر والغلبة نجد هذه الظواهر تقوم الدولة على أساس من سيطرتها على أقوام مختلفين ، الذين قد تربط بينهم السلطة التي للدولة . وعند ذلك يكونون أمة بالمعنى السياسي ، ويكونون أمماً بالمعنى القومي .

وقد تضعف الدولة وينفصل عنها بعض الأجزاء ، وعند ذلك قد يحدث أن يبقى بعض القوم مع الدولة الأولى ، ويلتحق البعض الآخر بالدولة المستجدة .

وما يفعله الاستعمار في بعض المستعمرات هو هذا . إنه يضع بعض أفراد القبيلة الواحدة في دولة والبعض الآخر في دولة أخرى ؛ ومعنى ذلك أن الدولة الواحدة تسيطر على أقوام مختلفين . وفي هذه الحالة لا يمكن أن يقال أبداً : إن هناك تطابقاً بين القومية والدولة .

وقد يحدث أن تنقسم الأمة بالمعنى القومي إلى دولتين غير قوميتين . والمثل الذي نضربه في ذلك هو الأمة الألمانية . لقد كانت من قبل دولاً عديدة ثم توحدت في دولة واحدة هي الدولة الألمانية ـ الدولة القومية التي تنطبق حدودها السياسية على حدودها القومية .

ثم حدث بعد الحرب العالمية الثانية أن انقسمت الأمة الألمانية إلى دولتين : دولة ألمانيا الشرقية ودولة ألمانيا الاتحادية ، ولكل واحدة نظمها الخاصة بها ، التي تختلف عن نظم الأخرى . إنها أمةقومية واحدة ، ولكنها دولتان . . . إن هذا المثل يؤكد لنا أن الأمة شيء والدولة شيء آخر . وأنه في كثير من الحالات لا تكون الأمة القومية في إطار دولة واحدة . وهذا هو الأمر الذي ينطبق على الأمة العربية اليوم .

لقد كانت أمة واحدة ، ولها دولة واحدة من قبل . دولة تحكم الأمة القومية ، وأمماً أخرى لها قومياتها المختلفة . ثم حدث أن أصبحت الفكرة القومية فكرة سياسية بعد أن وصل الفكر السياسي إلى حقيقة أن الأمة مصدر السلطان . إن في هذه الحالة أخذت كل أمة تبحث عن ذاتها ، ووجدت أن هذه الذات إنما تتمثل في الأمة بالمعنى القومي . عند ذلك أخذت

دعوة القومية العربية تظهر ثم جاء الاستعمار وقطع أوصال الأمة العربية ، وجعل من أجزائها دولاً عديدة . . . إن الوطن القومي مجزأ إلى أوطان . وإن المجتمع العربي اليوم مجزأ إلى مجتمعات . والدعوة اليوم هي تكوين الوطن القومي الواحد ، والدولة القومية الواحدة ، اللذان يقضيان على التجزئة . والوعي القومي الآن لا يزال دون المستوى . ومن هنا جاء العجز عن بلوغ الهدف .

تعقيب ١

د. عبد العزيز الدوري

١ ـ الأمة

وردت بأكثر من معنى في القرآن ، إذ ترد بمعنى مجموعة بشرية (البقرة آية ٢١٣)[١] وبمعنى مجموعة بشرية ترتبط برابطة دينية (آل عمران آية ١١٠)[٢] و (البقرة آية ١٤٣) . وفي الحديث يغلب على مفهوم الأمة معنى الجماعة الواحدة التي تتبع نبياً واحداً ، ويرد بمفهوم جماعة أصغر مترابطة في الحق (أنظر المعجم للحديث النبوي ١) ٩٢ـ ٩٧ .

وأعلن الرسول تكوين « الأمة » في المدينة (٨٢) في صحيفة وضعها بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم ، « أنهم أمة واحدة من درة الناس » وتتألف من وحدات قبلية ، ومن أحلافها ، وتبلورت في الجماعة الاسلامية . وأوضحت الصحيفة أن الرابطة الأولى هي العقيدة ، وأن الأمة متضامنة في حفظ الأمن وؤ الدفاع ، وللأمة رئيس واحد ودستور واحد .

وكان أثر التنظيم أبقى بالنسبة للأمة من الكيان السياسي (الخلافة) .

ومنذ القرن الثالث الهجري برز مفهوم الأمة بمعنى بشري ثقافي بالنسبة للعرب ، إبتداء بالجاحظ وانتهاء بابن خلدون . والأمة هنا تستند أساساً إلى رابطة اللسان والثقافة والطباع والشيم ويمكن أن تسهم البيئة والنسب والمواطن في ذلك . واستمر هذا المفهوم في الفكر جنب المفهوم الأول (ويشار إليه أحياناً بكلمة ملة) .

---

(١) كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين (البقرة ٢ / ٢١٣) .

(٢) كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف (سورة ٣ / ١١٠) وكذلك جعلناكم أمة وسطا (السورة ٢ / ١٤٣) .

وترد هذه المعاني مجتمعة في المعاجم اللغوية . ففي اللسان ، الأمة الجماعة ، والأمة كل قوم نسبوا إلى نبي فأضيفوا إليه ، وأمة الرجل قومه . (وتعني الشرعة الدين) .. « أنّا وجدنا آباءنا على أمة . . . » وأنظر : كشاف مصطلحات العلوم والفنون .

وتتكرر هذه المعاني عند الزبيدي (تاج العروس ج ٨ ص ١٨٩) بنهاية القرن الثامن عشر .

ولم يخرج بطرس البستاني في محيط المحيط في تعريفه عما ورد في المعاجم ويورد عبارة « ففي الأمة جمع لهم جامع من دين أو زمان أو مكان أو غير ذلك » ر١ / ١٤٠ .

إستمر مفهوم الأمة المستند إلى العقيدة بعد الاتصال بالغرب ، وبدأ يتأكد المفهوم (الحديث) على أساس بشري . ففي منشور نابليون تذكر الأمة الفرنسية (ونرد الملة الفرنساوية) ، وترد « الأمة المصرية » .

وعند أديب أسحق نجد المعنى القاموسي ومعنى حديثاً . يقول « الأمة من الرجل قومه » ثم « وفي عرف أهل السياسة الجماعة المتجنسة جنساً واحداً والخاضعة لقانون واحد » . ويستدرك موضحاً « فقد ثبت بما نذكر أن الأمة هي الجماعة من الناس تتجنس جنساً واحداً ، أي تتسم بسمة واحدة ، على إختلاف أصولها ولغاتها ، وتتعارف بإسم تنسب إليه وتدافع عنه » . ويبين أنه لا يراد بوحدة الجنس رابطة النسب لتعذر ذلك ، بل التجنس رغم إختلاف الأصول واللغات ، ولذا فهو يعتبر سكان البلاد العثمانية أمة واحدة .

وهو لا يرى اللغة من لوازم وحدة الأمة ، فذلك في تقديره وهم « ولو إقتصر أهل هذا الرأي على إستحسان وحدة اللغة في الأمة لأحسنوا » . ومع ذلك فهو يفكر بـ « جمع الكلمة العربية » ويقول « فنحن في الوطن إخوان تجمعنا جامعة اللسان » ، فهو عثماني النسب عربي اللسان والروح .

ويستعمل الطهطاوي تعبير (الأمة) بشكل مواز لتعبير (الملّة) ويقول « الملّة في عرف السياسة كالجنس . جماعة من الناس الساكنة في بلدة واحدة ، تتكلم بلسان واحد ، وأخلاقها واحدة ، وعوائدها متحدة ، ومنقادة غالبا لأحكام واحدة ودولة واحدة » ، ويضيف إلى ذلك : « وتسمى بالأهالي والرعية والجنس وأبناء الوطن « (الأعمال الكاملة ١ / ٤٣٧) . ويبدو أنه تأثر بمفهوم الأمة ـ الدولة الحديثة (فرنسا) .

ويرى الشيخ حسن المرصفي (شيخ الأزهر (١١٨) أن الأمة جماعة توحدها رابطة اللغة أو المحل أو المدينة . ويرى أن الأمة على أساس الدين تصدق على الجماعة التي تتبع شرعة نبي ، وأن الأمة على أساس المكان هي التي تعيش في بلد ما (أمة مصرية ، حجازية) ، وأن الجماعة التي تربطها لغة هي التي يصدق عليها الوصف أكثر من غيرها ،

ويتميز في الأمم التي لها لغات أخرى (عن : الكلم الثمان) .

ويشير سليم البستاني في (الجنان) (تشرين الثاني (١٨٨٠)، إلى « الأمة العربية » ، ويقول أنها « تمكنت منها العصبية الجنسية التي أتت بالحمية العربية مقام العصبية الدينية » . ثم يوضح أن العصبية الجنسية هي غير العصبية الدينية ، وأنها خصوصية ولا تصلح أن تكون عمومية ، فما هي إلا إعتصاب قوم من شعب واحد ودين واحد ولغة واحدة في بلاد واحدة أو أكثر » (ص ٦٧١) .

ـ الأفغاني يستعمل لفظ « الأمة » بمفهوم إسلامي ، وبمعنى شعب . فهو يتحدث عن الشعب المصري ، وينصح الخديو بإشراك الأمة في حكم البلاد ، ويتحدث عن مجلس الأمة . وهو يشير إلى الأمة العربية في معرض حديثه عن اللسان العربي فيقول : « فالأمة العربية هي عرب قبل كل دين ومذهب » . وهو يرى اللسان « من أكبر الجوامع التي تجمع الشتات وتنزل من الأمة منزلة أكبر المفاخر » . ويذكر أن دولا إغتصب ملكها الغير ولكنها نهضت « وجمعت من ينطق بلسانها إليها ، والعامل في ذلك إنما هو اللسان قبل كل ما سواه ولو فقدوا لسانهم لفقدوا تاريخهم ونسوا مجدهم وظلوا في الاستعباد ما شاء الله » .

ومع أن الكواكبي يستعمل لفظ (أمة) للاشارة للأمة الاسلامية[٣] ، فإنه يبين بعدئذ أن الأمة « جميع بينهم روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة »[٤] ، وهو يرى العرب أمة ، ويميزهم عن الأمم الأخرى ببعض المزايا والفضائل (مثلاً ـ العرب أقدم الأمم إتباعا لأصول تساوي الحقوق / العرب أعرق الأمم في أصول الشورى . .)[٥] .

وهو يؤكد على أهمية اللغة (العربية) « وسموها كرابطة الدين عموماً لغتهم أغنى لغات المسلمين في المعارف ومعرفة بالقرآن الكريم من أن تحدث » . ويرى في اللغة روح الأمة حين يقول « يقولون أنه كذلك يستدل على عراقة الأمة في الاستبداد والحرية باستنطاق لغتها هل هي كثيرة ألفاظ التعظيم ، غنية في عبارات الخضوع كالفارسية مثلاً أم فقيرة في هذا الباب كالعربية » .

ولعله يستعمل تعبير الأمة بمعنى أعم ، حين يبين أن الحكومة « وكالة سياسية تقام من قبل الأمة » ، أو « الأمة التي لا تشعر كلها أو أكثرها بالاستبداد لا تستحق الحرية » .

ويستعمل إبراهيم اليازجي في قصيدة له تعبير « قوم » للعرب (فيا لقومي وما قومي سوى عرب . . .) ، ولفظ « أمة » للأتراك (العثمانيين) (أمة الترك التي ظلمت . .) .

---

(٣) الأعمال الكاملة ٣٠٢ .

(٤) ق . م . ص ٩٤ .

(٥) ق . م . ص . ٣٠٣ ـ ٣٠٤ .

أما محمد عبده فيستعمل تعبير الأمة إشارة للشعب المصري (الأعمال ١ / ٣١٦) ، كما يستعملها بالنسبة للأمة الاسلامية .

ويتحدث خير الدين التونسي بإسهاب عن الأمة الاسلامية ومشاكلها (مقدمة ١١٥) . كما يذكر الأمة بمفهوم سياسي أو بشري . فيشير إلى أمة العرب قائلاً « وبعد ظهور النبي (ﷺ) الذي جمع قبائل العرب أمة واحدة فقصد مقصداً واحداً ظهرت للعيان أمة كبيرة » ، (ص ١٤٢) ولكنه في الغالب يذكر العرب . وهو يشير إلى « الأمم الداخلة في الاسلام » ص ١٣٥ ، وإلى أمة اليونان ، وأمة الرومان . كما يشير إلى الأمة / الدولة ، في العصر الحديث ، فيذكر « الأمم الأورباوية » و « الأمة الفرنسية » ، وهي أمم لا تسير على شريعة بل على « قوانين عقلية مبنية على مراعاة الوازع الدنيوي » (المقدمة ٢٢٤ ـ ٥) .

وبالتدريج يتضح مفهوم الأمة العربية . فعبد الحميد الزهراوي يتحدث عن الجنس والعنصر في إطار الدولة العثمانية (آثاره ٢٦٩ ـ ٧٠) ويستعمل تعبير « القوم » للعرب (ص ١٧) ويتحدث عن « الجامعة » الخاصة للعرب (ص ٢٩) ويقول أن « العرب في الشرق والغرب شيء واحد » ويستعمل تعبير « شعب » بذلك المفهوم ولكنه يركز على القوم (ص ١٩) . وهو في ظروفه يستعمل تعبير « أمة » عادة للاطار العثماني (ص ١٣) موضحا أنها من عناصر وأقوام (٤٨٢ ـ ١٦) . ويركز على اللسان كرابطة ويقاوم كل فكرة ترمي للحد منه .

وهو يؤمن باتحاد كل شعب فيما بينهم ويبين أن الذين يفزعون من ذلك (أي الترك) إما قصار نظر أو سيئو نية . وهو يقبل الاتحاد في الاطار العثماني ، ولكن « الاتحاد النافع هو الذي يبقى فيه العربي عربياً . . ولا يسيء أحد بأحد الظن حين يريد خدمة لسانه ويسعى في ترقية أفكار قومه . . . » (ص ١٧) .

ويتحدث نجيب عازوري عن أمة عربية واحدة تضم المسلمين والمسيحيين . (هذا مع أن فكرته عن جموع العرب لا تخلو من إرتباك) . ويحدد الأمة العربية بالبلدان الناطقة بالضاد في آسيا .

ويتحدث العريسي عن الأمة العربية ويمجد تاريخ العرب وخصالهم ولغتهم وفضائلهم (المفيد ، ١٥ آذار ١٩١١) ويرى أن روابط الأمة هي : وحدة اللغة والنسب والنزعة (المفيد ، ١٥ كانون الأول ١٩١٣) .

ويتحدث عمر فاخوري عن الأمة الأمة العربية ويرى الرابطة الأساسية في اللغة ، فهي وعاء التراث الأدبي والتاريخ ، وهي التي توحد الأمة في الشعور والعمل (المفيد ٤ تشرين الثاني ١٩١٣) .

ويرد في مذكرة للشريف حسين ذكر الأمة العربية « تئن الأمة العربية من أجيال تحت النير التركي » (أمين سعيد ١ / ٣١٧) .

ويتكرر الحديث في إفتتاحيات جريدة « القبلة » عن الأمة العربية (عدد ٢ ، ١٨ شوال ١٣٣٤ ، عدد ١٩ ـ ٢٢ ذي الحجة ١٣٣٤) .

ويقول قائد الفرقة الرابعة في رابغ (القبلة عدد ٣٣ / ١٣٣٥) أن « الجماعة الكبيرة لا تسمى أمة إلا إذا وثقت عراها وشدت أواصرها رابطة من روابط الوطن والجنس واللغة والدين والتاريخ، وإذا نظرنا إلى جماعتنا العرب نرى أنها جمعت كل هذه الصفات » . ثم يستطرد لتوضيح ذلك .

هكذا رسخ مفهوم الأمة العربية ، ولكن عناصر تكوين الأمة بقيت موضع تباين ، نتيجة أثر التراث من جهة والآراء الغريبة من جهة أخرى . وقد إستمر هذا التباين بعد الحرب العالمية الأولى . كما بقي الكثير من الاضطراب في إستعمال لفظة (الأمة) من حيث الدلالة في الكتابة والقول .

٢ ـ الوطن ـ الوطنية

لغة ـ منزل الاقامة من الانسان محله .

وترد الاشارات إلى الوطن بمعنى المنزل (ولي وطن آليت ألا أبيعه . . .) . وبمعنى البلد (أنظر اللسان وتاج العروس) . وبهذا المفهوم الثاني كتب الجاحظ رسالته (الحنين إلى الأوطان) .

وترد هذه المفاهيم لدى بطرس البستاني مع إضافات متواضعة (الوطن الأصلي في الشرع هو مولد الرجل ومنشأة والبلد الذي هو فيه . . » (مجلة المحيط ٢ / ٢٢٦٤) .

ويبدأ الطهطاوي بتعريف الوطن تعريفاً لغوياً ويقول (هو عش الانسان الذي درج فيه ، ومنه خرج ، ومجمع أسرته . . وهو الذي نشأته تربته وغذاؤه وهواؤه . . . » (الأعمال ج ٢ ص ٤٢٩ ـ ٣٠) .

ويمدح مصر بحرارة ويسميها الوطن : « وطن شريف إن لم نقل أشرف الأمكنة ، فهي أرض الشرف والمجد في القديم والحديث » (ج ٢ ص ٤٣١) . ثم يوضح روابط أبناء الوطن ، فهم « دائماً متحدون في اللسان وفي الدخول تحت إستدعاء ملك واحد ، والانتماء إلى شريعة واحدة وسياسة واحدة » . ويتطرق إلى حقوق المواطن ـ « التمتع بالحقوق المدنية والتمزي بالمزايا البلدية » ، كما يؤكد على واجبات المواطن ليستحق هذه الحقوق (ج ٢ ص ٤٣٣ ـ ٤) . ويتحدث عن الوطنية ، ويراها رابطة أساسية توجب « أن يفدي الوطني وطنه

بجميع منافع نفسه ويخدمه ببذل جميع ما يملك ويفديه بروحة ويدفع عنه » (٤٣٤) .

وهكذا أدخل مفهوماً حديثاً للوطن ، وللروابط الوطنية ، ولفكرة الوطنية .

ويتحدث الشدياق عن الوطنية ، ويرى الوطني الحق الذي يجتهد في نفع وطنه ويقف من مواطنيه كالأب الناصح ويحاول دفعهم لعظائم المساعي ، ويحزن لحزن من يتعهده ، ويفرح لفرحه ولا يطيب له عيش إلا إذا رآه في مثل غبطته وفرحه . (ر . خوري ٢٠٩ - ٢١٠) .

ويتحدث سليم البستاني عن (العصبية الوطنية) ويرى إنها قامت مقام العصبية الدينية ويرى إمكانية العصبية الوطنية (في سورية) « بعد أن نكون إستعربنا عوائد ولغة وموطنا فتصبح أمة واحدة وطنية متجنسة الجنسية العربية » (الجنان ١ / ٦٤٣ ، ١٨٨٠) . وفي مثال في الجنان (لعله لبطرس البستاني) بعنوان (حب الوطن من الايمان) يرد : « فلماذا لا نتحد بأخوية لكوننا جميعاً من . . . بلاد سورية . . . أولاد لغة واحدة وعوائد واحدة تحت سلطان واحد » (الجنان ١ / ٣٤١) .

ويبين أديب أسحق (ت ١٨٨٥) أن الوطن هو المسكن ، ويضيف « وفي عرفهم البلاد يتوطنها سواد الأمة الأعظم ويتوالدون فيه » .

ويرى أنه « لا بد لذوي الحياة السياسية من وحدة يرجعون إليها ويجتمعون عليها إجتماع دقائق الرمل حجراً صلداً ، وإن الوطن إنما هو خير وجود الوحدة لامتناع الخلاف والنزاع فيه » .

ثم يعرّف الوطن كما جاء عند أهل السياسة « فكأنك الذي تنسب إليه حقك فيه ويعلم حقه عليك وتأمن فيه على نفسك وأهلك ومالك ، ومن أقوالهم : لا وطن إلا مع الحرية » .

ثم يوضح سبب حب الوطن (الألفة) ويرى أن موجبات الحب للوطن والحرص والغيرة عليه ثلاث : الأول أنه السكن . . . والثاني أنه مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة ، والثالث أنه موضع السبة التي يعلو بها الانسان أو يسفل » (ر . خوري ٢٧٠ - ٢٧٣) .

وكما كان وضع مصر بلسان واحد وحكومة واحدة وقانون واحد عاملاً في التأكيد على المساواة والتضحية لدى الطهطاوي ، كان لوضع سورية (بما فيها من خلافات ، وكونها في إطار عثماني) أثر في تأكيد أهمية الوطن والاشادة برابطة اللغة ، والتأكيد على الوحدة الوطنية ، وفي الاشارة إلى أهمية الحرية (المهدورة) .

ويلاحظ جمال الدين الأفغاني دور فكرة الوطن والوطنية في النهضة ، وبالتالي سبباً لخوف

السلطة والأجانب بمصر (خاطرات ١٤٣) . ولكنه ينكر سوق البشر للحروب والدمار بإسم الوطن (ص ١٥٣) .

ويرى محمد عبده « أن خير أوجه الوحدة الوطن لامتناع الخلاف والنزاع فيه » (سيرة الأستاذ ج ٢ ص ١٩٥) . وهو في تعريفه لمفهوم الوطن يتبنى تعريف الطهطاوي وينتهي بـ « فإن الحرية إنما هي حق القيام بالواجب المعلوم فإن لم توجد فلا وطن لعدم الحقوق » (سيرة الأستاذ ج ٢ ص ٨٩٤ ، الأعمال ١/ ١٣٤٣) . ولا تغيب هنا دلالة التأكيد على الحرية والحقوق . ويرى أن « نوال الشرف والسعادة والثروة لا يكون للمرء إلا إذا صلح حال وطنه » (الأعمال ١ / ٣٩٨) .

ثم يتناول الوطنية ليبين أنها الحق الذي يطالب الوطن بالقيام به ، ثم يعود ليكرر ما قاله الطهطاوي عن موجبات الحب للوطن والحرص والغيرة عليه (سيرة ج ٢ ، ص ١٩٥) .

ويشير خير الدين التونسي ، عرضاً ، إلى أهمية زرع حب الوطن في نفوس الأفراد (مقدمة المسالك ـ ١٦٠ ، تحقيق معن زيادة) .

ويؤكد عبد الله النديم على الجامعة الوطنية ، وعلى أهمية تآلف أبناء الوطن ، بهدف « حفظ مصر للمصريين » . وكتاباته تفيض بالدعوة الوطنية . وهو يرى وحدة المواطنة بصرف النظر عن الدين وعن العنصر ، ويقول « فكلنا ناظر لغاية واحدة هي عمار البلاد وحفظها من العدو وكف يد الظلم عنا وعنها ولا نصل لهذه الغاية إلا بالاتحاد » .

وتبلغ فكرة الوطنية ذروة عالية عند مصطفى كامل ، فيقول (١٨٩٧) « إن الوطنية هي أشرف الروابط للأفراد والأساس المتين الذي تبني عليه الدول القوية ، وكل ما ترونه في أوروبا من آثار العمران والمدنية ما هو إلا ثمار الوطنية . أصبح الوطن المصري ينتظر منكم ومن بقية أبنائه عدلاً وإنصافاً . أصبحت مصر تؤمل منكم أن ترفعوها إلى منصة الحرية والاستقلال » . وبعد هذا فهو يرفض أي تناف بين الوطنية والدين ويقول : « ولكني أرى الدين والوطنية توأمين متلازمين وأن الرجل الذي يتمكن الدين من فؤاده يحب وطنه حبا صادقاً ويفديه بروحه » . (محمد محمد حسين ـ الاتجاهات ١ / ٦٥) . وهو يتغنى بمصر بأسلوب عاطفي ويحاول إثارة الروح الوطنية في المصريين « أي شرف يطمع الحر فيه أكبر من العمل لأحياء الأمة التي سبقت الأمم كافة في العلم والمدنية والأدب » . (ن . م . ١ / ٦٧) .

ودعا حزب الأمة إلى وطنية لا تبنى على العاطفة بل على أساس المصلحة ، « وهي مصلحة يتفق فيها سائر المصريين على إختلاف نحلهم ومذاهبهم » . وكانت دعوتهم متأثرة بالليبرالية وبالظروف العامة .

هذه إشارات سريعة إلى تطور فكرة الوطنية حتى الحرب العالمية الأولى ، ويلاحظ فيها التدرج من المفهوم اللغوي ، إلى الجمع بينه وبين الآراء الغربية إلى تكوين مفهوم حديث بضوء الظروف القائمة والطموح للمستقبل .

٣ - القومية

في اللغة : القوم الجماعة من الرجال والنساء . . وقوم كل رجل شيعته وعشيرته ، وقيل الجماعة من أب واحد (أنظر لسان العرب ، تاج العروس ، بشر فارس مباحث عربية ١) .

وأول ذكر للفظة قومية (نسبة إلى قوم) في رسالة يحي بن مسعدة في الرد على الشعوبية عند الاشارة لموقف كسرى من النعمان قائلاً « ويشمخ بقوميته » (الرسائل النادرة ج ١ ص ٢٧٧) كما يرد في رسالة إبن الدردية البلنسي في الرد على الشعوبية ، « تلك صفات قومنا العرب ذوي الانساب والاحساب والعلوم والحلوم ، أولي اللسن والبيان » (الرسائل النادرة ج ١ ص ٣٠٧) .

ويلاحظ هنا أثر مفهوم النسب . جاء في محيط المحيط (ج ١ ص ١٧٧٧) « وقوم الرجل أقرباؤه الذين يجتمعون معه في جد واحد » .

إستمر هذا المعنى اللغوي ، فيقول أديب اسحق : « الأمة من الرجل قومه » ، (ر . خوري ١٤٧ - ٨) .

وفي (الجنان) يتحدث سليم البستاني (تشرين الثاني ١٨٨٠) عن تمكن العصبية الجنسية التي أتت بالحمية العربية مقام العصبية الدينية (الجنان ١ / ٦٧٤) . ولكنه يراها « إعتصاب قوم من شعب واحد ودين واحد ولغة واحدة في بلاد واحدة » فهي أضيق من العصبية الوطنية . وهو فهم مرتبك .

ويستعمل الكواكبي لفظة « قوم » بموازاة لفظ « أمة » ويتحدث عن (الأقوام) المسلمين . ثم يبين أن « عرب الجزيرة أحفظ الأقوام على جنسيتهم وعاداتهم » . وحين يعرف الأمة يرى الروابط في الجنس والوطن والحقوق المشتركة .

ويتحدث الأفغاني عن العصبية ، نسبة إلى العصبة ، وهي قوم الرجل الذين يعززون قوته . . . هذا الوصف الذي شكل الله به الشعوب وأقام بناء الأمم وهو عقد الروابط في كل أمة » (خوري ٣٩١ - ٢) .

ويكرر محمد عبده نفس هذا القول ، لينتهي إلى تأكيد الرابطة الدينية (المفيد ٢٧ نيسان ١٩١١) .

ويستعمل عبد الله النديم تعبير الجنسية بمعنى الرابطة القومية فيقول « ترى عربياً في أقصى الأرض يفرح بإنتصار مثيله على الأعجمي والعكس بالعكس ، فإذا ظهر مغاير لهما دينا وتسلط على أحدهما سترت صفة الدين تلك الطبائع الجنسية وحولتها إلى التوحيد » (السيد يسين ـ تحليل مضمون ص ٥٢) .

ويستعمل الزهراوي تعبير « القوم » للعرب كما يستعمل تعبير « شعب » ولكنه يركز على الأول ، وينسب إليه بتعبير « القومية » (آراؤه ص ١٧) . وهو يؤكد على اللغة العربية كرابطة ، ولذا فمع إستعماله لفظ (الأمة) للعثمانيين يعود ويقول « الأمة التي نعنيها هي الجماعات التي فيها روح القومية » (المفيد ٨ أيلول ١٩١٣) . وهو يرى القومية الرابطة الأولى بين العرب (آثاره ١٩ ـ ٢٠) ، ولا ننس أنه لا يرى إمكان قيام كيان إسلامي موحد .

ويستعمل تعبير « الجنسية » جنب القومية وبمعناها . فيعرف عمر حمد الجنسية قائلاً : « هي إرتباط جماعة من الناس بلغة وتاريخ ووطن وتقاليد وعادات ومصلحة عامة » ويرى أنها قديمة في بني الانسان وجدت حين وجدت الجماعة . ويرى أن النبي قصد أحياء الشعور العربي وتنمية الحس الجنسي في العرب (المفيد ٦ تشرين الثاني ١٩١٣) . وهو يدعو لتعزيز الجنسية ، ويرى أن النهضة تتطلب أحياء الفكرة العربية والنعرة القومية في نفوس أبنائنا ، ويسهب في ذكر الوسائل (تعميم التاريخ العربي ، نشر الأناشيد القومية . . . الخ) .

ويتحدث العريسي عن الجنسية ويقول : « نعني بالعرب كل من ربطته بهذه الأمة وحدة اللغة وصلة النسب ونزعة العرب . هذا مذهبنا في الجنسية » (المفيد ١٥ كانون الأول ١٩١٣) . وتساءل العريسي في خطابه في المؤتمر العربي الأول ـ هل للعرب حق جماعة ؟ وبعد إستعراض آراء الألمان والطليان والفرنسيين بين أن العرب تجمعهم وحدة لغة ووحدة عنصر ووحدة تاريخ ووحدة عادات ووحدة مطمح سياسي فلهم حق شعب ، حق أمة . ويذهب إلى أن أول حق لجماعة الشعوب حق الجنسية . ولكنه أثناء حديثه عن موقف الترك يقول « تقرر مناهضة كل ما يؤول إلى أضعاف هذه القومية » (المؤتمر العربي الأول ٤٢ ـ ٤٣) .

ويتحدث عمر فاخوري (خريج الكلية العثمانية) عن الجنسية العربية ويدعو لايجاد مثال للأمة هو « الجنسية » ، ويبين أن الذي يحدد الجنسية هو اللغة (والثقافة) . وفي مقال آخر ، يدعو لجعل « المبدأ العربي غاية كمالية » (أو إيديولوجية) للعرب (المفيد ٤ تشرين الثاني ١٩١٣ و ٢٩ أيلول ١٩١٣) .

وجاء في إفتتاحية جريدة (القبلة) عدد ١ ، « إن العنصرية الآن أساس تكوين الأمم والشعوب والجماعات ، وقد كان العرب أسبق الأمم إلى هذه العنصرية » . كما جاء في

إفتتاحية العدد ١٩ (٢٢ ذي الحجة ١٣٧٤) (لمحب الدين الخطيب ، حديث عن الوحدة القومية متمثلة في إجتماع كلمة العرب على أساس من وحدة المصلحة ووحدة الهدف والقيادة . وفي إفتتاحيات أخرى تترادف الفكرة القومية والفكرة الاسلامية ليركز بعدئذ على الفكرة الأولى .

ويبدو من هذه الاشارات وجود شيء من المرونة في إستعمال ألفاظ مثل القومية والجنسية وتباين في التحديد إستمر فيما بعد .

تعقيب ٢

د. أحمد صدقي الدجاني

لقد إعتمد الدكتور خلف الله في بحثه منهجاً علمياً وعالج الموضوع بأسلوب واضح سلس . وإني أتفق معه على أهمية البحث اللغوي لتحديد معاني المصطلحات ومفاهيمها . فالمصطلح كلمة لها دلالتها اللغوية . ومعرفة هذه الدلالة هي السبيل الأول لفهم المصطلح . ولقد أوصله هذا المنهج إلى تحديدات واضحة لمفاهيم الأمة والقومية والوطنية والدولة .

لا أريد في تعقيبي هذا أن أتناول جزئيات البحث ، وسأترك ذلك للمختصين في أمور اللغة . وأكتفي من ثم بملاحظة أن أجدادنا الذين تعاملوا مع هذه المصطلحات لم يشعروا بالحاجة إلى تحديد مفاهيمها كما نشعر ، وهذا ما أشار إليه الدكتور خلف الله في عرض بحثه : ولعل مرد ذلك أنهم إستمروا في التعامل مع هذه المصطلحات بلا انقطاع ودون أن يحتكوا بمفاهيم جديدة لها . وهذه الملاحظة توصلني إلى القضية التي أطرحها على ندوتكم هذه واخصص لها تعقيبي .

هذه القضية هي حاجتنا الملحة في وطننا العربي إلى تحديد معاني المصطلحات ومفاهيمها . وسأتناولها بإيجاز في نقاط محددة .

نلخص القضية بأننا نجد أنفسنا كعرب في هذه المرحلة من تاريخنا أمام مصطلحات نستخدمها يومياً دون أن يكون لها مدلولات واضحة محددة في أذهاننا . فكثيراً ما نجد المصطلح الواحد يحمل أكثر من مدلول ، وقد يشيع إستخدام هذا المصطلح وله عدة مفاهيم تختلف بين مشرق الوطن ومغربه تماما كما تختلف بين مستخدميه . نأخذ مثلاً على ذلك مصطلحات الأمة والشعب والوطنية والقومية والأقليمية ، ومصطلحات أخرى كثيرة . فهناك من يتحدث عن « أمة » عربية ، ومن يتحدث عن « أمة » إسلامية ، ومن يتحدث عن « أمة » تونسية أو لبنانية أو مصرية . والجميع يستخدم مصطلح « الأمة » وكل بمفهومه .

وهناك من يتحدث عن التعاون الأقليمي ومن يتحدث عن الأقليمية ، ويستخدم مصطلح الأقليمية بمفهومين مختلفين ، وقس على ذلك فالأمثلة كثيرة والوقت يضيق عن التوسع في إيرادها .

واضح ما ينجم عن عدم تحديد المصطلحات من مشاكل على صعيد وطننا الكبير . وأشير إلى مشكلة أساسية تتجسد في إحتدام الخلاف الفكري حول قضايا فكرية حيوية بسبب عدم التحديد هذا . ولقد كان يمكن لبعض هذا الخلاف إلا يبرز لو بدأنا بالتحديد . وكان من الممكن أن يضيق أو يحسم لو إستدركنا وحددنا . ويذكرني هذا الحال بقصة « ثب » في تراثنا القديم حين قال الملك لضيفه ذلك اللفظ وكان يعني « أجلس » ، بينما فهم الضيف معناها أنه « أقفز » ، وبقصة « أدفن الأسرى » في سيرة خالد بن الوليد .

جاء طرح هذه المصطلحات وهي تحمل معان ومفاهيم جديدة تلبية للحاجة إلى وجودها في حياتنا المعاصرة . وقد نبعت هذه الحاجة بفعل ظروف جدت علينا خلال القرنين الماضيين ، وعلى الخصوص خلال القرن الأخير . ومعلوم أن أمتنا عاشت خلال هذه الفترة عملية إحتكاك حضاري قوي مع الغرب الذي جاءنا مستعمراً .

إن ظاهرة طرح مصطلحات تحمل مفاهيم جديدة أمر مستمر في التاريخ البشري . نضرب مثلاً كلمة « قومية » التي طرحت في أوروبا أول مرة في أعقاب الثورة الفرنسية ـ ويقال أن « مدام دوستايل » كانت أول من إستخدمها ـ لتؤدي معنى جديداً ومفهوماً محدداً كان لا بد أن يحدد في مصطلح . وقد إنتقلت هذه الكلمة إلى الدولة العثمانية على أيدي بعض الأدباء الأتراك ، وشاع إستخدامها منذ أواخر القرن الماضي . وفي تلك الفترة بدأ إستخدامها يشيع في الوطن العربي ويدل على هذا المعنى الجديد والمفهوم المحدد .

واضح أن المصطلح هو لفظ له معنى معين ، ومعلوم أن معنى اللفظ يتطور عبر الزمان وقد يتأثر بالمكان . ومن هنا إهتم اللغويون بتأليف المعاجم التاريخية التي تتبع هذا التطور عبر الزمان ، نضرب مثلاً بكلمة « صلاة » التي كان لها معنى محدد قبل الاسلام ثم أصبح لها معنى آخر ، فضلاً عن المعنى الأول ، بعد نزول القرآن . هام جداً إذن أن نقرن في دراستنا لمعاني المصطلحات لغة هذا البعد التاريخي لها . وقد قدم لنا تعقيب الصديق الدكتور عبد العزيز الدوري مثلاً واضحاً على ذلك حين تتبع معاني مصطلحات الأمة والقومية والوطنية والدولة منذ القرن الماضي .

حين نحاول تحديد معنى المصطلح ومفهومه يجب أن نلاحظ كيف جاء طرح هذا المصطلح بمعناه الجديد . ولقد قدم لنا الأستاذ برنارد لويس في كتابه **الاسلام في التاريخ** بحثاً قيماً عن « المصطلحات العربية السياسية الحديثة » ، واوضح أن هناك أربعة طرق يمكن التميز

بينها تم إعتمادها في طرح المصطلحات بمعانيها الحديثة . الطريق الأول هو تعريب اللفظ الأجنبي الذي يدل على المصطلح كما هو ، بمعنى أن يستخدم كلفظ عربي مثل برلمان ، قنصل ، بلشفي ، ديكتاتور ، ديمقراطي الخ . . . والطريق الثاني هو إستخدام لفظ عربي يستوعب المعنى الجديد لم يستخدم من قبل مثل جمهورية قومية ، إشتراكية . والطريق الثالث هو إعطاء لفظ قديم معنى يؤدي الغرض المطلوب مثل حكومة ودستور وشعوبية وثورة وأمة وشعب . والطريق الرابع هو ترجمة معنى اللفظ الأجنبي الذي يعبر عن ذلك المعنى ، مثل كهرباء ، وأم القرى ، وملك ، وحزب .

واضح أن المصطلح يحتاج وقتاً حتى يتضح معناه ويتحدد فيستقر ، ولاستخدام المصطلح دور كبير في ذلك . ويمكننا أن نلاحظ أن كثيراً من المصطلحات الجديدة التي نستخدمها ما زالت لم تستقر ، وهي في الطريق إلى ذلك . وليس لنا أن نتوقع أن تستقر نهائياً وتسكن ، لأن اللغة كائن حي والمعاني كما قلنا تتطور . ولكن يصبح لها مفهوم غالب واضح في الأذهان .

إن علينا أن ننشغل بمحاولة تحديد المصطلحات ، وإلى أن ننجز هذه المهمة يحسن بمفكرينا أن يوضحوا عند إستخدام أي مصطلح المعنى الذي يقصدونه والمفهوم الذي يحملونه . ولقد مثل بحث الدكتور خلف الله جهداً مباركاً على طريق تحديد مصطلحات أربعة هامة . وعلينا أن نتابع هذا الجهد .

تعقيب ٣

د. الطاهر لبيب

إذا كان ظاهر نص الدكتور خلف الله لا يكاد يقبل المناقشة إلا في حالات يتجه فيها إلى الاستنتاج أو الحكم ، فإمتداداته النظرية والمنهجية قد تفضي إلى مناقشات بعضها مطروح في ورقات أخرى مقدمة إلى هذه الندوة .

تتوزع ملاحظات الدكتور خلف الله في ثلاثة مستويات ليست هناك صعوبة في التسليم بحل ما قيل في كل واحد منها على حدة ، ولكن الصعوبة قد تواجهنا في المرور من واحد منها إلى آخر :

المستوى الأول مستوى التعامل مع المصطلحات القديمة : المفكرون المسلمون لم يحددوا مصطلحات الأمة والقومية والوطنية والدولة ، وتأثر اللاحق منهم بالسابق ، حتى لا سبيل إلى إعتمادهم على دراسة التكوين التاريخي بهذه المصطلحات .

المستوى الثاني هو المستوى اللغوي : أمام هذا النقص فكر الدكتور خلف الله في إعتماد المعاجم اللغوية والقرآن ، فاستخرج المعاني من المادة اللغوية ومشتقاتها . على أن هناك تجاوزاً أحياناً للمدلول اللغوي المباشر نحو مقولات إجتماعية تاريخية كتأكيد « المعالم المشتركة » كرابطة من روابط القومية ، أو الانتقال من معنى الملك والحكم في القرآن إلى نفي معنى السلطة التي تكون في الملك وفي الدولة بمعانيها السياسية عن الدولة العربية الأولى بمدينة يثرب . إلخ . .

إن جملة التساؤلات التي قد تتبادر إلى الذهن ، إنطلاقاً من هذه الورقة وفي حدود الاهتمام المنهجي ، يمكن أن تتناول الجانب المفهومي (أو « الابيستيمولوجي ») من علاقته بالمضمون التاريخي الاجتماعي للعلاقة بين القومية العربية والاسلام .

إن التثبت في المصطلحات القديمة التي شحنها الاستعمال التاريخي بالمواقف والتصورات عمل علمي أولي ، وبادرة الدكتور خلف الله من هذه الوجهة ذات جدوى كبيرة ، لا سيما وإن المصطلحات التي تناولتها من أكثر المصطلحات إستعمالاً وغموضاً في آن واحد ، وإن التصور والواقع يتداخلان فيها تداخلاً تعقده أحياناً إسقاطات طموح الحاضر أو عجزه .

إن العلاقة بين المفهوم والواقع في المجال الاجتماعي ليست علاقة تطابق بالضرورة ، بل غالباً ما يكون هناك تباعد يمتد ويتقلص حسب معطيات كل مرحلة تاريخية ، لكن الذي يحدث هو أن تستمر بحكم وظائفها ـ المتعددة المتناقضة ـ مفاهيم معينة ، فتتجه شيئاً فشيئاً نحو التجريد ، أما التوظيف الايديولوجي والسياسي فكثيراً ما يضعها في سرير (بروكروستوس) الذي تقول الأساطير أنه « صنع سريراً يقيس عليه الأشخاص فإذا كانوا أطول منه قطع الزائد من أجسامهم ، وإذا كانوا أقصر شدها حتى تصل إلى طوله .

وإذا أشار الدكتور خلف الله إلى من يتخذ معنى الأمة في العصر الحديث معياراً لتقييم ما كتب القدامى ، فإن إستعمال المفاهيم القديمة المستمرة (ومنها ما أعيدت صياغته منذ قرن) قد يغطي هو الآخر الواقع التاريخي ، بل وقد يحول دون فهمه ، والاشارة هنا لازمة إلى أن « إحترام » الاستعمال القديم للمفاهيم لا يتناقض بالضرورة مع إستعمال مقولات حديثة تستفيد من تراكم المعرفة الانسانية ومن مناهج البحث والتحليل لفهم خصوصية الواقع التاريخي لأمة من الأمم أو لمجتمع من المجتمعات .

إن إستنتاج الواقع (أو ـ ضمنيا ـ ما يجب أن يكون عليه الواقع) من المفاهيم التي سادت أو تسود محاولة في غاية الخطورة ، وكذلك تبرير المفاهيم بطريقة إنعكاسية مباشرة ، هناك وسائط متنوعة منها المؤسسات الاجتماعية والسياسية تساهم في المباعدة بين الخطاب (أو « الديكور » بمعناه الشكلي) وبين الواقع المعاش ، أي بين العربي وعروبته المجرد عنها ، وبين المسلم وإسلامه المعبر عنه ، وبالتالي بين العلاقة عروبة / إسلام كما عاشها الناس ، والعلاقة عروبة / إسلام كما هو معبر عنها في النصوص والخطب . وإذا كان هذا صحيحاً بالمعاينة (ولنقارن خطاب اليوم ومفاهيمه بواقع اليوم) فلا نرى لم لا نفترض هذا صحيحاً ، بدرجات متفاوتة ولا شك ، بالنسبة لمختلف مراحل تطور المجتمع العربي الاسلامي . وما لم يتطور عندنا تاريخ إجتماعي للحياة اليومية فالعلاقة صعب تحديدها .

إن الاستقرار النسبي للعلاقة بين العروبة والاسلام في مستوى التعبير أمر محير بالنسبة للباحث . وهو إستقرار لم يستمر إلا على أساس التجريد ولا يجيب عن أسئلة كثيرة من نوع : من وضع المفاهيم وما وضعه ؟ لأية وظيفة ؟ كيف ولماذا إستوعبت هذه المفاهيم (أو رفقت) أو تنوعت مضامينها لا عبر التاريخ ، بل وأيضاً في مرحلة تاريخية واحدة ؟ ماذا وراء تزامن المفاهيم أو توازيها من تراتب مستويات الواقع ؟ وما شكل تداخلها وتفاعلها ؟ إلخ .

لهذا فما أشار إليه الدكتور خلف الله من « تطابق » أو عدم تطابق بين الأمة والقومية والوطنية والدولة في مراحل تاريخية مختلفة يجب أن لا يصرف النظر عن وجود مستويات يتغير تراتبها في كل ظاهرة ، وبالتالي يتغير شكل التداخل والتفاعل بين كل ظاهرة وأخرى فلا يكون « التطابق » إلا من قبيل التصنيف العام . ثم إن بعض الظواهر كالأمة والدولة (وهذه جهاز) تصعب المقاربة بينها دون تجريد لها من بعض خصائص لاختلاف في طبيعة تكوينها .

ولعله من أسباب إستقرار العلاقة المجردة (إلا من مضمون روحي قيمي) إن صياغتها تمت في مراحل لم يكن فيها التمايز الاجتماعي حاداً ولم تطرح فيها بعد مشاريع التغير الاجتماعي الجذري . أضف إلى ذلك عوامل خارجية (تركية ، مسيحية ، إستعمارية) متّنت هذه العلاقة ، ولكنها في الوقت نفسه أرجأت إعادة صياغتها في إطار أنظمة إجتماعية سياسية محددة إلى مرحلة لاحقة . ومنذ دخلنا هذه المرحلة ما زال يتضح أن العلاقة تتوتر كلما تعمق بعدها الاجتماعي السياسي . ولعل هذا التوتر أنتج بعد رد فعل يتمثل في محاولة الرجوع بهذه العلاقة إلى مستواها التجريدي ، الذي تكتسب فيه حصانة لا تناقش . ولنلاحظ عرضاً أن هناك غياباً عاماً للمشاريع الاجتماعية والسياسية التي حاولت أنماط من المكر القومي طرحها في إطار تحور جديد للتنمية والتطور .

مثلاً عندما يقول الدكتور زبادية أن « ليس هناك تناقض بين القومية العربية والاسلام (طالما) إعتمد المفهوم الثقافي للقومية العربية » ، فهذا طبعاً قول لا يناقش . إلا أن نوعا من الحساسية دفع إلى الحديث مباشرة عن « التناقض » في حين أنه بين « التطابق » التام وبين « التناقض » (وهذا « مفتعل » على حد تعبير الدكتور محمد عمارة) هناك أشكال من التفاعل والتكامل يحددها السياق التاريخي الاجتماعي علينا رصدها وتعميقها .

وحتى لو إنتقلنا من المفاهيم إلى مستوى الوعي ، فجدير بالملاحظة أنه لا ضمان في أن يعتبر الوعي الاجتماعي عن الصيرورة الواقعية للمجتمع ، وهنا تبرز بالحاح ضرورة البحث في المضمون الاجتماعي للعلاقة بين القومية العربية والاسلام .

إن الأطروحات حول تكون القومية العربية معروفة ، وقد ذكرت ببعضها بعض أوراق هذه الندوة ، وما يسترعي الانتباه أن أغلب التركـيز كان على العوامل الخارجية (تتريك ، إستعمار) ، لكن تأثير هذه العوامل ـ وهو كبير ـ يقترن عادة بعوامل داخلية إجتماعية وسياسية وثقافية تجعله ممكنا وتحدد مجاله وطبيعته ودرجته .

إن الافراط في رد الظواهر إلى أصول غريبة يحجب بعداً أساسياً منها ، ويحول دون إكتشاف جذورها الاجتماعية . فالقول مثلاً بأن « العلمانية في فكرنا القومي نبت غربي صرف » قد يكون صحيحاً ، ولكنه لا يفسر تماماً ظاهرة تحويله وتجذره في غير تربته .

والعوامل الخارجية وحدها لا تكفي في فهم التمايز بين الأقطار العربية ، إلى حد قد يشعر معه العربي بالغربة في قطر من أمته . . . وفي فهم الأسباب التي جعلت ممكناً تكريس الأقليمية بأبعاد غير عربية أحياناً ، وفي فهم التناقض بين هذه الأوضاع و « الانضواء تحت لواء لعروبة والاسلام » .

إن الحقل العقائدي حقل صراع وبعد أساس ، ولكن حصر المسألة فيه يساهم في تجريدها ، وبالتالي في تمييعها ، ولا بد من طرح المسألة سياسياً أيضاً .

إن هذه التساؤلات وغيرها كثير لايجاب عنها من خلال العلاقة « الحضارية » بين العروبة والاسلام ، بل إعتماداً على دراسات تحليلية تصنيفية لا تقوم على الافتراضات والمسلمات (وهذا ما فطن إليه مركز دراسات الوحدة العربية عندما وجه دراساته هذه الوجهة) .

وقد بيّنت دراسة الدكتور سعد الدين إبراهيم عن (إتجاهات الرأي العام العربي عن الوحدة) إن الافتراضات فعلاً كثيرة في هذا المجال ، من ذلك مثلاً إن المغرب العربي ، الذي يقال عنه دائماً إنه لا يفصل لعوامل تاريخية معينة بين العروبة والاسلام ، كان من خلال عينة البحث من أقل المناطق العربية ربطاً بين الاسلام والوحدة العربية وأهم من ذلك إن هذه العلاقة تقوي وتضعف ، لا حسب الأقطار والأنظمة السياسية فحسب ، بل أيضاً حسب الأصناف الاجتماعية المهنية ، وحتى حسب مستوى التعليم ، هذه طبعاً جوانب يجب أن لا نهملها في كل بحث علمي للمسألة المطروحة .

وأخيراً ، ومهما يكن من أمر ، فالعلاقة بين القومية العربية والاسلام مشروع تاريخي مفتوح تتدخل فيه بإستمرار عوامل داخلية وخارجية متعددة لا يتحكم في توجيهها غير الممارسة ، وما دامت الممارسة الاجتماعية والسياسية والايديولوجية العربية في تطور مستمر ، فما قد نضبطه اليوم من أشكال هذه العلاقة لن يكون إلا تقديراً مؤقتاً .

المناقشات

خلف الله : فرق في التعقيب بين أن يصحح المعلق وضعاً خاطئاً أو منحرفاً وبين أن يمضي في نفس الطريق مفصلاً القول ومبيناً البيان الشافي المثري للبحث أو الدراسة التي وضع التعقيب من أجلها .

وأنا حين أنظر في تعقيب الدكتور عبد العزيز الدوري على بحث التكوين التاريخي لمفهوم الأمة والقومية والوطنية والدولة ، أجد أمرين :

الأول منهما إمتداد بالزمن إلى ما بعد نشأة المصطلحات الحديثة السياسية والقانونية لهذه الكلمات ـ الأمر الذي نراه غير داخل في بحثنا عن التكوين التاريخي ، من حيث أن الهدف من البحث لم يكن إلا كشف النقاب عن معاني هذه المصطلحات في المراحل التي سبقت المفاهيم السياسية الحديثة التي جاء بها الفكر السياسي الحديث ، واستخدمها العرب على هذا الأساس . وهنا أرى أن كل ما جاء به الدكتور الدوري على ألسنة من أدركوا معاني هذه المفاهيم على أساس من الفكر السياسي الحديث ، قد جاء في إمتداد زمني متجاوز الحدود الزمنية التي وقفنا عندها . ومن هنا لن أعقب عليه .

الثاني أن الدكتور الدوري لم يجيء إلا بتفصيلات لمعاني الكلمات ، وهي تفصيلات لا تعارض لا من قريب ولا من بعيد ما سجلته عن اللغويين القدامى الذين سبقوا زماناً الفكر السياسي الحديث الذي منح الأمة والقومية مفاهيم جديدة . ولأضرب في ذلك مثل أمة . فأنا قلت أن اللغويين لا يقفون عند روابط بعينها عند تعريف الأمة ، وإن أية رابطة توجد في جماعة تجعل منها أمة . فجاء الدكتور الدوري ليقول أن كلمة أمة وردت في معاني عديدة ، ويأخذ في سرد هذه المعاني وتقديم الشواهد عليها . وليس هذا إلا التفصيل وضرب الأمثلة في تعدد الروابط . فأنا لم أقصد اللفظ ، ولم أقل أن اللغويين قد قصروا اللفظ عند معاني

بعينها . ثم هو يقول أنها جاءت بمعنى المجموعات البشرية . وهل نفيت أنا ، أو نفي اللغويون القدامى ، هذه الحقيقة . لقد قالوا أنها تطلق على الجماعة تربطها روابط بعينها . وقلنا أن هذه الجماعة قد تكون من الدواب والطير . وليس في أقوال اللغويين ما ينفي أن تكون هذه الجماعة بشرية . إنها عندهم بشرية وحيوانية ، وطيرية ، وما أشبه .

إن إصرار الدكتور الدوري على الجماعة البشرية لا يصحح أي شيء في الدراسة . وذهابه إلى أن النبي عليه السلام قد أستخدم لفظ أمة لا يضيف جديداً فالنبي قد أستخدم اللفظ في معنى الجماعة التي يربطها رباط ديني ، وهي جماعة المهاجرين والأنصار أول عهد النبي بالمدينة ، وتحريره للمعاهدة التي عرفت في التاريخ الاسلامي بالصحيفة .

إن الذي أكدت عليه أن الذين كتبوا في التاريخ وفي السياسة الشرعية من القدماء لم يضعوا تحديداً لأمثال هذه المصطلحات . وقلت أنهم استخدموها وكأن معانيها معروفة عند الذين يقرأون كتبهم ، وضربت المثل في ذلك بابن خلدون ، وقلت أنه تحدث عن الدولة من غير أن يعطينا تعريفاً لها . أنا الذي أنكرته فهو وضع التعريفات والحدود وليس استخدام الكلمات . وفرق كبير بين الأمرين . وقلت إن استخدام الكلمات يحمل معنى أنها كانت عند المؤلف من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى تعريف . وإن هذا هو الذي دفع بي إلى محيط المعاجم اللغوية .

ومرة أخيرة ، هناك فرق كبير بين استخدام المصطلح وتحديد معنى المصطلح . لقد استخدموا هذه المصطلحات ـ ولكنهم لم يضعوا لها التعريف الجامع المانع كما يقول المناطقة .

عـــزمي رجـــب : أبدأ بتوجيه الشكر إلى مركز دراسات الوحدة العربية على تنظيم هذه الندوة المهمة ، وإلى الباحث الدكتور محمد أحمد خلف الله على ما قدمه لنا من شروحات قيمة وإلى المعقبين . وأضيف أن بعض المصطلحات كالأمة والقومية تحتاج إلى كثير من الدقة والاهتمام في تحديدها وفي تعريفها واستعمالها ، وإلا أختلط الأمر على القارىء أو المستمع وتشابكت المعاني والأفكار دونما تمييز واضح بين المفردات . فيقال الأمة الاسلامية أو الأمم الاسلامية ويقصد بذلك شعوب وقوميات مختلفة . فالأمة الاسلامية تضم أقطاراً مختلفة منها ما هو عربي ومنها ما هو أعجمي كالعرب والفرس والرومان في ظل الدولة الاسلامية ، وهذا اللفظ ـ أي الأمة ـ قديم الاستعمال .

أما كلمة القومية فتطلق على جنس الشعب أو الدولة فيقال القومية الفارسية أو اليونانية أو الفرنسية أو الانكليزية ، وهي حديثة الانتشار نسبياً ، ولم تستعمل بهذا المعنى إلا بعد نشوء الدول وتوحدها أثر عصر النهضة ومنذ القرن السابع عشر على وجه التحديد ، مع إنتشار التيارات المركانتيلية في أسبانيا والبرتغال وفرنسا وإنكلترا .

أما القومية العربية فتطلق على الأقطار العربية على اختلاف مواقعها الجغرافية ، ويتضمن هذا الاصطلاح فكرة الوحدة العربية والجمع بين الشعوب الناطقة بالضاد . ومفهوم القومية العربية هذا لا يمتد إلى الدول الاسلامية غير العربية ولم يستعمل هذا الاصطلاح ويتبلور بهذا المعنى إلا منذ القرن التاسع عشر .

فهل للمحاضر أن يبين لنا الفروق المختلفة بين هذه التعابير بدقة كي لا يحصل الخلط بينها ؟

محمد الخولي : لعل أهمية بحث الدكتور خلف الله تنبع بالدرجة الأولى من حقيقة الخلط والارتباك اللذين يسودان المفاهيم والمصطلحات التي يستخدمها المثقفون العرب ، كما تستخدمها أجهزة الاتصال الجماهيري في الوطن العربي ، وذلك بصدد موضوع القومية والوطنية والعروبة وغيرها . . ونحن نعلم أن الأدبيات التي نتداولها حالياً بدأت في التشكل والتبلور منذ القرن التاسع عشر ، وهي الفترة التي ترافقت مع ظهور وتطّور الحركات القومية في أوروبا ، الأمر الذي جعل الفكر والأدب السياسي العربي يلجأ إلى المقولات والألفاظ الأوروبية فيستعيرها كي تصدق على مفاهيم وأوضاع هي في الأساس ضاربة بجذورها في التاريخ العربي ، بحيث أريد لها أن تصف تغيرات تطرأ على الواقع العربي المعاش . من هنا وجدنا ، ونجد ، أنفسنا بإزاء مشكلتين :

الأولى : مشكلة الخلط والارتباك ـ تلك التي تظهر على سبيل المثال لدى استخدامنا لمصطلحات من قبيل : « أمة » و« قومي » و« وطني » و« اقليمي » .

واذكر في هذا المقام احتدام النقاش في ندوة « القومية العربية في الفكر والممارسة » ، التي عقدها المركز في تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٧٩ ، حين استخدم بعض أخوتنا من المغرب العربي تعبير « الأمة التونسية » أو « الأمة الجزائرية » ، وهو تعبير لا يقره الفكر القومي عند المشارقة كما تعلمون ، وأذكر أيضاً أن البرلمان في الكويت هو « مجلس الأمة » في حين أنه مجلس قطري لبلد معين ، وإن الخلط كثيراً ما يحدث بين ما نسميه الخطة « القومية » للتنمية ، والتخطيط على المستوى « القومي » في حين أن المقصود بالذات هو مجرد شمولية التخطيط أو مركزية الخطة على صعيد بلد ـ قطر عربي بعينه .

من ناحية أخرى ، نحن نرفض « الاتجاه » الاقليمي « والفكر » الاقليمي ونحذر من خطر « الاقليمية » بوصفها مناقضة للتفكير العروبي أو القومي أو الوحدوي ـ في حين أن الأدبيات الاقتصادية العربية تحبذ التعاون « الاقليمي » العربي ، وتدعو إلى التكامل « الاقليمي » بين الأقطار العربية في ترجمتها لمصطلح Regional . ويصدق الأمر نفسه بين مصطلح « وطني » بكل ما قد يشحنه من معاني الانتماء إلى الأرض والنضال من أجل الاستقلال

« الوطني » كمقابل للاحتلال أو السيطرة الأجنبية ، وبين كلمة « وطني » بمعنى قطري أو خاص بواحد من البلدان العربية كأن نقول مثلاً « مجلس الدفاع الوطني » في هذا البلد أو ذاك ونحن هنا نترجم عن كلمة National التي تترجم في الوقت ذاته ، ولمزيد من الارتباك على أنها قومية !

المشكلة الثانية : تتعلق بدلالة اللفظ المستخدم والمفاهيم أو المعاني التي يستغرقها داخل حروفه . . وإذا كان رفضنا للفكر « الاقليمي » ، ثم قبولنا ، بل وتشخيصنا للتعاون « الاقليمي » يؤديان إلى الخلط الذي أشرت إليه ، فإنما يحدث نفس الخلط والارتباك من استخدامنا مصطلحات قد يكون لها مبررها في الفكر الغربي ، وقد تكون قد استقرت في أذهان المثقفين والسياسيين ، دون أن تكون كذلك في فكر ووجدان جماهير الناس . . وأذكر من واقع تجارب شخصية كيف كان كثير من الناس في مصر ـ فلاحين وعمالا ـ يتحفظون بشدّة على استخدام تعبيري « يمين » ليصدق على الجمود والرجعية ، و« يسار » لينصرف إلى التغيير والتقدّم . . وكيف أن هذا إنما كان يتعارض مع ما أستقر تاريخياً وعقيدياً في وجدان هذه الجماهير من استبشار باليمين ، و« أصحاب اليمين » ، ومن رفض لليسار ، أو الشمال وأصحاب الشمال .

أردت بهذا أن أوضح ، بإيجاز ، خطورة هذه المشكلة ودقتها . . خاصة وأن مصطلحاتها ـ ومن ثم مفاهيمها ـ ليست تقتصر على مجالات متخصصة أو محدودة تتداولها النخب المثقفة فقط ، ولكنها تمس في الصميم حياة القطاعات العريضة من جماهير الأمة العربية في المشرق والمغرب ، وتمس تعريفها لوجودها وتعرفها على كيانها ومراحل تطوره عبر التاريخ . في هذا السياق قد تتجلى أهمية إقتراح تبني المركز لندوة مخصصة للاتفاق على هذه المصطلحات والتعابير وما تصدق عليه من مفاهيم ودلالات .

ناصيف نصار : قرأت بإهتمام كبير النص الذي كتبه الدكتور محمد أحمد خلف الله حول التكوين التاريخي لمفاهيم الأمة والقومية والوطنية والدولة . وأني أسمح لنفسي في إطار هذه المناقشة ، بإبداء بعض الملاحظات على ما جاء في هذا النص من شرح لمعنى قوم وقومية وأمة .

أولاً : يحاول الدكتور خلف الله تحديد معنى القوم بالاستناد إلى المعاجم اللغوية وإلى بعض الآيات القرآنية . ويستنتج أن القوم هم الجماعة التي ترتبط بمكان وتقيم فيه والتي تتكلم لغة خاصة بها . ولكن فعل قام لا يفيد الثبات والاستقرار في المكان كما يفيد فعل أقام . والقوم من قام ، لا من أقام . إن المعنى الأول والظاهر لفعل قام هو معنى الوقوف والانتصاب والنهوض والهبوب . ومن هنا يكون معنى القوم ، على قاعدة إنتقال المعنى من الفعل إلى الفاعل ، الجماعة التي يقف أعضاؤها معاً ، أي الجماعة التي يتناصر أعضاؤها ويتكاتفون دفاعا عن واحد منهم أو عن جميعهم . ولما كانت أسباب التلاحم والتناصر في المجتمعات القديمة مرتبطة بعلاقة القرابة والنسب ، في الدرجة الأولى ، فقد تحدد معنى القوم برابطة النسب أكثر من تحددّ بالارتباط بالمكان أو باللغة وعليه ، ليس القوم ، أوليا ،

الجماعة المستقرة في مكان ما ، وإنما الجماعة التي يعتقد أعضاؤها أنهم ينتمون إلى نسب عام واحد . ومن الطبيعي أن يكون لجماعة من هذا النوع لغة واحدة تتكلم بها . ولكن ليس من الضروري أن يكون نطاق القوم متطابقاً مع نطاق مجموعة الناطقين بلغة واحدة . وقد جاء في بعض المعاجم : كل قوم يختصون بلغة جيل . وبهذا المعنى قيل : الترك جيل والصين جيل والروم جيل والعرب جيل .

ثانياً : لم يرد مفهوم القومية في التراث العربي الاسلامي . ولذلك لا يجوز طرحه كأنه من المفاهيم التراثية القديمة . إننا نستعمل اليوم النسبة إلى القوم في لفظتي قومي وقومية بدلاً من النسبة إلى الأمة ، بسبب المعنى الخاص الذي أرتبطت به لفظتها الأمي والأمية في الاستعمال الشائع . فنقول : الدخل القومي ، مثلاً ، وفي ذهننا تصور الأمة ـ الدولة . وفي هذه الوجهة ، المنطلق هو الأمة ، مع العلم أن بعضهم يفصل معنى القومية عن معنى الأمة .

ثالثاً : أعلن الدكتور خلف الله أنه يعتمد على المعاجم اللغوية وعلى القرآن لتحديد المفاهيم التي يتناولها بحثه . ولكنه لم يفعل إلا القليل في هذا الصدد ، إذ تناول معنى لفظة الأمة . ففي القرآن معان عدة لكلمة أمة ، ينبغي تمييزها بدقة ، كما ينبغي دراسة المعطى اللغوي والمعجمي بصورة منهجية نظامية ، قبل تقرير أي نتيجة ذات قيمة .

رابعاً : إني أشكر الدكتور خلف الله على الاشارة الكريمة التي خص بها كتابي : **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ** . ولكني في الحقيقة أستغرب حكمه عليه . فما حاولت القيام به هو مراجعة تحليلية لمعنى الأمة في عدد من النصوص التراثية الكبرى . وقد توصلت إلى البرهنة على أن الفكر العربي الوسيط قد استعمل الأمة بالمعنى الأجتماعي الطبيعي ، لا بالمعنى الديني وحسب . فهل هذا يعني أني أتخذ من معنى الأمة في العصور الحديثة « معيارا لتقييم » ما كتب أولئك الذين درست نصوصهم ؟ وفي الحقيقة لو قرأ الدكتور خلف الله بإمعان نصوص الفارابي والمسعودي وابن خلدون ، لما كتب ما كتبه عنهم في النص الذي بين يدينا .

خامساً : يضع الفارابي تفريقا حاسما بين مفهوم الأمة ومفهوم الملة . ويرى أن الأمة تتميز عن غيرها بالخلق الطبيعية والشيم الطبيعية واللسان . ويسير المسعودي في الاتجاه نفسه إجمالاً ، مع تعقيدات إضافية لا مجال لذكرها هنا . وفي أي حال ، ليس صحيحا أن الأمة عند المسعودي هي الجماعة التي تسكن إقليماً من الأقاليم الطبيعية السبعة . وكذلك ليس صحيحاً أن ابن خلدون يجعل من الزمان رابطة الأمة . الجيل عند ابن خلدون يعني إما الوحدة الزمنية المتكونة من « عمر شخص واحد من العمر الوسط » ، وإما الجماعة الشاملة المتميزة عن غيرها بخصائص معينة . وبهذا المعنى الأخير يلتقي معنى الجيل ومعنى الأمة . أما الأمة : فقد رأى ابن خلدون أنها الجماعة الشاملة التي تتميز عن غيرها بالنسب ، أو بالجهة والسمة ، أو بالعوائد والشعار ، أو بغير ذلك من الخصائص والمميزات .

وهذا كله يعني أن الفارابي والمسعودي وابن خلدون قد طرحوا تصورا للأمة بعيدا عن التصور الديني لها ، وأتجهوا بتفكيرهم في الاتجاه الذي سار فيه الفكر القومي الحديث . فهل يجوز ، والحالة هذه ، إعتبار المعالجات التحليلية لنصوصهم « وقفات لا مبرر لها » ؟

سادساً : لم يشأ الدكتور خلف الله أن يتطرق إلى تاريخ لفظة الأمة في العصور الحديثة . ولكنه ، مع ذلك ، يقرر « أن الأمة اليوم هي الأمة القومية » . فإذا كان المقصود بهذه العبارة إظهار الفارق بين إتجاه عصرنا وإتجاه العصور الوسطى الذي غلب عليه مفهوم « الأمة الدينية » فلا بأس بها . ولكن إذا كان المقصود تحديد معنى الأمة اليوم بمعنى القوم كما حاول الكاتب حصره ، بالتركيز على رابطة اللسان ورابطة المكان ، فإننا نرى أن المسألة أعقد مما يوحي به النص الذي نعلق عليه ، وتتطلب دراسة مفصلة لمفاهيم الأمة في القرنين الأخيرين في الفكر العربي وفي الفكر الأوروبي .

هــشام جعيـط : أريد الاسهام في تحديد وتصحيح بعض المقولات إن سمحتم . لا شك أن الأمة ، مثلما قال الأستاذ الدوري في تعقيبه ، هي تلك الجماعة التي كونها النبي بالمدينة ، وهي جماعة دينية ـ قانونية ـ سياسية ، أي توحدها ثلاثة عناصر . وهذه الظروف التاريخية طابقت طوال القرن الأول بين مفهوم الأمة ومحتواها ، وهو فعلاً محتوى عربي إذ كان المسلمون عرباً ، وكان العرب مسلمين . لكن تغيرت بالطبع فيما بعد إذ أحتوت الأمة على كل من هو مسلم ـ عربي أو أعجمي ـ يدخل ضمن المؤسسات الاسلامية . أما « القوم » فما من شك أنه كان يعني في تجربة الاسلام المبكر الاطار الانساني المهيمن على الحياة اليومية والثقافية وهي القبيلة آنذاك ، والوطن أخيراً يلتصق بالواقع الترابي .

حـــسن حـنفي : ١ ـ حدد الأصوليون القدماء معاني اللفظ بثلاث : المعنى اللغوي أو الأشتقاقي ، والمعنى الاصطلاحي ، والمعنى العرفي . وقد ركز الباحث على المعنى الأول فقط دون المعنيين الآخرين . في حين أن الأمة مثلاً ، في المعنى الاصطلاحي ، تعني أن المسلمين أمة وأن النصارى أمة وأن اليهود أمة وأن المجوس أمة ، فهناك الأمة الكبرى التي تتألف من تحالف الأمم برباط قانوني . لكل أمة حقها في حرية العبادة (ممارسة لغتها وعاداتها وتقاليدها) ولها حق الحماية على الأمة الكبرى . أما المعنى العرفي فإنه كثيراً ما يكون مستعملا وشائعا ، وأحياناً يجّب المعنى اللغوي نظرا لغلبة الاستعمال . وبالتالي كان من الصعب استبعاد المعاني الشائعة للمصطلحات الاربعة عند المحدثين .

٢ ـ لا يعني الحكم في آيات الحكم من القرآن فقط فض الخصومة من المنازعات بل يعني الحكم أيضاً بالمعنى السياسي بل حتى على التسليم جدلا بأن لفظ الحكم لا يعني إلا هذا المعنى فإنه إذا وقعت الخصومة في الحكم السياسي فإنه يجب الحكم بما أنزل الله ، أي تطبيق الشريعة في حياة الناس ومنها الدولة . كما يصر الباحث على أن تكوين الدولة الاسلامية في

الجزيرة العربية أيام الرسول إنما تم كنبوة وكرسالة وليس كدولة سياسية . وللعجب أنه يقصر السلطة السياسية على الدولة القومية ، أي القومية العربية ، ويستبعدها عن الأمة الاسلامية والتي تقصر الرابطة فيها على الدين أو التضامن . ومن ثم يكون هناك صراع على السلطة بين الفكر القومي والفكر الاسلامي في ذهن المفكر القومي ، فإنه يأخذها لنفسه ويسلبها من غيره .

إبراهيــم الغويـل : بعد توجيه الشكر إلى جميع الذين أتاحوا لنا هذا اللقاء ، وتوجيه شكر خاص إلى صاحب البحث الذي تدور حوله مناقشاتنا (الدكتور محمد أحمد خلف الله) ، أعود إلى البحث ، ويهمني منه المنهج الذي طرحه ـ وهو العودة إلى الأساس اللغوي (وأصح منه الأساس اللساني) وخاصة عند العرب ، وقد يكون من المناسب أن نشير هنا إلى ما في إعجاز هذا اللسان العربي المبين الذي يستبين لنا كل ما زاد علمنا وأحاطتنا بأسرار هذا اللسان وبأوضاعه كظروف للمعاني وحوامل لها ، وكلما زاد إدراكنا وفهمنا للمعاني المحمولة على الألفاظ ، وكلما كملت معرفتنا لاستيفاء جميع وجوه النظوم التي بها ، يكون أئتلافها وارتباط بعضها ببعض . . الخ .

وإذا كان الأمر في هذا اللسان العربي المبين ، وكما قال الدكتور خلف الله ـ بحق ـ أنه وإن كانت المواد اللغوية في المعاجم لم يقم ترتيبها أبداً على الأساس التاريخي الذي يساعد في الدراسة ، إلا أن القائمين على أمر هذه المعاجم قد بينوا لنا الاستعمالات اللغوية التي وقفوا عليها واستمدوها من الحياة التي كانوا يعيشونها . . الخ . وهكذا يمكننا أن نقف على التدرج التاريخي ، على أساس أن المواد اللغوية إنما تكون أداة للتعبير عن الحسيات أولاً ، ثم ننطلق منها للمعنويات ، ثم نتدرج في إستخدامها مع تدرج التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي . . الخ .

فنحن ، إذن ، أمام لسان تقام فيه القواعد على القواعد ، فهو يقوم أول ما يقوم على الفطرة التي فطر الناس عليها ـ الحسيات الخلقية (بكسر الخاء) ـ ثم يتعارفون على المعروف وينكرون المنكر (ويكون العرف وفق النواميس والفطرة) ثم يصطلحون . ويجيء كتابهم مستجيباً لما في جبلتهم ، وما عليه قد تعارفوا ، من تذوق الجمال في الصورة والفكر معاً .

وهكذا تجتمع عوامل ثلاثة كلها تقتضي العربي أن يشعر بمعاني الكلمات شعوراً واحداً ، لا يختلف عنده املاؤها فهو فيما تعاطيه الجبلة ، ومثل ما تعاطيه البيئة ، في مثل ما يعاطيه كتابه .

والقوم أسلافنا ، والسلائق مغروزة في أعماق طباعنا ، فإذا اتخذنا هذا المنهج الذي أراه وراء دراسة الأستاذ خلف الله في تأصيل التكوين التاريخي لبعض المفاهيم ، ثم أصّلنا

للدراسة منهجا ، واستحدثنا لها أسلوباً يلائمها ، فعسى أن يمكن لنا من تأصيل المفاهيم ووحدتها .

جوزيف مغيزل ما أود لفت النظر إليه هو بإيجاز :

١ ـ البلبلة التي تحيط بالمصطلحات موضوع بحثنا حتى هذا التاريخ . مثلاً ترجمت عبارة Peuple Libanais في الدستور اللبناني بـ« أمة لبنانية » . كما حاول بعض المفكرين الفصل بين مفهوم الأمة ومفهوم القومية في العصر الحديث ، مثال ذلك ما قاله كمال الحاج في دراساته بأن هنالك قوميات عربية ضمن الأمة العربية الواحدة . وكذلك القول بأمة سورية ، أمة مصرية ، مجلس الأمة الكويتي . . الخ .

٢ ـ تطور المدلولات التي تحملها المصطلحات ذاتها ، فكلمة أمة في القرآن كان لها معنى ، وكلمة أمة في كتب المفكرين العرب في العصر العباسي كان لها معنى ، وكلمة أمة منذ القرن التاسع عشر واليوم لها معان أخرى .

٣ ـ وإذا التفتنا إلى العصر الحديث نرى أن مفاهيم الأمة والقومية خاضعة لصراع المصالح بين الشعوب والأيديولوجيات . فيجري التأكيد على هذا المعنى أو ذاك حسب مصلحة هذه الدولة أو ذلك الشعب . مثلا في التعريف الستاليني للأمة صار التأكيد على العامل الاقتصادي فقيل أن الأمة تمر بمراحل ثلاث للوصول إلى المرحلة الاشتراكية حيث تزول الأمة ويحل محلها المجتمع الشيوعي الشامل . وفي التعريف الفرنسي أيام رينان وفوستل دوكولانج جرى التأكيد على إرادة العيش المشترك لكي يصل المفكرون إلى تبرير إعادة مقاطعة الزاس لورين إلى فرنسا . وفي التعريف الألماني جرى التوكيد مرة على العنصر الجغرافي ، على عامل الارض لتبرير ضم مقاطعتي الالزاس واللورين ، ومرة على اللغة لضم مناطق اخرى شرقية وجنوبية ، ومرة على العرف لتبرير قيام التفوق القومي الألماني . وفي إسرائيل صار التوكيد على الدين لتبرير جمع اليهود في أرض فلسطين . الخ . . فالمفاهيم في هذا المضمار خاضعة لمصالح الدول .

٤ ـ أما بالنسبة لنا نحن العرب فقد تأثر الفكر القومي ومفهوم الأمة والقومية بالمراحل التاريخية التي عشناها . ففي القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كانت الحركة القومية ردة فعل بوجه العثمانيين . وفي القرن العشرين أيام الاستعمار كان ردة فعل بوجه الاستعمار ، فأكد المغاربة العرب على عنصر الدين والمشارقة العرب على عنصر العروبة . أما اليوم ، وبعد أن نال العرب استقلالهم ، فإننا نفتش عن المفهوم الموحد للأمة والقومية . ومع تأثرنا بالمفهوم التاريخي العربي أننا متأثرون أيضاً بمفهوم الغرب الذي جاءنا منذ القرن التاسع عشر . وعلينا أن نحدد اليوم ما هي عناصر المفهوم التي تجمع والتي تساعد والتي تفرق .

وهذا البحث يصب في هذا الاتجاه ، أنه مسعى لمزيد من الوضوح في الرؤ ية ، لمزيد من التقارب والدقة في المدلولات التي نضعها في المصطلحات الواحدة .

الحبيب الجنحاني : الملاحظة الأولى يتحدث الدكتور محمد أحمد خلف الله عن مفهوم الأمة عند ابن خلدون فيقول في صفحة ، « ومن هنا كانت الأمة عنده بمعنى الجيل » . أعتقد أن ابن خلدون يتحدث عن الجيل ، أو الأجيال بالنسبة لعمر الدول ، ولكن هذه الأجيال تنتسب إلى أمة واحدة هي الأمة الاسلامية .

الملاحظة الثانية تتصل بعلاقة الدولة بالعصبية القبليّة . إن لهذه العلاقة أمثلة كثيرة في التاريخ العربي الاسلامي ، ولكنني أريد الاشارة هنا إلى أن التجربة التاريخية المغربية في العصر الاسلامي الوسيطي هي التي شغلت ابن خلدون ، ولفتت إنتباهه في تحليل ظاهرة إرتباط الدولة بالعصبية القبلية ، ومن أهم الجوانب في هذه الظاهرة التي حللها ابن خلدون بعمق هو ما يتصل بأهمية التحام العصبية القبلية بالدعوة الدينية في تاريخ الدول الاسلامية المغربية .

الملاحظة الثالثة يشير الباحث في آخر دراسته إلى أن ضعف الوعي القومي هو السبب في عدم تحقيق الهدف المنشود ، وهو يعني ـ فيما يبدو ـ الوحدة القومية . إنني من الذين يعطون أهمية كبرى للعوامل الداخلية ، ولكنني أعتقد أن ضعف الوعي القومي ليس وحده الذي عطّل تحقيق الهدف ، فلا بد من إعتبار العوامل الخارجية في نطاق الاستراتيجية الدولية ، وتبعية الوطن العربي اليوم سياسيا وإقتصاديا وتكنولوجيا ، وهذه التبعية هي أيضاً من أهم المعوقات لتحقيق الهدف .

منير شفيق : ثمة أربع ملحوظات مختصرة :

١ ـ تأكيد الدكتور خلف الله على رفض إتخاذ المصطلحات والمفاهيم الغربية معيارا مركزيا للقياس عليه تشكل بداية صحيحة ، ولكنه لم يتابع إتخاذ المصطلحات والمفاهيم العربية والاسلامية حتى نهايتها المنطقية . ولكن النقطة الأولى التي تحتاج إلى أن توضع على مستوى أكثر بروزاً هي النقطة المنهجية . وهنا يبرز السؤال : هل نضع المصطلحات والمفاهيم الغربية لكلمات مثل القومية والوطنية والدين والأمة ، والدولة معيارا أساسياً ومركزياً ، ثم ندور حوله في إجراء المقارنات ونخضع من أن مصطلحاتنا التراثية والتاريخية هي الأكثر تعبيراً وإنطباقاً على ظروف بلادنا بمختلف حالاتها . وهي التي تساعد على فهم تاريخ الأمة العربية وحاضرها وعلى وضع مشروعها المستقبلي .

٢ ـ لعل من الضروري أكثر التركيز على إستيعاب مفهوم الأمة الاسلامية كما يطرحه الاسلام ، أكثر من مناقشة الحالات التي يستخدم فيها تعبير الأمة . لأن مفهوم الأمة

الاسلامية شكل ، فيما شكل ، عاملا حاسماً في تكوين هذه الأمة العربية الممتدة من المحيط إلى الخليج . أي لو حمل الفتح العربي الاسلامي مفهوما آخر للأمة ، مثل المفهوم الروماني أو اليوناني القديم أو الأوروبي الحديث ، لجاءت النتائج مختلفة عما حدث على أرض الواقع التاريخي الذي أرتبط بالمفهوم الاسلامي للأمة ، ونتج عنه ما نراه الآن أمام أعيننا .

على أن التأكيد بأن إغلاق مفهوم الأمة ووضعها في موقع متميز على الأمم الأخرى له نتائج مختلفة عن النتائج التي حدثت على أرض الواقع عندما أقام عرب الجزيرة علاقتهم بشعوب المنطقة يوم فتحوها على أساس الاسلام ، دون أن يعني هذا أن التطبيق كان سليما دائما . ولكن من حيث الأساس كان هنالك الأساس الاسلامي لمفهوم الأمة . وهو الذي نسج علاقات من طراز خاص فيما بين الشعوب الاسلامية . وإن من إحدى سماته أنه يجعل مفهوم الأمة متحركا مفتوحا غير محصور في حدود جغرافية أو لونية أو لسانية أو وقفاً على انتساب إلى قوم محدد . ولعل تبني العرب هذا المفهوم يوم حملوا الاسلام ساعد على إتساع رقعة المناطق التي أصبحت عربية إلى جانب إسلامها ، كما ساعد على إنتشار الاسلام إلى مناطق أوسع من تلك الرقعة .

٣ ـ إن القول بأمة إسلامية لا يستتبع بالضرورة القول بوجود أمة مسيحية أو يهودية ، إلا إذا أفترض أن هنالك قانونا عاماً قد وضع لتحديد معنى الأمة على أساس الرابطة الدينية . ولكن حين يقول الاسلام بأمة إسلامية فإن الرد عليه لا يكون دقيقا حين يناقش فكرة هل الدين يشكل أمة . لأن عليه أن يناقش هل الاسلام يشكل أمة إسلامية . لأن مجرد طرح الاستنتاج أن القول بإمة إسلامية يستتبع وجود أمة مسيحية واحدة وأمة يهودية واحدة هو محاولة لمناقشة قانون تشكل الأمم ، وليس مناقشة الدعوة الاسلامية إلى تشكيل أمة واحدة تدخل فيها الأمم المختلفة بغض النظر عن لغاتها وأصولها وحدودها .

٤ ـ المفاهيم والمصطلحات تعكس رؤية شمولية ، أو هي جزء تابع لتلك الرؤية ، ومن ثم فإن الصراع أو الاختلاف في تحديد المفاهيم والمصطلحات هو صراع أو اختلاف بين الاتجاهات التي تحمل مشاريع كلية عقائدية ـ أيديولوجية ـ إجتماعية ـ حضارية ـ إقتصادية ـ سياسية الخ . ومن ثم لا يمكن أن توحد المفاهيم والمصطلحات إلا إذا وحدت الاتجاهات . وهذا ما لا يمكن أن يحدث . إن كل ما يمكن أن يحصل هو أن يوضح كل محاور مدلولة الدقيق لما يستخدم من مصطلحات ومفاهيم ليدور النقاش حول المدلول والمحتويات أكثر من الألفاظ بالرغم من أن الألفاظ في كثير من الأحيان لا تستخدم بريئة من المدلولات والمحتويات والمرامي .

إلياس مرقص : ١ ـ الكلمات ليست أشياء ، بل هي مفاهيم . الأسماء سمات ، صفات ، تعيّنات . أنا عربي ، أنا مسيحي ، أنا سوري ، أنا مدرّس الخ الخ . كل صفة

تخلق جماعة ، أو ، بلغة الرياضيات الحديثة ، مجموعة . والمجموعات التي أنتسب إليها عددها اللانهاية نظرياً ومبدئياً . المجموعات حرة نظرياً . التاريخ يجدد ، يقرر .

٢ ـ بلغة هيغل : المفاهيم أو المقولات هي مثل الواقع . فالواقع مثليّ ، نزوعيّ ، إمكانيّ ، تناقضيّ . وهذه هي تاريخية الواقع . إنه يذهب نحو مثال الأمة القومية أو يبتعد عنه ، كذلك مثال الدولة ، كذلك ، بالمقابل ، الجماعة الدينية ـ الطائفة .

٣ ـ إذ يبدو لي أن هناك ، من هذه الحيثية ، فرقا بين أمة عربية بالمعنى الحديث ، أو أمة تونسية ، أو أمة مصرية ، مغربية الخ ، من جهة . وأمة إسلامية (أو أمة مسيحية) من جهة ثانية . فالسلسلة الأولى أساسها الأقليم ـ الوطن .

ليست الثانية « القومية العربية الثقافية » (التي يتحدث عنها بعض الزملاء ببعض الحق) هي من النوع الثاني . وقضيتنا هي : هل نريد أم لا نريد المضي في إتجاه النوع الأول ؟ وهل ، بين جملة أمور ، هل ثمة مانع إسلامي يلجم هذا المضي ؟

٤ ـ كذلك Nation الفرنسية (مثل أمة من أم) هي أصلا من ولادة (Nascie اللاتينية) ، ثم تغير المعنى بتغير التاريخ وحاجاته . كذلك état (دولة) لم تنفرز إلا منذ قرنين ، لم يتبلور الثنائي مجتمع /و/ دولة ، واقعياً وفكرياً ولسنياً ، إلا في عصر حديث في أوروبا . قبل ذلك : كانت état هي دولة وهي طبقة وهي ولاية بالمعنيين ، بمعان عدة .

٥ ـ إن شروح وإيضاحات الزملاء جميعا التي أفادتني وعلمتني ، قد اقنعتني أكثر أيضاً مما كنت من قبل ، بجدلية لغة القرآن ، الجدلية العظيمة الفاتحة منطقياً وتاريخاً ، والتي ما زلنا بعيدين عن استيعابها وفهمها بأمانة . والسبب أننا ننطلق من بديهيات، بديهيات ربما خاطئة وباطلة وتستحق المراجعة بالمبدأ . مثلا « أمة إسلامية » ـ عظيم جداً لكن ما معنى « مسلم » في القرآن ؟ في أية علاقات ، معارضات ، تضادات ، هذه الكلمة موضوعة في القرآن ؟ . . . . كأننا نعتبر أن معناها القرآني هو معناها المتداول اليومي . وهو معنى أصنافيّ جامد وشيئيّ . في إعتقادي ، أن كلمات : مسلم ، نصارى ، آمناً ، أعراب ، الخ ، كلها جدلية ، بالتالي إشكالية . هنا مسؤولية البشر في المعرفة والعمل . كلاهما جهاد .

أياد القزاز : إن مصطلح الأمة في إعتقادي يعتمد على عدة أسس وقواعد ، ولكن أهمها الشعور بالانتماء إلى الأمة ، أي أن المسألة هي مسألة سيكولوجية . فإذا شعر شخص بأنه ينتمي إلى أمة معينة فهذا هو المهم ، وأغلب الظن أن معظم الذين يشعرون بالانتماء إلى أمة معينة يشتركون معا في اللغة والتراث التاريخي والمكان ، ولكن هذا لا يمنع من أن ينتمي إلى أمة أشخاص قد لا يتكلمون لغة هذه الأمة . وتجد ذلك خاصة عند أولئك الذين هاجروا إلى دولة أخرى ، ولكن لا يزالون يحتفظون إلى حد ما بروابطهم مع وطنهم

الأم . ونجد عادة أن بعض أولاد المهاجرين قد لا يفقهون لغة أبائهم ، ولكن مع ذلك يشعرون بالارتباط والانتماء النسبي أو الفعلي إلى وطنهم ، فيشاركون في الاحتفاظ ببعض تراث آبائهم عن طريق القيام بجمعيات وهيئات هدفها حفظ وتنمية الانتماء إلى وطن آبائهم .

محمد خلف الله : وقف الدكتور نصيف عند مسألتين . الأولى إن القوم إنما يعني بهم القبيلة ، وإن هذه التسمية جاءت من القيام للانتشار ، وليس من الثبات والاقامة في المكان . وهذا القول ليس صحيحا . فالقوم من الاقامة بالمكان . وإستثارة القوم إنما تكون بالذهاب إليهم في محل إقامتهم وإستثارتهم . إنهم لا يستثارون من الهواء ، وإنما من مكان ما . إما أن القوم يطلق على القبيلة ، فليس فيه أي إعتراض أو أختلاف على ما قلت لأني لم أحدد حجم الجماعة التي ترتبط بالمكان واللسان وتسمى قوما . فلتكن قبيلة أو عشيرة أو أمة أو أي حجم يكون . إن الذي يعنيني إنما هي الروابط بين الجماعة ، وليس حجم الجماعة . فمتى توفر المكان واللغة للجماعة مهما تصغر أو تكبر فإنها تصبح قوما .

أما المسألة الثانية فهي الأصل في كلمة أمة . أهي الأم التي تلد ، أو هي الأم بمعنى القصد أو القيادة . وأرى أن الأصل هو الأم التي تلد والتي توضع عند اللغويين بإزاء الأب . والأم مصدر الانسان بالولادة وجعل العرب كل ما كان مصدرا لأي شيء أما له . وأطلقت الأم على ما لم تلد الانسان وأرضعته فقط ، ومن هنا جاءت الأم بالرضاع . وجعلت الحاضرة أيضاً أما للضواحي من حولها ، ومن هنا قولهم عن مكة أم القرى .

ولما كانت الأم تقصد من ابنائها . وتقودهم ، جاء « أم » بمعنى قصد ، وأم بمعنى قاد . والأمة هي الجماعة يجمعها رباط ما ـ أي رباط . وأطلق القرآن الكريم كلمات الأمة على الجماعات البشرية والجماعات غير البشر من الدواب والطير . جاء فيه : وما من دابة في الأرض ، ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم .

الفصل الثاني

الإسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب

د. عبد العزيز الدوري

(١)

لقد نشأت في الحركة الإسلامية ، ظاهرتان بارزتان ، أولاهما انتشار الاسلام وثانيتهما ظاهرة التعريب وما رافقها من توسيع الحدود الجغرافية والبشرية للعرب .

ومع أن التلازم بين الظاهرتين واضح إبتداء ، إلا أن نطاقهما لم يكن واحدا ، بل صار لكل مجاله وأثره رغم إستمرار التداخل والارتباط .

قامت خلال القرون الثلاثة الأولى ثقافة عربية إسلامية ، كانت قلب الحضارة الإسلامية وتطورت هذه الحضارة واغتنت حيث إنتشر الإسلام ، بينما رسخت الثقافة العربية الإسلامية حيث سادت العربية . وقد يربط التعريب في دلالته بانتشار العربية ، ولكن سيادة العربية في ثقافة بعض الأقطار في فترات معينة (إيران) لم يفض إلى التعريب فيها بعد ، وقد يقرن التعريب بانتشار العرب واستقرارهم في بلاد إمتدوا إليها ، ولكن هذا الانتشار لم يرافقه تعريب بعض البلاد (الأندلس) . ولم يكن مفهوم التعريب واحدا ، فقد يعني إتخاذ العربية لغة التخاطب (والكتابة) ، وقد يتدرج إلى تمثل الثقافة العربية ، وقد يتجاوز ذلك ليتخطى حدود الانساب وليعني الدخول في إطار العرب .

كل هذا يشير إلى أن التعريب لم يكن ظاهرة أفقية تستند إلى انتشار العربية وحسب ، بل كان ظاهرة مركبة . . لقد أسهمت عوامل متعددة ، ثقافية واجتماعية واقتصادية ، إضافة إلى الأوضاع السياسية ، في عملية التعريب لتغطية إطاره ونطاقه .

إن دراسة التعريب تتطلب دراسة وتتبع عناصر عدة ، منها انتشار العرب والتمصير وصلة العرب بالأرض ، ومنها انتشار الإسلام وأثره في نشر العربية ، ومنها انتشار العربية وتكوين الثقافة العربية ، هذا مع ملاحظة إتجاهات الخلافة .

(٢)

لقد إجتمع العرب بالإسلام لأول مرة في إطار دولة واحدة تضم عرب الشمال وعرب الجنوب بتراثهم الحضاري ، وتجمع بين البدو والحضر في دعوة واحدة وحركة واحدة ، وأنهى بذلك حالة المجابهة والصراع بين البدو والحضر لفترة تناهز قرنين .

وحمل العرب الرسالة إلى الخارج . ولئن كون البدو عناصر قتالية فتية ، فإن القيادة والتوجيه والبناء كانت لعرب المدن .

واتخذ الإسلام موقفا سلبيا من البداوة ووجه إلى الاستقرار والحياة المدنية . وحث الإسلام على القراءة والتعليم واعتبرهما ضرورة للعقيدة الجديدة . وبذلت جهود واسعة منذ عصر الرسالة في التعليم ، وكانت بداية وضع الأساس للحياة الثقافية .

وكان من سياسة الخلافة ، تشجيع الهجرة من الجزيرة إلى الأمصار الجديدة ، واعتبرت الهجرة أساسا للانتماء الكلي للأمة ، كما اعتبرت العودة إلى البادية بعد الهجرة مكروهة . وهذا أدى إلى إنتشار العرب واستمرار تدفقهم من الجزيرة في صدر الإسلام خاصة . وكان ذلك وراء إنشاء عدد من المراكز والمدن العربية الجديدة .

(٣)

وحدت الحركة الإسلامية العرب في الجزيرة في دولة واحدة إثر حروب الردة ، وكانت الأمة في هذه الفترة إسلامية عربية ، إذ كان غير العرب فئة صغيرة بين الصحابة ، وكانت هذه الأمة قاعدة الانطلاق بالفتوح . وكان خروج العرب للفتوح طوعيا وبأعداد محدودة ، ولعل مجموع من شارك في فتوح العراق والشام ومصر لم يعد الستين ألفا . كان خروجهم تحت لواء الجهاد الذي أعلنته المدينة ، وقد يكون بينهم من اندفع وراء الكسب ، ولكن الواضح أن الإسلام أعطى العرب رسالة ، وأنه جمعهم بدوا وحضرا في قضية واحدة . . وتوالى خروج العرب إلى الأمصار بعد الفتح . وإذا كانت الهجرة واجبة زمن الرسول حتى فتح مكة ، فإنها أصبحت سياسة ثابتة للخلافة لتزايد الحاجة إلى المقاتلة نتيجة اتساع الجبهات ، وللرغبة في دفع القبائل إلى الاستقرار . وقصر التسجيل في الديوان (والعطاء) على من يخرج إلى الأمصار ، وأما من بقي في الجزيرة فليس له في العطاء نصيب (باستثناء المهاجرين والأنصار وأبنائهم في المدينة) . . . كرهت العودة إلى البادية وكأنها ضرب من الردة . قال الأحنف بن قيس اثر فتنة البصرة سنة ٦٤ . . . « أما خروجنا من المصر فإنا لا ندع مهاجرنا ومركزنا وفي الله علينا فنتعرب بعد الفتنة »[1] .

---

(١) البلاذري ، أنساب الأشراف ج ٤ ق ١ (القدس ١٩٧١) ص ١١٤ .

واتخذت الخلافة سياسة ثابتة من الأراضي في البلاد المفتوحة . فقد ترك جل الأراضي بأيدي أصحابها ، لم توزع بين المقاتلة ، كما أراد هؤلاء ، بل إعتبرتها الخلافة وقفا للأمة الإسلامية يصرف واردها على المقاتلة ونفقات الدولة الأخرى . وهناك أراض تعود للأسر الحاكمة السابقة والنبلاء ، وأراض لم يكن لها مالك أثناء الفتح ، وهذه إعتبرت صوافي ، تعود ملكيتها إبتداء للمقاتلة الفاتحين ، ثم صارت بعدئذ لبيت المال وللخليفة أن يتصرف فيها (بالاقطاع أو الاستغلال) حسب المصلحة . وتبقى الأرض الموات ، وكانت إبتداء مفتوحة لمن يستغلها بإذن الخليفة أو من يمثله . واعتبر أهالي البلاد المفتوحة (في العراق والشام ومصر) غير محاربين ، فلم يتعرض لهم أثناء الفتح ، بسبي أو إجلاء . يقول المدائني أن عمر بن الخطاب « رفع الرق عنهم حين وضع عليهم الخراج في رقابهم وجعلهم أكرة الأرض »[٢] . وكان لهم حق إستغلال الأراضي وبيعها وتوريثها ورهنها[٣] . وإذا اسلموا أعفوا عادة من الجزية إلا أنهم يستمرون على دفع الخراج عن الأرض .

واعتبر أهل البلاد المفتوحة أحرارا ، فساعد ذلك مع الظروف الاقتصادية والعامة على الهجرة إلى المدن . ولكن المفاهيم المحلية الموروثة التي تربط الفلاح بالأرض ، والحاجة إلى الفلاحين للزراعة ، جعلت الولاة يحدون من حركتهم ، حتى جاء عمر بن عبد العزيز وقرر أن لهم الحرية في ترك الأرض عند إسلامهم ، ولكن أرضهم ترجع إلى القرية ، وبغير ذلك تؤول إلى الدولة . وكانت الهجرة من الريف إلى المدن أمرا مألوفا ، وتوسعت في بعض الفترات ، وهي ظاهرة ساعدت على التعريب . وأنزل المقاتلة في جماعات في البلاد المفتوحة في مراكز خاصة بهم إما في مدن جديدة أنشئت لهم (دور الهجرة ـ كالبصرة والكوفة ـ والفسطاط والقيروان) أو في مراكز بجوار مدن رئيسية ، كما حصل في الشام وخراسان . وروعي في هذه المراكز توفر مراعي قريبة للماشية ، وقوعها على طرق المواصلات إلى الجزيرة ، وتوفر جو قريب من جو البادية . هذا إلى أن بعض هذه المراكز كانت قريبة من البوادي التي هي مسرح للقبائل (مثل بوادي الكوفة والبصرة التي تتجول فيها بكر بن وائل وتميم) ، وبذلك كانت هذه البوادي تغذي المراكز باستمرار بمجموعات جديدة من القبائل . وساعد على ذلك استمرار الصلات والروابط والمسؤوليات الاجتماعية بين القبائل في الأمصار وأصولها البدوية .

إستمرت حركة الفتح طيلة القرن الأول الهجري ، مع فترات توقف ، وهذا تطلب

---

(٢) البلاذري ، **فتوح البلدان** (ليدن : دي خويه ، ١٩٦٨) ص ٢٦٦ وبعدها ؛ أبو هلال العسكري ، **الأوائل** (دمشق ١٩٧٥) ج ١ ص ٢٤٥ ؛ الطبري (دي خويه) ٣٧٠ .

(٣) البلاذري ، **فتوح البلدان** ، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ ؛ أبو عبيد ، القاسم بن سلام ، **الأموال** (القاهرة : مطبعة حجازي ، ١٣٥٣ هـ) ٤ ج في ١ ، ص ٨٢ ، يحيى بن آدم ، ص ٤٥ ، ٥١ .

توجيه التنظيم والاقتصاد وجهة تخدم أغراض الجهاد . فلا ينتظر من المقاتلة أن يشتغلوا بالحرف أو بالفلاحة . بل كان الوضع يتطلب تجمعهم في المراكز وقلة اختلاطهم بالآخرين ، فلم يشجعوا على الإقامة في الريف كما يبدو من الآثار[٤] . وهذا الانفصال الذي أملته ضرورات عسكرية اجتماعية ، حفظ للمقاتلين هويتهم ، وساعد على تكوين وحدة بينهم ، ومكنهم من تكوين ثقافتهم كما أنه ساعد بالتالي على جذب الآخرين إلى مراكز المجموعات العربية في إطار الإسلام والعربية . وبقيت العشيرة (أو القبيلة) أساسا في تنظيم السكن وفي العلاقات الاجتماعية في الأمصار . ويلاحظ أنه إستقرت في كل مركز مجموعات من قبائل متعددة ، لأن المقاتلة الذين خرجوا للفتوح كانوا بهيئة مجموعات صغيرة ، وهذا يصدق على الجماعات التي هاجرت إلى الأمصار بعد الفتح ، علما بأن القادمين الجدد كانوا ينضمون إلى أقربائهم وعشائرهم . ولذا نجد جماعات من القبيلة الواحدة في أمصار مختلفة . وأدى الاستقرار إلى خلق ظروف جديدة ومصالح جديدة ، فلم يبق مجال لأن تتخذ عشائر القبيلة الكبيرة موقفا واحدا من الأمور العامة في الأمصار المختلفة ، بل صارت الروابط بين العشائر والقبائل في المصر الواحد (كالكوفة أو الفسطاط أو دمشق) تتجاوز الرابطة بين عشائر القبيلة الكبيرة الموزعة .

أدى الاستقرار في مركز واحد ، وتأثير الإسلام ، والاختلاط والمصاهرة بين قبائل المصر الواحد ، واشتراكهم في الغزوات ، ومشاركتهم جميعا في وارد البلاد التي يفتحونها إلى تكوين روابط مشتركة قوية . هذا إضافة إلى تكوين ملكيات في الأراضي التابعة للمصر لقبائله ، وبخاصة الأشراف ، مما أكد وحدة مصالحهم الاقتصادية . ويمكن أن يضاف إلى ذلك تكون لهجة مشتركة في التخاطب تتميز ببعض المفردات (وربما بعض الاستعمالات الخاصة) .

وقد اجتمعت في هذه الأمصار مجموعات قبلية من عرب الشمال وعرب الجنوب ، بين بدو وشبه قارين وحضر ،فأدى ذلك مع التطور الحضري إلى عملية توحيد بعيدة المدى وإلى نوع من التكامل الثقافي ، كان له أثره الكبير في تكوين الثقافة العربية وفي تركيز العربية .

وأدت هذه الأوضاع الجديدة إلى تطور مفهوم العصبية القبلية ، إذا صار يتمثل بالتنافس على السلطة بحرص قبائل كل مصر على مصالحها المشتركة وطموحها إلى دور أكبر في الحياة العامة . وظهر بالتدريج تكتل جديد في بعض الأمصار ، وهو التنافس بين عرب الشمال وعرب الجنوب على السلطة . ولكن يجب أن لا يبالغ في أهمية أو دور مثل هذه

---

(٤) في كتاب أبو عبد الله محمد بن منيع ابن سعد ، **الطبقات الكبرى** (سخاو وآخرون ٩ ج) ج ٧ ص ٢٩ : « سمعت أبي يقول نهاني رسول الله وسمعت رسول الله ﷺ ينهي عن التناءة ، فمن أقام ببلاد الخراج فقد تناءى وأنا أكره أن أقيم . » ؛ وجاء في اللسان : « من تناءى في أرض العجم فعمل نيروزهم ومهرجانهم حشر معهم . » **لسان العرب** ، مادة تنأ » .

التكتلات ، إذ لم يكن هناك موقف موحد لأي من المجموعتين ، كما أنه لم يكن عاما أو لفترات طويلة ، ولم تظهر خطورته إلا في خراسان بنهاية الربع الأول للقرن الثاني للهجرة . ومع ذلك فإن قبائل خراسان كانت تشعر بالخطر المشترك على الحدود الشرقية وتتمسك برابطة الإسلام في وجه الشرك ، ولم تشتعل الفتنة إلا نتيجة التنافس الحاد بين الزعامات القبلية على السلطة وإستغلال الدعوة العباسية لذلك . هذا وقد يجد الباحث عوامل حضارية واقتصادية وراء جوانب من هذا الخلاف .

بعد هذا فإن حمل العرب لراية الإسلام إبتداء وتكوين دولة تتمثل سلطتها بالعرب ، ثم نشأة الثقافة العربية الإسلامية ـ كل هذا أوجد لدى القبائل إحساسا بدور تاريخي وإعتزازاً بالانتساب للعرب ، وشعورا بالتفوق على الشعوب الأخرى . وربما كانت قلة عددهم ابتداء بالقياس لمجموع الشعوب في بلاد الخلافة ، عاملا في تأكيد الشعور بالرابطة وبالاستعلاء . وكانت القبائل تعتز بأنسابها وتحرص عليها ، وترى صراحة النسب أساس الانتماء الكلي للعرب . وهي نظرة تنطوي على المحافظة وتحد من مجال التعريب الواسع . وكانت اللغة العربية مقياسا آخر للإنتماء للعرب ، لكن ذلك فهم في البيئات القبلية بأنه الفصاحة وسلامة اللغة طبعا أو سليقة لا بالتعلم ، وهي نظرة لا تخلو من سلبية بالنسبة للعربية .

وخرج العرب من الجزيرة بلغة متطورة وبشعر رائع ، إضافة إلى بعض التراث الثقافي لعرب الجنوب . وكانت للقبائل لغاتها إبتداء ، ولكن تجمعها في المراكز أدى إلى ظهور لغة مشتركة في التداول ، عززها جمع القرآن[٥] .

والعربية، لغة أولا ، وثقافة بعدئذ ، تتجه نحو التوسع وتتجاوز النظرة القبلية . لقد أكسب التنزيل العربية حرمة ووسع آفاقها بالإسلام وساعد على إنتشارها . وأشار القرآن إلى العربية في أكثر من موضع ، وصارت العربية أساسا للهوية العربية ، فالناس عرب أو عجم بلغتهم . وبينما كان على العربية أن تواجه النظرة القبلية المحدودة قبل أن تحقق لها قاعدة ثقافية عريضة ، كان الإسلام يتوسع باستمرار ويكسب العربية قاعدة أرحب ومجالا حيويا نشطا . قال الحجاج لأهل الكوفة : « لا يؤمكم إلا عربي » ، فوثب البعض بالقارىء يحيى بن وثاب ، وهو مولى كان يؤم في الصلاة ليمنعوه من ذلك ، فأنبهم الحجاج قائلا : « ويحكم إنما قلت عربي اللسان »[٦] . وكان دخول الإسلام يعني تعلم العربية ، وفتح المجال للمشاركة في الثقافة العربية . كما فعل الكثير من الموالي . ويقابل ذلك الشعور لدى جماعات

---

(٥) يقول الجاحظ « وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب ولذلك تجد الاختلاف في ألفاظ أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر . » أبو عثمان عبد الرحمن بن بحر الجاحظ ، البيان والتبيين ، تحقيق عبد السلام هارون ، (القاهرة : مكتبة الخانجي ، ١٩٦٠) ج ١ ص ١٨ .

(٦) البلاذري ، الأنساب (مخطوط) ق ٢ ص ١٢٣٥ .

من العجم أن دخول الإسلام يعني الانتماء إلى العرب ، وتكاد العربية أن تكون مرادفة للإسلام في الفترة الأولى[٧] ، فلما سأل أبو جعفر المنصور مولى لهشام بن عبد الملك (١٣٢ هـ) عن هويته قال : « إن كانت العربية لسانا فقد نطقنا بها ، وإن كانت دينا فقد دخلنا فيه »[٨] .

(٤)

إنتشر الإسلام طوعا بين شعوب الخلافة فأوجد مجالا لانتشار العربية . وعزز ذلك نظام الولاء . ففي بيئة قبلية تتمسك بمفاهيم النسب ، كان على غير العربي الذي يسلم أن يرتبط بشخص أو بجماعة ليجد مكانا في المجتمع . وترجع جذور الولاء إلى الجزيرة العربية قبل الإسلام . وكان الولاء بين عرب الشمال يحصل بالعتق أو الحلف أو الحماية[٩] . ويمكن لجماعات أن ترتبط بقبائل قوية بالحلف[١٠] ، وقد يدخلون في نسبهم بمرور الزمن وتناسي الأصول .

وعرفت اليمن نوعا من الولاء يتصل بالفلاحة والأرض . فلكل قبيلة أرضها (وتسمى شعبا) . وتحتاج عادة إلى الاستعانة بجماعات خارجية لاستغلال الأرض ، وهذه ترتبط بها وتعمل لقاء جزء من الحاصل . وقد تكون هناك جماعات أدنى منها تتمتع بحمايتها وتعمل في الأرض[١١] ، وقد يكون أثر مثل هذا الارتباط أقوى في الفترة الاسلامية في مراكز الاستقرار القبلي .

هذا الولاء / الحلف ينطوي على منافع متبادلة ، ولكنه لا يعني عادة المساواة في المنزلة .

إستمرت مفاهيم الولاء في صدر الإسلام . فعندما أنشأ عمر بن الخطاب الديوان ، وضع القبيلة / العشيرة ومواليها في سجل واحد ، وجعل لهم نفس العطاء[١٢] .

وفي الكوفة والبصرة تحالفت كتائب فارسية حمراء ديلم ، الأساورة ـ مع عشائر من تيم . ولما انتقل بنو العم من الأهواز إلى البصرة حالفوا بني تميم .

---

(٧) أنظر تاريخ الطبري ، س ٢ ، ص ١٥٠٥ ـ ١٥٠٦
(٨) البلاذري ، **الأنساب** (مخطوط) ق ٢ ، ص ٧٥٠ .
(٩) أنظر : البلاذري ، **الأنساب** ، ج ١ ص ١٥٧ ، ١٨١ عن وضع المستضعفين في مكة .
(١٠) أبو عبيدة **النقائض بين جرير والفرزدق** (ليدن : بريل ، ١٩٠٧) تحقيق بيفان ، ج ٣ ص ٤٢٤ ؛ البلاذري ، **أنساب الأشراف** ، ج ١ ، ص ١٥٧ ، ١٨٩ ، ١٩٢ .
(١١) Rychmans, **Arabie meridionale,** pp.67, 71, 72.
(١٢) أنظر : البلاذري ، ص ١٩٢ ـ ١٩٣ .

وكانت الجماعات الأولى من الموالي أرقاء أعتقوا وارتبطوا بمواليهم ، وهم كثيرون في مراكز الأمصار كالكوفة . ولكن أعداد الموالي تضخمت بعدئذ بانتشار الاسلام بين أحرار إنتقلوا إلى المراكز العربية . ويلاحظ أن عمر بن الخطاب أوقف سبي العرب ، وحاول وقف إسترقاقهم وعتق الأرقاء منهم . لذا صارت كلمة الموالي تشير إلى المسلمين من غير العرب ، بينما استعملت كلمة « حليف » للإشارة إلى العرب .

وإستمرت مفاهيم الولاء وإتسع نطاقه في العصر الأموي . ويذكر أن عمر بن عبد العزيز صنف الموالي إلى موالي عقد (اتفاق) وموالي عتاقة (أو عتق) وموالي رحم[١٣] .

وكان الموالي يتعلمون العربية ، لغة القرآن ، وبعضهم يتابع دراستها ويتقنها ، وخاصة من يشتغل بالعلوم الإسلامية وبعلوم العربية . وقد اعتبر الحجاج المولى القارىء عربيا[١٤] وينتظر أن يرافق تعلم اللغة التأثر بالبيئة العربية . ويقال عن المولى الذي يحسن العربية (تعرب) و(إستعرب)[١٥] ، ويشار إلى هؤلاء الموالي بـ « المستعربة » و« المتعربين »[١٦] .

ويلاحظ أن تعبير « المستعربة » أطلق على القبائل العربية الموجودة في الشام قبل الفتح كما أطلق على العجم « الذين دخلوا في العربية فتكلموا بلسانهم وحكوا بلغاتهم وليسوا بصرحاء فيهم »[١٧] . وهذا يعني تأثر المستعربة بالسجايا العربية إضافة إلى تعلم اللغة .

لقد ساعد الولاء على انتشار العربية وعلى توسع التعريب . ومع أن رابطة الولاء لا تساوي رابطة النسب تماما ، فإنه أدى في بعض الأحيان إلى الاندماج في الجماعة العربية كما يبدو من بعض الاشارات ، ومن الاختلاف في نسبة بعض الأشخاص إلى العرب أو إلى الموالي[١٨] . وهذه الظاهرة المحدودة توسعت بعد القرن الأول للهجرة وصارت مألوفة . كان الولاء يحمل معنى الإسلام والعربية في آن واحد[١٩] لذا كان الأعاجم يرون أن من دخل الإسلام صار عربيا[٢٠] .

---

(١٣) البلاذري ، **الأنساب** ، (مخطوط) ق ٢ ص ١٤٧ .

(١٤) المصدر نفسه ، ص ٧٥٠ .

(١٥) في كتاب أبو الفرج الأصفهاني ، **الأغاني** ، (القاهرة : دار الكتب المصرية ، ١٩٢٧ - ١٩٦١) ج ١٣ ص ١٧ : « متى تعربت وكنت امرء » . . . وفي ج ١٤ ص ٢٨٨ يقول زياد الأعجم عن الأزد :

إختنق القوم بعدما هرموا   واستعربوا ضلة وهم عجم

(١٦) يقول عمار الكلبي : ماذا لقينا من المستعربين ومن قياس نحوهم هذا الذي ابتدعوا .

(١٧) أنظر : **لسان العرب** . مادة « عرب » .

(١٨) أنظر مثلاً : النقاش حول نسب إبراهيم النخعي في كتاب محمد بن يزيد المبرد ، **الكامل** (القاهرة : مطبعة نهضة مصر ، ١٩٥٦) ، ٣ ج ، ج ٣ ص ١١٨٤ .

(١٩) أنظر : البلاذري ، **الأنساب** ، (مخطوط) . ق ١ ، ص ٥٩٩ .

(٢٠) الطبري ، س ٥ ، ص ١٥٠٥ - ١٥٠٦ .

ولم يكن الموالي طبقة واحدة أو مجموعة أثنولوجية واحدة ، بل كانوا من مختلف شعوب الخلافة ، وبينهم الحرفيون والفلاحون (النازحون إلى المدن) والتجار والمشتغلون بالعلوم الإسلامية والعربية ، ويفترض أن تتأثر النظرة إليهم بمهنهم وإمكانياتهم المالية .

وكان أسرع الموالي إلى إتقان العربية وإلى المساهمة في الحياة العامة ، ثقافية وغيرها ، هم الموالي الذين ارتبطوا بشخصيات ، سواء أكانوا موالي عتق أو موالي رحم . وكان جل من شارك في الدراسات الإسلامية في القرن الأول من هؤلاء أو من أبنائهم ، ولكن هذا لا ينفي مشاركة الآخرين[٢١] .

ويبدو أن مجموعات من الموالي كانت مسجلة في ديوان الجند وخاصة في الشام . كما يبدو أن الموالي اندمجوا في الحياة العربية ، فقد كانت هناك إلتزامات متبادلة بين القبائل ومواليها ، منها مشاركتهم لها في الغزوات والحروب إضافة إلى التزامات أخرى[٢٢] ، مقابل الحماية وفوائد أخرى[٢٣] . وهذه الالتزامات توضح كثرة مشاركة الموالي في الثورات التي قامت بها القبائل العراقية مثل ثورة ابن الأشعث .

وقد انضمت جماعات من الموالي إلى الأحزاب ، وحتى في هذه الحالة يغلب عليهم الإنضمام مع مواليهم[٢٤] . ولكننا لا نرى حركة خاصة بالموالي في العصر الأموي ، بل إن الأحزاب العربية هي التي نادت ببعض المبادىء الاجتماعية التي تعنيهم .

ولكن القبلية بقيت تؤكد النسب وتجعله سببا للاستعلاء ، بل لتمييز العرب الصرحاء عن الآخرين من العرب . ولذا كانت القبائل في حرصها على أنسابها تنكر الأصهار إلى الموالي ، وترد إشارات إلى مواقف فردية ترفض ذلك ، وهذا لا يتمشى والروح العربية التي تجلت بالإسلام . ولذا ترد إشارات أكثر إلى إصهار العرب للموالي ، بل أن ذلك صار مألوفا في الثلث الأخير من القرن الأول الهجري[٢٥] . وبلغت هذه الظاهرة في الكوفة درجة جعلت أميرها عبد الحميد بن عبد الرحمن يشكو ذلك إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز ، ويقول « إني

---

(٢١) أنظر خليفة بن خياط ، التاريخ ص ٣٣٨ عن كتاب **الدواوين** : البلاذري ، **الأنساب** ، ج ٤ ، ق ٢ ، ص ١٣٢ والمخطوط ق ٢ ، ص ٧٥٠ - ٧٥١ ، الطبري ، س ٢ ، ص ١٨٥٤ ، ١٨٥٥

(٢٢) أنظر : ابن حبيب ، المحبر ، ص ٣٤٢ ، ٣٤٦ ، ابن عبد ربه ، **العقد الفريد** ، وعليهم نصرة مواليهم عند الحاجة . » ج ٢ ، ص ١٢٥ ، ابن سعد ، **الطبقات الكبرى** ، « وقد يحاربون بدلاً عن مواليهم . » ج ٦ ، ص ١٨٣

(٢٣) الشيباني ، ص ١٠٠ - ١٠١ ، المدونه ق ٣ ، ص ٨١ .

(٢٤) أنظر : الطبري ، س ٢ ، ص ٦٤٩ - ٦٥٠ .

(٢٥) أنظر : المبرد ، **الكامل** ، ص ٤١٦ - ٤١٧ ، ابن عبد ربه ، **العقد الفريد** ، ج ٣ ، ص ٢٣١ - ٢٣٢ .

وجدت الموالي يتزوجون إلى العرب والعرب إلى الموالي » ، فلاحظ الخليفة أن الطمع من جانب بعض العرب والبطر من الموالي وراء ذلك ، وقال « ولا أحرم حلالا ولا أحل حراما »(٢٦) . ومع ذلك فإن مفاهيم النسب بقيت مؤثرة في صدر الإسلام . وإذا كان الموالي إتخذوا نسب القبيلة التي إرتبطوا بها ، وهو الشيء المعتاد ، فإن التمييز بين الصريح وغيره بقي مألوفا آنذاك(٢٧) .

وقد تمثلت الروح العربية بأسمى معطياتها في الإسلام الذي جعل اللغة سمة العرب ، واعتبر الأنساب سببا للتعارف ولتحديد بعض المسؤوليات . وكان منتظرا أن ترسخ المفاهيم الإسلامية بمرور الزمن ويتسع أثرها ، وهذا مع التطور الثقافي والحضري يقضي إلى تخفيف أثر المفاهيم القبلية وإلى توسع التعريب بصورة تتخطى مفاهيم النسب . يقول الجاحظ : « وإذا كان المولى منقولا إلى العرب في أكثر المعاني ، ومجعولا منهم في عامة الأسباب ، لم يكن ذلك بأعجب ممن جعل الخال والدا والحليف من الصميم » . ويلاحظ أن ظاهرة الولاء تضاءلت بعد العصر الأموي ، ولكن التعريب إتسع وازداد قوة ، حتى صارت اللغة والثقافة والسجايا أساس العروبة(٢٨) .

وكان لسياسة التعريب التي إتخذها الأمويون والتي رسمها عبد الملك بن مروان ، واحتاجت قرابة نصف قرن لتمامها ، أثرها البالغ في نشر العربية . شملت هذه السياسة تعريب النقد وإصلاحه ، وكان لذلك أثره في استقلال الخلافة اقتصاديا ، وفي ارتفاع شأن الدينار العربي ليصبح بعدئذ عملة دولية في الشرق والغرب . ويهم هنا تعريب الدواوين المالية التي كانت تستعمل الفهلوية في المشرق واليونانية في مصر والمغرب لتحل العربية محلها . ويعني تعريب الدواوين إغناء العربية ، كما يعني حاجة العاملين في دواوين الدولة لاتقان العربية ، أو تعريبهم . لقد أكد هذا مجال العربية لتصبح لغة الثقافة والحضارة بصورة شاملة وللجميع في بلاد الخلافة ، وتوسيع نطاق التعريب في المدن .

وقد بدأ دور الكتاب في الثقافة في أواخر العصر الأموي ، ثم صار لهم دور كبير في الحياة الثقافية (والعامة) في العصر العباسي . ويلاحظ أن بعض هؤلاء الكتاب لم ينفصلوا عن جذورهم الثقافية ، بل حرصوا على نقل التراث الفارسي إلى العربية ، وحرصوا على تأكيد هذا التراث في ثقافتهم على طبع الادارة به ، بل أن بعضهم اندفع إلى التقليل من شأن الدراسات العربية الإسلامية وإلى محاولة رفع شأن التراث الفارسي .

---

(٢٦) البلاذري : **الأنساب** (مخطوط) ق ٢ ، ص ١٢٩ .

(٢٧) ابن سعد ، **الطبقات الكبرى** ، ج ٦ ، ص ١٩٨ ، المبرد ، **الكامل** ، ص ٤٣٩ .

(٢٨) أنظر : الجاحظ ، **رسائل الجاحظ** ، تحقيق عبد السلام هارون ، (القاهرة : ١٩٦٤ ، ج ٢) ، ج ١ ، ص ١٢ - ١٣ - ٣١ - ٣٤ .

ولا يخفى أن الكتاب ساهموا في إغناء الثقافة العربية بتشجيع النقل من الفارسية إلى العربية . كما أنهم باتجاههم إلى التقليل من شأن الثقافة العربية الإسلامية أثاروا رد فعل أدى إلى توسيع العناية بالدراسات العربية الإسلامية وإلى العودة إلى تراث العربية ، وتأكيد اتصال الثقافة العربية عبر التاريخ . وهكذا نرى تأليف مجموعات من الشعر العربي إبتداء بالعصر الجاهلي ، كما في دواوين الحماسة وفي المفضليات للضبي . وتمثل الاتجاه أيضا في توسيع الدراسات اللغوية ، وفي محاولات لوضع مؤلفات موجزة نسبيا وشبه موسوعية تعرف بالثقافة العربية الإسلامية وبالتاريخ العربي الإسلامي ، مثل كتاب المعارف لابن قتيبة ، أريد بها التيسير لمن يحتاجها من الكتاب وغيرهم .

وهكذا يلاحظ أن الجانب السلبي من نشاط الكتاب أدى إلى تعزيز العربية ، وإلى إغناء الثقافة العربية الإسلامية التي اجتازت التحدي ، وهي أشد رسوخا وأرحب أفقا ، خاصة وأنها أخذت خير ما في التراث المنقول بعد أن تمثلته وطبعته بطابع العربية .

(٥)

وكان لانتشار العرب وصلتهم بالأرض دور كبير في نشر العربية والتعريب . كانت القبائل الرحالة تضغط باستمرار على السهول الشمالية المجاورة للجزيرة العربية ، وقد تغلغل بعضها في الجزيرة الفراتية منذ فترة قبل الميلاد وتزايدت أعدادها ، وخاصة ربيعة وتنوخ ، وإستمر بعضها بدويا يعيش على الرعي ، بينما استقر البعض الآخر في القرى . وهناك قبائل أخرى على الفرات الأوسط والأسفل مثل أياد وتغلب ، بينما كانت مجموعة قبلية ، في الغالب يمانية ، في الحيرة (تنوخ والعباد والأحلاف) . وما جاء القرن السابع الميلادي حتى كانت الأراضي على الفرات الأوسط والأسفل ، وفي أجزاء من الجزيرة الفراتية ، قد تعربت بصورة واسعة ، ووجدت بكر بن وائل وتميم بوفرة في البوادي بين الأنبار والخليج وانتشرت بعد الفتوح[٢٩] . وفي الشام تغلغلت القبائل العربية بشكل أوسع وأكثف قبل الإسلام ، وكانوا في عامتهم يمانية . وقد إنتشروا في المناطق المحاذية لبادية الشام ، وعلى شكل قوس يمتد من جنوبي سورية باتجاه الشرق والشمال الشرقي للبلاد ، فكانت غسان في منطقتي دمشق وحوران ، وقضاعة في البلقاء وإلى الجنوب الشرقي من الأردن ، وتنوخ وطي وسليح بجوار

---

(٢٩) تاريخ الطبري ، س ١ ص ٨٢١ - ٨٢٢ ، ٨٢٧ ، ٢٥٠٥ ؛ البلاذري ، فتوح البلدان ، ص ٢٤٨ - ٢٤٩ ، ١٧٧ ، ١٨٢ ؛ أبو عبيد الله بن عبد العزيز البكري ، معجم ما استعجم (القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٤٥ - ١٩٥١) ، ٤ ج . ق ١ ص ٢٣ - ٢٤ ، ٥٢ - ٥٣ ، ٦٩ - ٧٠ ، ٨٥ - ٨٦ ؛

Dilleman, **Haute Mesopotamie,** pp.34- 38, 88- 89.

حلب وقنسرين ، ولخم وجذام بفلسطين ، بينما كانت كلب في تدمر والبادية جنوب شرقي سورية[٣٠] .

ورفعت الفتوح الحواجز أمام حركة القبائل إلى السهول الخصبة ، وشجعت الخلافة الهجرة إلى الأمصار ، وهي هجرة باتجاه واحد إذ تكره بعدها العودة إلى البادية ، فلا تعرب بعد الهجرة . وجاءت مجموعات قبلية جديدة بالفتوح وبصورة أوسع بعدها . ففي العراق كانت الكوفة والبصرة أبواب البادية إلى السهول ، فاستقرت في البصرة أربع مجموعات قبلية كبرى : تميم ، وبكر بن وائل ، وعبد القيس ، وربيعة ، ونزلت الكوفة عند إنشائها مجموعات من قبائل وعشائر عديدة (تجاوزت ١٥ مجموعة) . وبتوالي الهجرة كانت قبائل الكوفة الأساسية في منتصف القرن الأول للهجرة همدان ومذحج (جنوبية) وتميم وأسد وربيعة (شمالية) . ويمكن ملاحظة إستمرار الهجرة بعد الفتوح من إزدياد عدد المقاتلة في الديوان في البصرة من ١٠,٠٠٠ إلى ٩٠,٠٠٠ وفي الكوفة من ٢٠,٠٠٠ إلى ٦٠,٠٠٠ في أواسط القرن الأول الهجري[٣١] .

وجاءت مجموعات من تميم وبكر واليمن (خولان ، همدان ، الأزد) إلى الموصل في خلافة عمر بن الخطاب ، ووردت قبائل أخرى إلى سنجار ورأس العين ، وقدمت مجموعات من قيس وأسد إلى الجزيرة الفراتية ، وتوالت الهجرة إلى الجزيرة الفراتية وأدت إلى تكوين ديار مضر وديار ربيعة[٣٢] . وجاءت قبائل جديدة إلى الشام في الفتح وبعده ، جلها يمانية . وقسمت الشام إلى أربعة أجناد ثم خمسة (وهي قنسرين وحمص ودمشق والأردن وفلسطين) وهي تقسيمات إدارية إستندت إلى ظروف الفتح ، ولعلها تأثرت بتوزيع القبائل . وفي صدر الإسلام كان اليمانية أغلبية في الشام ، بينما كانت قيس الأكثرية في الجزيرة . وكانت القبيلة الواحدة موزعة بين جندين وأكثر ، وينتظر أن تكون قبيلة ما أكثر من غيرها في أحد الأجناد (مثل تغلب وتنوخ في قنسرين وقيس في ترتيسيا ، وغسان وقضاعة في دمشق ، وقضاعة

---

(٣٠) عبد العزيز الدوري ، **العرب والأرض في بلاد الشام** ، كتاب مؤتمر بلاد الشام (الأول : دمشق ١٩٧٤) ، ص ٢٥ وما بعدها .

(٣١) البلاذري ، **الأنساب** (مخطوط) ، ق ٢ ص ٢٠٥ - ٢٠٦ ، ج ٤ (٢) ، ص ١٧٦ ، ٥٢٢ وج ٤ (١) ص ١٩٠ ؛ البلاذري ، **فتوح البلدان** ، ص ٢٧٦ - ٢٧٧ ، ٣٥٠ ؛ الطبري ، س ١ ص ١٨٠٤ ، ٣٤٥٥ ، ٢٤٩٥ ، ٣١٧٤ ، ٢٣٧٠ - ٢٣٧١ ، وس ٢ ص ١٣١ ، ٤٣٣ - ٤٣٤ ، ٧٢٦ ؛ صالح أحمد العلي ، **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري** ، طبعة ثانية (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٩) ص ٣١٧ وما بعدها .

(٣٢) البلاذري ، **فتوح البلدان** ، ص ٣٣٤ ، ١٧٧ - ١٧٨ ؛ الأزدي ، **تاريخ الموصل** ، ج ٢ ، ص ١٨٣ ، ٣١٣ - ٣١٥ ، و٣٣٢ - ٣٣٣ ؛ ياقوت الرومي ، **معجم البلدان** (تحقيق سخاو) ج ٤ ص ٢٩١ - ٢٩٢ ؛ أبو محمد الحسن بن أحمد الهمذاني ، **صفة جزيرة العرب** ، تحقيق القاضي إسماعيل الأكوع (الرياض : دار اليمامة ، ١٩٧٤) ، ص ٢٧٥ - ٢٧٦ .

وكلب ومذحج في الأردن ولخم وجذام في فلسطين)[٣٣] . وتبقى الصفة العامة هي إختلاط القبائل في الأجناد .

وفي الشام أعطيت القبائل أراضي قرب مراكز الأجناد ، وخاصة في دمشق وحمص ، وفي أماكن استراتيجية في الشمال (على نهر العاصي) وفي المناطق الساحلية ، وكانت هذه الأراضي عادة خالية أو من الموات . وفي العراق والشام أعطي أشراف القبائل وشخصيات من المدن (خاصة قريش وأهل الطائف) إقطاعات من الأراضي الخصبة (الصوافي) ومن الموات . وكانت الأوضاع الجديدة توفر مجالات للكسب والاثراء ، إستغلها أهل المدن وعلى رأسهم القرشيون ، وكان ذلك في مجال التجارة (تموين الجيوش ، بيع الغنائم ، وبيع الواردات النوعية من الضرائب) ، وفي شراء الأراضي وبيعها . وفي الكوفة والبصرة والشام أفاد الأشراف من الإقطاعات ومن تجفيف المستنقعات وإحياء الموات ، إضافة إلى الشراء ، لامتلاك الأراضي .

وظهرت الضياع والملكيات الكبيرة زمن الأمويين ، وكانت بالدرجة الأولى من الأقطاعات وإحياء الأرض الموات . بدا إقطاع الأرض من أيام الرسول ومن أراضي خالية ، وإستمر زمن الراشدين من أراضي الصوافي إبتداء ، كما في منطقة الكوفة . أما زمن الأمويين فاستمر الأقطاع من الصوافي ، ولكنه كان في الأغلب من الأرض المتروكة والموات ، وهكذا شقت الفنوات وعمرت الضياع في منطقة البصرة .

ولعل إحياء الموات كان مباحا في البدء ، ولكن الإقبال على الأرض جعل الدولة تشرف على الاحياء وعلى منح الأرض الموات وعلى تحديد فترة للاحياء .

وكان الشراء سبيلا للملكية ، وبلغ الضغط على الأراضي حدا جعل المروانيين الأول يسمحون بشراء أرض الخراج . حتى جاء عمر بن عبد العزيز وحاول إيقاف التيار بمنع ذلك ، ولكن المنع لم يفلح كليا ، حتى فرض الخراج على الأرض الخراجية بصرف النظر عن دين المالك وهويته .

وأدى الإقبال على الأرض إلى ظهور الملكيات الكبيرة (في السواد والشام والجزيرة وإلى قيام أرستقراطية ملاكة . وكان الأشراف والأمراء في طليعة الملاكين الجدد . أما عامة القبائل فلم يكن لهم الإدراك الكافي أو المال اللازم لاستغلال الأرض .

وكان الملاكون العرب يقيمون في المدن ويستخدمون وكلاء لإدارة ضياعهم وللاشراف على الزراعة . ومن مسؤولية الوكلاء جلب الفلاحين لزرع الأرض وتشغيل فلاحين من قرى

---

(٣٣) الدوري ، العرب والأرض في بلاد الشام ، ص ٢٥ ، ٢٧ .

مجاورة ويسر ذلك أن حركة الفتوح أدت إلى ضرب الاقطاع القديم وتيسير حركة الفلاحين حسب مجالات العمل . وقد أدى نشاط الملاكين العرب إلى خلخلة المجتمعات القروية وإلى تعريضها للمؤثرات الخارجية ، وخاصة لانتشار العربية .

وكانت مراكز الأمصار (أو المراكز العربية) هي الأسواق الرئيسية للقرى القريبة وللريف وهذا يعني أن العربية هي لغة الأسواق الرئيسية ، وإليها يقدم الفلاحون لبيع إنتاجهم وحاصلاتهم ولشراء حاجاتهم فيتعرضون بذلك للتعريب . كما نشأت في جو التعايش الذي أحدثه الإسلام بين البدو والزراع ، صلات بين القرى والقبائل في البوادي المجاورة ، أدت إلى انتشار العربية بصورة تدريجية ومتزايدة في الأرياف[٣٤] .

وكان الصناع وأهل الحرف ، وهم عادة من غير العرب ، يقدمون إلى الأمصار ويقومون بحاجاتهم ويكونون ، مع الفلاحين النازحين ، عامة المدن . وينتظر أن يتعلم هؤلاء العربية لغة المقاتلة . وكان العرب القادمون من الجزيرة يسجلون جميعا في البدء في ديوان الجند ، وتخصص لهم الأعطيات (رواتب نقدية) والأرزاق (مخصصات عينية) ، ومخصصات أخرى . وكان منتظرا بمرور الزمن أن تحدد أعداد المقاتلة في المراكز المختلفة ، وهذا ما حصل في فترة مبكرة أيام المروانيين. فاقتصر التسجيل في الديوان على الابن الأكبر ، وعلى أعداد محدودة من القادمين الجدد ، حسب الحاجة والظروف . وهذا يعني ، مع استمرار الهجرة من الجزيرة ، أن أعدادا متزايدة من العرب تبقى خارج الديوان وبدون عطاء ، فكان عليهم أن يبحثوا عن وسائل أخرى للعيش في التجارة أو الزراعة أو المهن[٣٥] ـ. بل أن بعض الأعراب الآتين إلى المدن ، مثل البصرة ، صاروا في عداد الفقراء (أو المساكين) والضعفاء الذين يعيشون على أطرافها . وكانت أعداد هؤلاء تتزايد بالبدو الذين ينزحون في أعوام الجفاف ، وبالقرويين الذين يهجرون الريف إلى المدن نتيجة الظروف الصعبة أحيانا في القرى . وهذه الجماعات كانت تختلط وتتحرك بحرية بين غير العرب ، وبذلك ساهمت بنشاط في توسيع التعريب[٣٦] .

ولم ينقطع العرب ، خاصة عرب المدن عن التجارة في صدر الإسلام ، ولكن إنشغالهم بالفتوح والإدارة حد من نشاطهم ، وكان البعض يستعين بالموالي ، وحتى العبيد ، في التجارة . ومع أن أكثر النشاط التجاري كان بين الموالي ، إلا أنه بدت بوادر ظهور فئة من

---

(٣٤) أنظر مثلاً : المبرد ، **الكامل** ج ١ ص ٤٣٩ - ٤٤٠ .

(٣٥) أنظر : المبرد ، **الكامل** ج ٣ ص ١٦٢ - ١٦٣ ؛ البلاذري ، **الأنساب** (مخطوط) ق ٢ ص ٣ ، و١٦ .

(٣٦) البلاذري ، **الأنساب** (مخطوط) ق ٢ ، ص ٣ و٨٢٢ ؛ الطبري ، س ٢ ، ص ١٦٨٣ - ١٨٦٤ ؛ ابن سعد ، **الطبقات الكبرى** ، ج ٧ ، ق ١ ، ص ٢١ .

التجار قبيل نهاية العصر الأموي . ونمت الفعاليات الاقتصادية ، وخاصة التجارة والصيرفة ، ولكن ذلك لم يظهر بوضوح إلا في العصر العباسي . وتطورت المراكز العربية لتتحول إلى مراكز حضرية ، وضعفت الروح الحربية وكذا التماسك القبلي بالتدريج واتجه العرب بصورة متزايدة إلى الفعاليات المدنية . . وانتشر الإسلام فكثرَ الموالي عددا وازدادوا أهمية ، واستوجب ذلك إعادة النظر في بعض المفارقات الاجتماعية ، التي نشأت عن النظرات القبلية الموروثة .

(٦)

وقامت الثورة العباسية نتيجة التحولات الاجتماعية وعدم حصول تغيير ملائم في المؤسسات والمفاهيم العامة . ويجب أن لا يفترض أن قيام الدولة العباسية يمثل تحولا جذريا ، فالسلطة العليا بقيت للعرب ، ولكن الاتجاه نحو تكوين كيان إسلامي يضم العرب والموالي كان على أساس المساواة والتعاون ، مع رفض للقبلية في الحياة العامة . وقد اعتمد العباسيون في الواقع على أنصارهم ومواليهم من أشراف الفرس ومن الخراسانية بالدرجة الأولى ، ومع اهتمام البعض من هؤلاء بالتراث الفارسي ، فإنهم أولا ، وأبناءهم خاصة ، تعربوا كليا .

ولما أنشأ العباسيون جيشا نظاميا ، يكون فيه العرب عنصرا واحدا ، فإن جماعات متزايدة من العرب اتجهت للحياة المدنية ، وإلى المشاركة في الفعاليات الاقتصادية . وتأكد هذا الاتجاه حين قلص المأمون العرب المشاركين في الديوان ، وثبت حين أسقط المعتصم (٢١٨ ـ ٢٢٧ هـ / ٨٣٣ ـ ٨٤٢ م) العرب كليا من الديوان . وهكذا إتجه العرب ، وعلى نطاق ملموس إلى المساهمة الفعالة في التجارة وإلى الاستقرار في القرى والأرياف . كما عاد التوتر بين البدو وأهل القرى ، يرافقه الغارات على السهول والإضرار بالاقتصاد الزراعي .

(٧)

وازدادالاهتمام زمن العباسين بامتلاك الأرض ، باعتبارها نوعا مستقرا من الملكية ومصدر دخل ثابت . وبرزت ظاهرة الملكيات الكبيرة ـ من إقطاعات وضياع ـ في هذا العصر نتيجة توفر المال والنفوذ ، وكان الأمراء والقادة والتجار بين كبار الملاكين . وبقي الاحياء والشراء وبدرجة أقل الاقطاع ، من مصادر التملك ، وساعد الالجاء والاحتماء بالأمراء والمتنفذين على توسيع الملكيات[٣٧] .

---

(٣٧) المهشياري ، **الوزراء** ، ص ١١٨ ؛ أبو علي الحسن بن علي التنوخي ، **جامع التواريخ** (بيروت : تحقيق عبود الشالجي ، ١٩٧١) ج ٨ ص ٧٦ ؛ الطبري ، س ٣ ص ١٧٨٦ ، ١٨٠١ ، ١٥٢٥ ؛ البلاذري ، **فتوح البلدان** ، ص ٣٢٣ ، ٣٧١ ؛ الأزدي ، **تاريخ الموصل** ، ج ٢ ص ١٥٨ ؛ أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي ، **صبح الأعشى في كتابة الإنشاء** (القاهرة : دار الكتب المصرية) ج ٣ ص ١٢٣ ، ١٣١ ، ١٣٩ ـ ١٤١ .

وأخذ العرب يستقرون بصورة ظاهرة في الريف . ففي العراق أنشئت مدينة واسط لتكون مركزا للمقاتلة الشامليين ، كما بنيت مدن أخرى أصغر مثل النيل وقصر ابن هبيرة ، ولكن الأهم لغرضنا إنتشار العرب في ريف السواد في بعض القرى منذ أواخر القرن الأول ، ويتضح هذا من الإشارة إلى قرى تملكها قبائل أو مجموعات من عشائر ، ومن ذلك قرى قرب الكوفة وفي سواد واسط . كما جاءت جماعات من البوادي المجاورة للسواد وسكنت فيه[٣٨] . ولم يقتصر إنتشار القبائل على الريف بين دجلة والفرات ، بل انتشروا في الأراضي شرقي دجلة حتى الجبال . وهكذا إنتشر العرب في السواد كله وكان ذلك شاملا في القرن الثالث الهجري حتى أن اليعقوبي (٢٨٤ هـ / ٨٩٧ م) يؤكد وجود العرب في كافة القرى بين بغداد والكوفة[٣٩] .

وفي الجزيرة الفراتية استقرت المجموعات القبلية على نطاق واسع في القرى ، بينما بقي بعضها بدويا . وكانت هناك مجموعة كبيرة من القرى العربية في القرن الثاني الهجري ، والكثير من هؤلاء العرب أخذ يعمل في الزراعة بعد إسقاطهم من الديوان ، كما أنهم كونوا روابط اجتماعية وثيقة مع بقية الأهلين[٤٠] .

وفي بلاد الشام كانت الحركة نحو الانتشار في الريف والسكن في القرى أكثر اتساعا وخاصة بعد سقوط الأمويين . ويذكر ابن عساكر مجموعة واسعة من القرى العربية في منطقتي دمشق وحمص خاصة ، والمألوف أن تكون القرية لعشيرة أو لمجموعة من قبيلة واحدة[٤١] . وتكشف ثورة المبرقع اليماني (٢٢٧ هـ) عن نطاق سكن العرب في القرى في الأردن وفلسطين واشتغالهم بالزراعة ، ملاكين وفلاحين[٤٢] . وكانت الصراعات القبلية في القسم الأخير من القرن الثاني وما يليه ، تقوم في الأساس بين قبائل تعيش في القرى ويتصل بعضها بمشاكل الزراعة . ويبدو من اليعقوبي أن بلاد الشام كانت قد تعربت إلى حد بعيد في القرن الثالث للهجرة[٤٣] .

هذا الانتشار للعرب أثر على الحياة في الريف ، إذ ساعد مع انتشار الإسلام على جعل

---

(٣٨) أنظر : الطبري ، س ٢ ص ٩٧٧ ، ١٦٤٨ ؛ البلاذري ، **الأنساب** (مخطوط) ق ٢ ، ص ٢٩٢ .

(٣٩) اليعقوبي ، **البلدان** (ليدن : دي خويه ، ١٨٩٢) ص ٣٠٩ .

(٤٠) Dionysius, pp.47, 89, 114, 129, 194.

(٤١) ابن عساكر ، **تاريخ مدينة دمشق** ، ج ٦ ، ص ٣٩٥ - ٤٠١ و٤٠٤ - ٤٠٨ .

(٤٢) الطبري ، س ٢ ، ص ١٣١٩ - ١٣٢١ و١٣٢٣ .

(٤٣) اليعقوبي ، **البلدان** ، ص ٣٢٤ - ٣٢٩ .

العربية تشيع في الريف ، وأدى إلى التعريب الشامل ، كما أنه أدى إلى الشعور بوحدة المصلحة للجميع . وهذا يفسر قيام ثورات ومواقف إشترك فيها العرب وغيرهم ، كما حصل في الجزيرة الفراتية في النصف الثاني للقرن الثاني للهجرة ، وفي مصر في أوائل القرن الثالث للهجرة . ويلاحظ أن عامة الفلاحين في العراق والشام والجزيرة الفراتية ترجع أصولهم إلى الجزيرة العربية ، أما الفرس والروم فكانوا فئات حاكمة في المدن الرئيسية أو في مراكز الحاميات ، وجلهم خرج أثناء الفتوح . وشاعت كلمة (نبط) لتشير إلى الفلاحين . وقد نظر إليهم العرب أثناء الفتح وبعده نظرة خاصة ، فلم يتعرضوا لهم بسبي أو أذى ، بل تركوا على الأرض للفلاحة والري[٤٤] . وكانوا يتكلمون الأرامية (والسريانية) وهي قريبة من العربية . ولعل هذا يفسر الإشارة إليهم بـ (العلوج) تمييزاً لهم عن العجم[٤٥] . وانتشر الإسلام بينهم ، وعلى نطاق واسع ، وخاصة في القرنين الثاني والثالث للهجرة في القرى ، ورافقه تعليم العربية ، كما أن انتشار الملكيات للعرب في القرى ، إضافة إلى الصلات المتزايدة بين المدينة والريف نتيجة توسع المدن وإزدياد حاجتها للمواد الغذائية ، كل ذلك ساعد على إنتشار العربية في القرى .

ومما ساعد على انتشار العربية في الأرياف ، القرابة بين لغتهم وبين العربية ، ويبدو أن جمهور الموالي في العراق مثلاً كانوا من النبط ، ويتضح هذا من أحداث ثورة ابن الأشعث ، فيذكر المبرد أن الحجاج « نظر : فإذا جل من خرج مع عبد الرحمن (ابن الأشعث) من الفقهاء وغيرهم من الموالي . . . فقال : إن الموالي علوج ، وإنما أتي بهم من القرى ، فقراهم أولى بهم » . ولما سمح لهم بالعودة إلى المدن بعد ثلاث عشرة سنة « رجعوا في صورة الانباط »[٤٦] . ومع ذلك فالاشارات إلى الموالي النبط نادرة ، ويبدو أن ذلك لصلتهم بالعرب في الأصول والثقافة . ولعل هذا يوضح ظاهرة مهمة ، هي أن التعريب لم ينجح كلياً وبسرعة إلا في بلاد يتكلم جل أهلها لغة قريبة من العربية .

هذا وترد إشارات إلى أن عربية النبط لا تميز أحياناً إلا بمخارج الحروف ، بل وقد يشار إلى السحنة الريفية أحياناً للتمييز[٤٧] ، وينتظر أن تكون عربية أهل الريف ضعيفة ، وأن

---

(٤٤) أنظر : أبو هلال العسكري ، **الأوائل** ج ١ ، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥ ؛ البلاذري ، فتوح البلدان ، ص ٢٢٦ ، ٢٤٢ ـ ٢٤٣ ؛ تاريخ الطبري ، س ١ ، ص ٢٣٧٠ ؛ أبو عبيد القاسم بن سلام ، **الأموال** ، ص ١١٣ .

(٤٥) تاريخ الطبري ، س ١ ، ص ٢٨٠٥ ؛ البلاذري ، **فتوح البلدان** ، ص ٣٥٠ .

(٤٦) أنظر : المبرد ، **الكامل** ، ج ٢ ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠ .

(٤٧) ابن وكيع داود الطائي ، أبو بكر محمد بن خلف ، **أخبار القضاة** ، (القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، ص ١٩٤٧) ، ج ٢ ، ص ١٧٩ .

يكون فيها شيء من اللحن . ومع ذلك يذكر الجاحظ أن بعض الأهلين في سواد الكوفة يتكلمون بعربية حسنة وبألفاظ متخيرة[٤٨] .

(٩)

ونشأت صلات قديمة بين الجزيرة العربية ومصر . وكانت القبائل البدوية تضغط باستمرار على الحدود الشرقية لمصر ، وحين تكون الدولة قوية توقفهم أو تسمح بهجرات سلمية بأشرافها ، ولكن ضعف الدولة قد يؤدي إلى الغزو كما حصل للهكسوس . وكانت شبه جزيرة سيناء المعبر الطبيعي ، ويبدو أنها كانت مأهولة بقبائل عربية منذ القدم .

ويبدو أن المنطقة الشرقية (بين النيل والبحر الأحمر) تخللت إليها مجموعات عربية منذ القرن الخامس قبل الميلاد ، كما يبدو من كتابات الكلاسيكيين[٤٩] . وكانت الصلات التجارية قائمة بين السبئيين ثم الأنباط ومصر .

وقبيل الفتح العربي كانت هناك جماعات عربية من بطون خزاعة ومن غسان وجذام في جهة الاسكندرية وتنيس والمنطقة الشرقية[٥٠] .

وجاء الفتح ، وشارك فيه حوالي إثني عشر ألفاً جلهم قبائل يمانية ، مع قلة مضرية[٥١] . وأنشئت الفسطاط (٢١ هـ) دار هجرة ومركزاً للمقاتلة ، وخططت على أساس القبائل (كالكوفة والبصرة)[٥٢] ووضعت حامية في الاسكندرية وأخرى في خربتا إلى الغرب من الاسكندرية على طرف الصحراء . وتكاثرت الأعداد بالهجرة المتصلة بعد الفتح ، فقد اشترك في غزو إفريقية في خلافة عثمان (٢٧هـ) ٢٠,٠٠٠ من المقاتلة . وتتضح الزيادة الكبيرة من التوسع في خطط الفسطاط ومن إسكان قسم من المقاتلة في الجانب الغربي من النيل[٥٣] . وكانت الخلافة تشجع الهجرة وتسجل كل قادم في الديوان . فقبيلة بلي التي

---

(٤٨) أنظر : الجاحظ ، **البيان والتبيين** ، ج ٢ ، ص ٧١ وج ١ ص ٦٦ .

(٤٩) جرجي زيدان ، **العرب قبل الإسلام** (القاهرة : دار الهلال ، ١٩٥٧) ص ١٩٤ .

(٥٠) أنظر : أبو العباس أحمد ابن علي المقريزي ، **الخطط** (مطبعة النيل) ج ١ ص ٢٨٦ ؛ عابدين ، **الأعراب** ، ص ٨٢ وما بعدها ؛ عبد الله البري ، **القبائل العربية في مصر** ، ص ٨ وما بعدها ؛ الفرد جوشيا بتلر ، **فتح العرب لمصر** (القاهرة : مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٣٣) ص ٤٠ .

(٥١) تختلف الأرقام بين ٨٠٠٠ و١٢٠٠٠ و١٥,٥٠٠ . أنظر البلاذري ، **فتوح البلدان** ، ص ٢٤٩ - ٢٥١ ؛ أبو القاسم عبد الرحمن بن علي ابن عبد الحكم ، **فتوح مصر وأخبارها** ، (ليدن : بريل ، ١٩٢٠) ص ٥٦ و٦١ ؛ أبو عمر محمد بن يوسف الكندي ، **الولاة وكتاب القضاء** (بيروت : مطبعة الآباء اليسوعيين ، ١٩٠٨) ص ٨ - ٩ .

(٥٢) ابن عبد الحكم ، **فتوح مصر** ، ص ٤٨ ، ص ١١٦ - ١٢٦ .

(٥٣) اليعقوبي ، **البلدان** ، ص ٣٣٠ - ٣٣١ .

شارك بعضها في الفتح نقلت إلى مصر بأمر عمرو بن العاص[٥٤] . واستمرت هذه السياسة بعد الراشدين ، حتى بلغ عدد المقاتلة في ديوان الفسطاط أيام معاوية أربعين ألفاً ، وفي الإسكندرية إثني عشر ألفاً ، ثم زادوا إلى ٢٧,٠٠٠[٥٥] . وفي أيام مروان بن الحكم بلغ عدد المقاتلة في الفسطاط ثمانين ألفا .

إستمرت الهجرة ، كما كان الولاة أحياناً يأتون بمجموعات جديدة عند توليتهم . ففي سنة ١١٠ هـ ألحق أيوب بن شرحبيل خمسة آلاف مقاتل بأمر عمر بن عبد العزيز[٥٦] وفي سنة ١٠٩ هـ طلب عبيد الله بن الحبحاب عامل الشام الإذن من الخليفة بتسيير جماعات من قيس إلى مصر ، وجاء بألف وخمسمائة بيت وأنزلهم في بلبيس ، وتابع سياسته الموثرة بن سهيل الباهلي (سنة ١٢٨ هـ) حتى بلغ عدد القيسية ثلاثة آلاف بيت بنهاية الفترة الأموية ، وفي سنة ١٥٣ هـ أحصي عددهم فبلغ خمسة آلاف ومائتي بيت[٥٧] .

وكانت خطة الخلافة ابتداء وضع المقاتلة في مراكز محددة لضرورات الجهاد والأمن . ولكنها فرضت سياسة (الارتباع) منذ البداية ، أي توزيع القبائل على الأرياف في موسم الربيع ، وذلك للعناية بخيولهم ومواشيهم . وكان الارتباع في الغالب في منطقة الفسطاط وفي الحوف الشرقي ، فكانت هذه السياسة خير تمهيد للاختلاط ثم التعريب . وقد استقر بعض القبائل فيما بعد في مناطق إرتباعهم . ويلاحظ أن القبائل أخذت تنتشر في البلاد قبيل نهاية القرن الأول الهجري ، وأن بعضها بدأ يتجه إلى الإقامة في الريف منذ مطلع القرن الثاني . ولعل الخطوة الظاهرة في التوجيه إلى الزراعة هي ما فعله عبيدالله ابن الحجاب ، حين طلب من القيسية الذين دعاهم إلى مصر « فلاحة الأرض »[٥٨] . ويعتبر المقريزي ذلك البداية الجدية لانتشار الإسلام في الريف[٥٩] .

وينتظر أن يتجه القيسية إلى الزراعة والمهن أكثر من اليمانية ، لأن صلاتهم بالعباسيين كانت سلبية . ويتضح مدى استقرارهم في الريف من الثورات التي وقعت في الحوف في النصف الأول من القرن الثالث وخاصة ثورة ٢١٦ ـ ٢١٧ هـ[٦٠] ، التي اشترك فيها العرب

---

(٥٤) المقريزي ، **البيان والاعراب عما عارض مصر في الأعراب** (القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٦١) ، ص ٢٩ ؛ ابن عبد الحكم ، **فتوح مصر وأخبارها** ، ص ١١٦ .

(٥٥) الكندي ، **الولاة والقضاة** ، ص ٣٦ ؛ المقريزي ، **الخطط** ، ج ١ ، ص ١٥١ ؛ ابن عبد الحكم ، **فتوح مصر** ، ص ١٢٠ .

(٥٦) الكندي ، **الولاة والقضاة** ، ص ٦٨ .

(٥٧) الأزدي ، **تاريخ الموصل** ، ج ٢ ، ص ٣٠ ـ ٣١ ؛ المقريزي ، **البيان** ، ص ٦٨ ؛ الكندي ، **الولاة والقضاة** ، ص ٧٦ ـ ٧٧ .

(٥٨) الأزدي ، **تاريخ الموصل** ، ج ٢ ، ص ٣٠ ـ ٣١ .

(٥٩) المقريزي ، **الخطط** ، ج ٤ ، ص ٢٩ .

(٦٠) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .

والقبط مما يدل على مدى الاختلاط ، وعلى إشتراك المصالح في الريف .

وتوسعت حركة الإتجاه إلى الريف بعد أن أسقط المعتصم العرب من ديوان الجند سنة ٢١٨ هـ ، ويلاحظ أن ذلك الإجراء أدى إلى ثورة جماعة من لخم وجذام (يمانية) لا تتجاوز الخمسمائة في ٢١٩ هـ[٦١] . وهذا يشعر بأن العرب اتجهوا إلى ملكية الأراضي والزراعة أو التجارة ، ولم تعد للديوان تلك الأهمية لديهم .

ويلاحظ أن الهجرة إلى مصر لم تنقطع ، فقبيلة طي لم تظهر في مصر إلا في أواسط القرن الثاني[٦٢] ، وكانت الهجرة المهمة لربيعة زمن المتوكل ، وكان أن ذهبت إلى أعالي الصعيد ، نتيجة توزع القبائل العربية في البلاد[٦٣] . وهاجرت جماعات من كنانة من الحجاز في أواسط القرن الرابع ، كما أن الموجة الهلالية التي عبرت في القرن الخامس الهجري تركت جماعات كثيرة منهم شرق النيل بين الحوف والصعيد . هذا إلى أن الانتشار التدريجي لا يسجل عادة[٦٤]. انتشر العرب في مصر وبخاصة في القرنين الثاني والثالث للهجرة بين الإسكندرية والصعيد الأعلى ، بل وذهب بعض القبائل كجهينة إلى حدود النوبة ، وساهموا في تحويلها إلى الإسلام ، كما ذهبت ربيعة إلى أعالي الصعيد ، وبلغوا وادي العلاقي ، واستولوا على معادن الذهب[٦٥] . ولعل التركيز في السكن وفي التعريب كان في المنطقة الشرقية وفي بلاد الصعيد ، إضافة إلى منطقة الفسطاط . ويتعذر تكوين فكرة واضحة عن سعة الجماعات التي دخلت مصر ، ويكفي أن يذكر أن مجموع القبائل والعشائر بلغ حوالى التسعين[٦٦] .

ويلفت النظر الإشارات الكثيرة إلى موالي القبائل ، إلى دورهم الكبير في الحياة الثقافية خاصة ، وهذا ما يشعر بنطاق التعريب . . وصار التعريب شاملاً في القرن الثالث ، كما كان الامتزاج قوياً ، فيذكر ابن عبد الحكم عن جذام ، التي إستقرت في الحوف الشرقي ، أنهم « لم يحفظوا »[٦٧] . ويقول المقريزي : « أعلم أن العرب الذين شهدوا فتح مصر قد أبادهم الدهر

---

(٦١) المقريزي ، **الخطط** ، ج ١ ، ص ٨١ ؛ الكندي ، **الولاة والقضاة** ، ص ١٩٤ .

(٦٢) الكندي ، **الولاة والقضاة** ، ص ١١ ؛ المقريزي ، **البيان والأعراب** (تحقيق عبد المجيد عابدين) . ص ٤١ ، ٦١ ؛ البري ، **القبائل العربية في مصر** ، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢

(٦٣) المقريزي ، **البيان والأعراب** ، ص ٣٨ .

(٦٤) البري ، **القبائل العربية في مصر** ، ص ١٢٦ ـ ١٢٧ .

(٦٥) ابن عبد الحكم ، **فتوح مصر وأخبارها** ، ص ١٤٢ ـ ١٤٣ ؛ **الاعراب** ، ص ١٠١ و١٠٥ ؛ اليعقوبي ، **البلدان** ، ص ٨٩ ، **البري** ، **القبائل العربية في مصر** ، ص ٧٢ ـ ٧٣

(٦٦) أنظر : البري ، **القبائل العربية في مصر** ، ص ٢٣٥ وبعدها ؛ ابن عبد الحكم ، **فتوح مصر وأخبارها** ، ص ١٤٢ ـ ١٤٣ ، الكندي ، **الولاة والقضاة** ، ص ١٥٣ ، ١٦٢ ـ ١٦٣ ؛ اليعقوبي ، **البلدان** ، ص ١٣٢

(٦٧) ابن عبد الحكم ، **فتوح مصر وأخبارها** ، ص ١٤٢ ـ ١٤٣ .

وجهلت أكثر أعقابهم ، وقد بقيت من العرب بقايا بأرض مصر فيمن بقي »[٦٨] . وهذه الإشارات تشعر بتحول القبائل إلى مجتمعات حضرية ، وإلى إنحسار القبلية إلى جهات أكثر ملاءمة ، كما أنها على شيوع اللغة العربية والثقافة العربية .

وانتشر الإسلام في مصر ببطء في البداية ، ولكن الربع الأخير من القرن الأول الهجري شهد تسارعاً في انتشار الإسلام . ورغم إعادة فرض الجزية على المسلمين الجدد ، فإن التيار اتسع بشكل ملحوظ منذ أيام عمر بن عبد العزيز (الذي أعلن إعفاء من يسلم من الجزية) ، وتأكد هذا الاتجاه بمجيء العباسيين ، وساعد على ذلك نزول العرب في الريف . يقول المقريزي : « لم ينتشر الإسلام في قرى مصر إلا بعد المائة من تاريخ الهجرة ، عندما أنزل عبيد الله بن الحجاب مولى سلول قيساً بالحوف الشرقي ، فلما كان بالمائة الثانية من سني الهجرة كثر انتشار المسلمين بقرى مصر وضواحيها »[٦٩] . وما جاء القرن الثالث للهجرة حتى انتشر الإسلام ليشمل جل الأهلين ، ويفهم من المقريزي أن الإسلام غلب في عامة القرى بعد ثورة **٢١٦** هـ[٧٠] .

ويلاحظ أن المناطق التي تركز فيها انتشار العرب في الريف في فترة مبكرة ، مثل الحوف الشرقي والصعيد ، هي التي كان إنتشار الإسلام فيها واسعاً وسريعاً ، والإسلام بدوره ساعد على توسيع التعريب . ومع أن البدايات الثقافية في الفسطاط تأخرت قليلاً عن الكوفة والبصرة مثلاً ، فإن مشاركتها في الحركة الثقافية كانت واضحة منذ القرن الثاني للهجرة .

(١٠)

إن الخطوط العامة للتعريب تصدق على المغرب ، مع اختلافات في التفاصيل لها أهميتها . فهناك صلات قديمة بالمشرق ارتبطت اساسا بنشاط الفينيقيين وحركة التجارة . وكانت حركة الهجرة بعد الفتح محدودة بالقياس إليها في المشرق . ثم إن الانتشار في الريف بدرجة واسعة حصل في القرن الخامس بتغريبة بين هلال وسليم . يقابل ذلك أن المسيحية لم يكن لها إلا وجود مدني ، وأهم من ذلك عدم وجود ثقافة أو تراث ، بل كانت اللاتينية لغة الكنيسة .

ويلاحظ أن إنتشار الإسلام كان سريعاً كما كان شاملاً ، وقد سبق التعريب زمنياً وفاقه في شموله . والاسلام أعطى أهل المغرب رسالة حين شاركوا في التوسع عبر البحر الأبيض ، وحين قاموا بنشر الإسلام بين البدو في المناطق الصحراوية وعلى طريق التجارة عبر الصحراء .

---

(٦٨) المقريزي ، **البيان والاعراب** ، ص ١٨ .

(٦٩) المقريزي ، **الخطط** ، ج ٤ ، ص **٢٩** .

(٧٠) المقريزي ، **الخطط** ، ج ٢ ، ص ٤٩٤ ؛ **Lapidus, The Conversion of Egypt to Islam.**

ولعل ملاحظة عن التعريب تساعد على فهم دلالته وإنتشاره في المغرب . فالتعريب قبل كل شيء إتخاذ العربية أداة للتخاطب ومصطلحاً للحضارة ، وهو بعد ذلك الأخذ بالثقافة التي تعبر عن ذاتها بالعربية . والتعريب يعني رابطة بين وضع لغوي ومجموعة أساليب وأذواق وعادات فكرية لا علاقة لها بالتكوين البشري(٧١) .

ويلاحظ بعد هذا أن التعريب ارتبط بصورة وثيقة بالإسلام في المغرب . ومع أنهما لا يتطابقان لأن نطاق الاسلام هو الأشمل ، فإننا لا نجد تعارضاً بينهما في المغرب ، إذ لم تقم حركة ثقافية أو اجتماعية مضادة للتعريب أو للإسلام بعد انتشاره . ولئن قامت حركات في المغرب في القرنين الثاني والثالث للهجرة خارجية او علوية ، فإنها قامت باسم المبادىء الإسلامية .

جاءت مع الفتح والبعوث جماعات من كل قبائل العرب . وترد أحاديث تشجع الهجرة إلى أفريقية ، وتجعلها جهاداً ومرابطة وتضعها في منزلة عالية(٧٢) . وهي تشعر بأهمية مجيء العرب إلى أفريقية وجعلها دار هجرة . وأنشئت القيروان سنة ٥٥ هـ دار جهاد كما ركزت حاميات في مراكز أخرى . وتوالى إرسال البعوث طيلة القرن الأول وإلى أواسط القرن الثاني للهجرة . . جاء عقبة بن نافع سنة ٥٠ هـ إلى أفريقية في عشرة آلاف(٧٣) . وفي سنة ٦٥ هـ أمدّ عبد الملك زهير بن قيس البلوي « بالخيل والرجال والأموال ووجوه العرب ، وبعثهم إليه ، فوفدت الجيوش على زهير » ، وذلك لمواجهة كسيلة ، ولا تذكر الأرقام(٧٤) . وبعد معركة وادي العذارى ، « توافدت عليه (زهير) فرسان العرب ورجالها من قبل عبد الملك »(٧٥) . وفي ١٢٣ هـ بعث هشام بن عبد الملك كلثوم بن عيا من وعقد له على ١٢,٠٠٠(٧٦) ، وبلغ مجموع قواته ٣٠,٠٠٠ ، وفي سنة ١٢٤ هـ وجه هشام حنظلة بن صفوان ومعه ٤٠,٠٠٠(٧٧) . وفي سنة ١٣٢ هـ بعث أبو العباس ، أول العباسيين ، موسى بن كعب في ١٢,٠٠٠(٧٨) . وفي سنة ١٤٤ هـ ولّى أبو جعفر المنصور محمد بن

---

(٧١) W. Marcais, L'Arabisation de l'Afrique du nord, études et articles, pp.175- 176.

(٧٢) أبو العرب ، **طبقات** ، ص ٣٥ ، ٥١ ، ٤٨ ، ٥٠ .

(٧٣) ابن عذارى ، **البيان** ، ج ١ ، ص ١٩ .

(٧٤) المصدر نفسه ، ص ٣٦ .

(٧٥) المصدر نفسه ، ص ٣٧ .

(٧٦) المصدر نفسه ، ص ٥٤ .

(٧٧) ابن القاسم ، ابراهيم ، الرقيق القيرواني ، **تاريخ افريقية والمغرب** (طبعة تونس) ، ص ١١ - ١٢ .

(٧٨) المصدر نفسه ، ص ١٢ .

الأشعث فخرج إلى أفريقية في ٤٠,٠٠٠[٧٩] . وفي سنة ١٥٥ هـ ولي يزيد بن حاتم من قبل المنصور فجاء مع ٦٠,٠٠٠[٨٠] . هذه الأرقام المبعثرة لا يمكن أن تحيط بالأعداد المرسلة بالبعوث ولا تشمل حركة القبائل بين مصر والمغرب ، ولكنها تعطي فكرة عن الأعداد الكبيرة من العرب التي جاءت المغرب .

وتبرز الروايات التأكيد على فكرة الجهاد في المغرب والاهتمام بنشر الإسلام . إقترح عقبة بن نافع إنشاء مدينة (القيروان) « تكون عزا للإسلام »[٨١] . وفي ولايته الثانية دخل كثير من البربر في الإسلام[٨٢] ، وحين توغل في المغرب ، ترك « بعض أصحابه يعلمونهم القرآن والإسلام . . . ولم يعرف المصامدة غيره وقيل أن أكثرهم أسلم طوعاً على يديه »[٨٣] . وعني حسان بن النعمان بالفتح ، وحرص على تحويل البربر إلى الإسلام . فبعد انتصاره على الكاهنة (سنة ٨٢ هـ) استأمن إليه جماعة من البربر فلم يرض بذلك إلا أن يعطوه ١٢,٠٠٠ من قبائلهم يجاهدون مع العرب ، فأجابوه وأسلموا على أيديهم[٨٤] . وتابع موسى بن نصير هذا الاتجاه ، فبعد أن غزا المغرب الأقصى واستأمنوا إليه ، « أمر العرب أن يعلموا البربر القرآن ، وأن يفقهوهم في الدين ، وترك مع مصموده سبعة عشر عربياً يعلمونهم القرآن وشرائع الإسلام »[٨٥] . وكانت فترة سليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز فترة عدل واتباع للشريعة[٨٦] . وأكد عمر على إعفاء من يسلم من الجزية وعلى نشر الإسلام ، فأرسل عشرة من التابعين ذوي علم وفضل يعلمون الإسلام و« يفقهون أهل أفريقية » في الدين[٨٧] . وحرص إسماعيل بن عبد الله ابن أبي المهاجر عامل عمر على تنفيذ سياسته ، « وكان خير وال وخير أمير . وما زال حريصاً على دعاء البربر إلى الإسلام ، فأسلم بقية البربر على يديه »[٨٨] .

ويلاحظ أن الوثنية كانت غالبة بين القبائل عند الفتح ، وأن مقاومة القبائل اتصلت وليس للوثنيين حقوق أهل الكتاب ، وهذا يفسر كثرة السبايا والغنائم[٨٩] . وكان دخول

---

(٧٩) المقريزي ، **البيان والاعراب** ، ج ١ ، ص ٧٢ .

(٨٠) Talbi, **Emirate Agghlabide,** pp.20ff.

(٨١) ابن عذارى ، **البيان** ، ج ١ ، ص ١٩ .

(٨٢) ابن الأثير ، ج ٣ ، ص ٢٣٠ .

(٨٣) ابن عذارى ، **البيان** ، ج ١ ، ص ٣٧ .

(٨٤) المصدر نفسه ، ص ٣٨ .

(٨٥) المصدر نفسه ، ص ٤٢ ؛ القيرواني ، ص ٦٩ - ٧٠ .

(٨٦) القيرواني ، **تاريخ افريقية والمغرب** ، ص ٩٣ .

(٨٧) ابن عذارى ، **البيان** ، ج ١ ، ص ٤٨ ؛ أبو العرب ، **طبقات** ، ص ٤٨ ؛ ابن عبد الحكم ، **فتوح مصر** ، ص ٢١٣ .

(٨٨) ابن عذارى ، **البيان** ، ج ١ ، ص ٤٨ ، الرقيق القيرواني ، ص ٩٧ .

(٨٩) القيرواني ، **تاريخ أفريقية والمغرب** ، ص ١٠٥ .

الناس بصورة جماعية ـ نتيجة الوضع القبلي ـ مألوفاً ، كما وتذكر أكثر من حالة انتفاض ، ولذا كان إنشاء مركز مثل القيروان ضرورياً لنشر الإسلام . كما أن المسيحية تقلصت بسرعة بانتشار الإسلام .

وجاء عدد آخر من التابعين بعدئذ ، واتسعت الصلات الثقافية وتوالت بين المغرب والمشرق ، بين تلاميذ يذهبون إلى المشرق ، وعلماء من المشرق يأتون إلى أفريقية[٩٠] . وكان أثر ذلك ملحوظاً في نشر الإسلام والعربية ، كما أن القيروان تحولت إلى مركز ثقافي نشط .

واتسع انتشار الإسلام بدعاية الخوارج من الصفرية والأباضية ، وهي دعاية انطلقت من المشرق ، خاصة البصرة . ويذكر أن أبا عبيدة مسلم التميمي شيخ الأباضية في البصرة أرسل أربعة من حملة العلم إلى أفريقية لبث الدعوة . وكانت الدعوة للمساواة المطلقة التي بشروا بها مؤثرة ، وأدت إلى التحام جماعات من العرب والبربر في الحركة الخارجية ، ثم إلى ظهور إمارات خارجية (كالرستمية) في شمال أفريقية[٩١] . . ظهرت كيانات الخوارج على أطراف البلاد العربية ، وفي بيئات قبلية ، وهي تمثل العودة للإسلام الأول ، وترفض التمييز أو الظلم مما يتنافى ومبادىء الإسلام ، ولا يمكن قبول المحاولات التي تعطي حركات الخوارج معنى قومياً أو ثقافياً . وبدأت ثورات الخوارج في المغرب نتيجة انحراف سياسة عبيدالله بن الحجاب الذي إشتط في الجباية وتعسف وكذلك بعض عماله في معاملتهم وكأنهم غنيمة لا أحرار ويذكر أن عامله على طنجة حاول تخميس البربر « وزعم أنهم فيء للمسلمين ، وهذا ما لم يرتكبه عامل قبله ، وإنما كان الولاة يخمسون من لم يؤمن منهم ولم يجب إلى الإسلام »[٩٢] . ويرى ابن عذارى أن ذلك كان سبب الانتقاص[٩٣] ، كما يعطي الطبري صورة حية لشكوى البربر من سياسة هذا العامل على لسان وفدهم إلى دمشق برئاسة ميسرة (زعيم الثورة سنة ١٢١ هـ) ، الذي عدد المظالم وختم حديثه قائلاً « فقلنا لم نجد هذا في كتاب ولا سنة ونحن مسلمون »[٩٤] ، ولما لم يجدوا من يستمع إليهم انفجرت الثورة بقيادة ميسرة[٩٥] .

ويبدو أن الإسلام عم المغرب في أواسط القرن الثاني للهجرة . فقد كتب عبد

---

(٩٠) أبو العرب ، طبقات ، ص ٩٣ وما بعدها .
(٩١) عوض خليفات ، **الأباضية** ، ص ١٣٦ ـ ١٣٧ .
(٩٢) الرقيق القيرواني ، **تاريخ افريقية والمغرب** ، ص ١٠٥ .
(٩٣) ابن عذارى ، **البيان** ، ج ١ ، ص ٥٢ .
(٩٤) الطبري ، س ١ ، ص ٢٨١٥ ـ ٢٨١٦ ؛ ابن الأثير ، ج ٣ ، ص ٩٢ .
(٩٥) ابن عذارى ، **البيان** ، ج ١ ، ص ٥٢ وما بعدها ؛ الحبيب الجنحاني ، « حركات الخوارج في المغرب ، » **مجلة الفكر** ، (كانون الثاني (يناير) ١٩٧٨) .

الرحمن بن حبيب إلى المنصور : « إن أفريقية اليوم إسلامية كلها وقد انقطع السبي منها .. »[٩٦] .

إن انتشار الاسلام يرافقه تعليم العربية كضرورة لقراءة القرآن وفهم مبادىء الاسلام . كما رافقه ، في الفترة الأولى خاصة ، توسع الحياة المدنية ، ذلك أن جل المقاتلة الذين أرسلوا لأفريقية كانوا من أهل الأمصار المستقرين .

ويبدو أن القطاعات أعطيت للقبائل أو لأشرافها ، كما حصل لصالح بن منصور الحميري الذي استخلص نكور لنفسه أيام الوليد فأقطعه إياها (عام ٩١ هـ) . كما أن جماعات وبيوتا من العرب إستقروا في نواحي المغرب وتملكوا الأراضي فيه . ويشار إلى جماعات عربية توزعت بين القبائل البربرية التي أسلمت لتعليمهم مبادىء الاسلام ، فصارت الرئاسة لبعضهم وامتلكوا الأراضي . ويذكر صالح بن منصور الذي نشر الإسلام في قبائل عمارة وصنهاجة وولي أمرهم وخلفه ابنه[٩٧] . ويفهم من أخبار ثورة الخوارج سنة ١٢٢ هـ وجود جماعات عربية إستقرت في نواحي مختلفة من المغرب[٩٨] . ويبدو أن الخلافة كانت واعية لأهمية انتشار الجماعات العربية « فلما أصيبت القوات الأموية في الثورة المذكورة ، أقسم هشام بن عبد الملك أن يرسل جيشا كبيرا» . وأضاف : « ثم لا تركت حصن بربري إلا جعلت إلى جانبه خيمة قيسي أو تميمي»[٩٩] . .

إن الكثير من المقاتلة اهتموا بامتلاك الأرض وباستغلالها ، كما أن بعضهم اتجه للتجارة[١٠٠] . وتحولت المراكز العسكرية ، خاصة القيروان ، إلى مراكز حضرية ، وصارت محورا للنشاط الثقافي وللحياة الاقتصادية . وهي تعتمد في توفير موادها الغذائية على الريف وصارت أسواقا رئيسية للريف . ويتصل بذلك الحاجة إلى أعداد كبيرة من الحرفيين والصناع للخدمات الضرورية . كما أن الهجرة من الريف كانت ظاهرة مألوفة ، إضافة إلى هجرة جماعات بدوية في سنوات الجفاف خاصة ، وكل هذا يقضي إلى توسع الولاء وإلى نشر التعريب[١٠١] .

وكان نظام الولاء يوفر للأفراد وللجماعات مجال الانتساب إلى قبائل عربية ، فيكون

---

(٩٦) ابن عذارى ، **البيان** ، ج ١ ، ص ٦٧ .

(٩٧) ابن خلدون ، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** (بيروت : ١٩٧١) ، ج ٦ ، ص ٢١٢

(٩٨) ابن عبد الحكم ، **فتوح مصر وأخبارها** ، ص ٢٢٢ - ٢٢٤ .

(٩٩) الرقيق القيرواني ، **تاريخ افريقية والمغرب** ، ص ١١٠ - ١١١ .

(١٠٠) W. Marcais, **l'arabisation de l'Afrique du Nord,** pp.160- 161.

(١٠١) ابن عبد الحكم ، **فتوح مصر وأخبارها** ، ص ١٢٤ ؛ Marcais, **L'arabisation de l'Afrique du Nord,** pp.182- 192.

ذلك بداية ضم أو تعريب . وكان لنفوذ العرب وثقافتهم ولاحترام لغة القرآن دور واضح في تعريب جماعات من البربر[١٠٢] .

هذا التعريب حصل حول المراكز العربية وبتأثير الجماعات العربية في المدن ، ولدرجة محدودة نسبيا في الريف . ولم يكن في الأساس نتيجة هجرات واسعة تغير الوضع السكاني ، بل باتخاذ ثقافة القادمين ، ومن أبرز عناصرها الاسلام ثم العربية . لقد طمست العربية اللغة اللاتينية في المدن ، وكانت لغة الثقافة والإدارة ، في حين أن لغة البربر لغة تخاطب تناسب بيئة ريفية . وكان إنتشار العربية شاملا في المدن عن طريق المقاتلة والفقهاء ، يضاف إليهم التجارة . وكان للتجار ولنشاط المراكز التجارية في القرنين الثاني والثالث للهجرة أثر محدود في نشر العربية في مناطق القبائل[١٠٣] .

وجاءت الهجرة الهلالية في القرن الخامس فأثرت على ظروف الحياة في شمال أفريقية ، فشملت تونس والقسم الأكبر من ولاية قسنطينة ، وإمتدت إلى سهول جنوب شرقي الجزائر وبلغ أمدهم الغربي وادي الساحل جنوب منطقة القبائل . وكان دور الهجرة الهلالية كبيرا في نشر العربية في الأرياف . وهكذا يمكن الإشارة إلى خطين لنشر العربية ـ الأول موروث عن عرب المدن ويرجع للفترة بين القرنين الأول والثالث للهجرة والثاني خط الهجرة البدوية الذي حمل العربية إلى الأرياف والسهول[١٠٤] .

(١١)

لقد كانت العربية منطلقا للتعريب . ولكن الثقافة العربية كانت بالغة الأهمية في الحقيقة . وكانت الثقافة العربية التي تكونت في الإسلام خير تعبير عن التوثب العربي في إطاره .

خرج العرب بالإسلام إلى مناطق حضارية عريقة ، ولكنهم لم يذوبوا فيها ، بل كونوا ثقافة وحضارة ، وهذه ظاهرة جديرة بالدراسة والتحليل ، ويكفي أن نذكر أن للإسلام والعربية دورا أساسيا في ذلك . ويلاحظ أن فترة نشأة الثقافة العربية الإسلامية ، وهي الثلاثة قرون الأولى توافق فترة التعريب في المشرق ، مما يشعر باتصال وترابط . وقد بدأت الحركة الثقافية بين العرب ونشطت في المراكز العربية ، إبتداء بالمدينة ، وبدور الهجرة ، الكوفة والبصرة ثم الفسطاط والقيروان ، فكانت تعبيرا عن الطاقات العربية في الحقل الثقافي . أما

---

(١٠٢) الجنحاني ، المغرب الاسلامي ، ص ٣٧ ، ٧٥ .

(١٠٣) W. Marcais, **Berbérie Orientale,** p.185.

(١٠٤) مثلا : طبقات ابن سعد ، وتذكرة الحفاظ للذهبي ، وأخبار القضاة لوكيع ونزهة الألباء في طبقات الأدباء للأنباري ، وطبقات الفقهاء للشيرازي .

مراكز الثقافة القديمة المعروفة عند الفتح (كالاسكندرية وحران وجند يسابور) فلم يكن لها أثر يذكر إلا في فترة تالية في العصر العباسي حين بدأت الترجمة .

إنطلق العرب من روح الدعوة الجديدة ومن أصولهم الثقافية ، فبدأت الدراسات الإسلامية من قراءات وتفسير وحديث ومغازي وفقه ، كما ظهرت الدراسات العربية ـ لغوية وأدبية وتاريخية ، وتفتحت فنون الشعر والنثر ، وأدت هذه الدراسات إلى تكوين طابع ثقافي متميز للمجتمع الجديد ، توجهه المبادىء والمفاهيم الإسلامية وتتخلله الروح العربية . .

وقامت الفعاليات الثقافية بين العرب ، ثم شارك فيها المستعربة من الموالي . ويبدو من إستعراض أسماء من ذكر في بعض كتب التراجم والطبقات للقرنين الأولين[١٠٥]. أن نسبة المستعربين كانت ملموسة (بين ٢٥ ـ ٣٠٪) وأن جلهم كانوا موالي لبعض الشخصيات العربية .

إبتدأت الدراسات نتيجة الرغبة في فهم القرآن والاهتداء بسنة الرسول ، كما واجهت الأمة الناشئة حاجات ومشاكل مباشرة ، مثل معاملة المغلوبين وأراضي البلاد المفتوحة ، وتطبيق المبادىء والمفاهيم الإسلامية في الحياة العملية في الأمصار ، هذا إضافة إلى إنشاء الخلافة وما رافقها من اختلاف في الاجتهاد . في الوقت الذي بدأت فيه الفعاليات الثقافية عربية إسلامية ، ولم تلتفت إلى الثقافات القديمة إلا فيما بعد ، فإن العرب أفادوا من التراث الإداري والمالي في إطار المفاهيم الإسلامية ثم عرب وطور ، ووضعت له الأسس الفكرية ليكون جزءا من الكيان الثقافي والحضاري العربي ـ الإسلامي . وكانت الدراسات المختلفة تتطور في خطوط متماثلة ـ رواة لأحاديث وأخبار فردية ، ثم شيوخ يكونون حلقات يأخذ الطلبة عنهم ، ويتميز بينهم من يضيف أبحاثه إلى علم أستاذه ثم توالي وتراكم الدراسات الذي يؤدي إلى ظهور مدارس (فكرية ، أدبية ، فقهية ، تاريخية) محلية ، وأخيرا تبادل المعرفة والأساليب والتأثير بين المدارس أو المراكز المحلية (في القرن الثاني للهجرة) ، يؤدي إلى ظهور علماء أئمة في حقولهم ، يرسمون خطوط التطور المقبل ويتمثل خط التطور هذا في مختلف الدراسات ومنها الفقه . فقد أدت الجهود المشتركة للفقهاء إلى قيام مدارس فقهية في مطلع القرن الثاني للهجرة ، وتلا ذلك ظهور أئمة في الفقه في القرن الثاني وأوائل الثالث ، ثم إلى ظهور المذاهب الفقهية على يد تلامذتهم .

ويجدر أن يلاحظ أن الفقه وضع الأسس الشرعية للجماعة الإسلامية ومؤسساتها ، وهيأ على المدى الأبعد إطار المجتمع الإسلامي ، رغم إختلاف البيئات والتراث المحلي .

خرجت القبائل من الجزيرة وكانت لها لغات (لهجات) خاصة ، وأقامت مجتمعة في

---

(١٠٥) الجاحظ ، البيان والتبيين ، ج ١ ، ص ١٩ .

الأمصار الجديدة ، مما أدى إلى ظهور عربية تخاطب مشتركة في المصر[١٠٦] . ولكن القرآن الكريم أكسب العربية حرمة وأعطى المثال للكتابة العربية وضمن الفصحى الوحدة والاستمرار عبر العصور . وكان منتظرا أن تظهر بدايات النثر ، إضافة للخطابة الرائعة . وقد وصلتنا آثار مبكرة من النثر ، وهو نثر سلس ومباشر نراه في الكتابات التاريخية والفقهية الأولى وفي الرسائل . وبدت بوادر نثر في أواخر القرن الأول للهجرة واتسع في القرن الثاني ، واحتاج إلى أكثر من قرن ليزدهر .

وبدأت الدراسات اللغوية في وقت مبكر ، لأهمية اللغة في قراءة القرآن وفهمه . وأوجب ذلك أيضا استعمال العربية من قبل أعداد متزايدة من الموالي ، واختلاط العرب في الأمصار بغيرهم وأثر السبايا في البيوت العربية وظهور اللحن بتأثيرهن ، مما أدى إلى رد فعل قوي في دوائر العرب وبعض المستعربين ، لحماية العربية والحفاظ على نقائها .

وتتصل بداية دراسة النحو بقراءة القرآن ، وكان رواد علم النحو كالكسائي قراءً وكانت البصرة ، المركز التجاري ، سباقة في ذلك . وبان اتجاهان لدى الدارسين ، الأول يعتبر اللغة توقيفا ، وهو اتجاه ساد في الكوفة القريبة من البادية (والتي تختلط فيها لهجات سامية) ولذا فهي تعتمد السماع . والثاني إتجاه إلى أن اللغة إصطلاح وتواضع ، وقد ساد في البصرة التي تختلط فيها العربية بلغات الأعاجم ، وتتطلب قواعد لغوية أكثر تحديدا . وقد ورثت بغداد الاتجاهين ، ولكن الاتجاه إلى السماع تفوق فيها . ولعل القراءات القرآنية كان لها أثرها في ذلك . وكان النحو علما عربيا في أصوله ، وليس هناك ما يقرر إقتباسه من اليونانية أو السريانية . وقد استقرت مناهج الدراسة النحوية ونطاقها خلال القرنين الأولين .

وتطلب فهم القرآن والحديث ، والحرص على العربية في بيئة الحواضر المختلطة القيام بدراسات لغوية ، بالرجوع إلى الشعر وإلى الأعراب الفصحاء بحثا عن العربية الصافية . وشملت هذه الدراسات شعر العرب وأخبارها وأيامها ومفردات لغتها . وكان دورها قويا في إحياء الإنسانيات العربية . وأدت هذه الدراسات إلى جمع المفردات اللغوية وبصورة عفوية إبتداء ، ثم بمجاميع تتعلق بمادة أو بموضوع ، وأدت إلى وضع المعاجم ، بدءاً بالخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥ هـ / ٧٩٥ م) وحتى لسان العرب لابن منظور ، علما بأن الأسس استقرت خلال القرون الثلاثة الأولى .

ونشط الشعر في صدر الإسلام متأثرا بالظروف السياسية والاجتماعية الجديدة في الأمصار ، وبالمفاهيم والقيم الجديدة . ومع أنه في الأساس إستمرار للشعر القديم في أساليبه فإنه شهد منطلقات جديدة وموضوعات جديدة وتطورا في الأساليب ، كما استمر الشعر

---

(١٠٦) الجاحظ ، رسائل الجاحظ ، ج ١ ، ص ١٠ - ١١ .

البدوي جنب شعر الحاضرة . وقامت حركة تجديد في العصر العباسي ، وظهر شعر أكثر رقة وأوثق بالحياة الحضرية وأغنى في الموضوعات ، ومع ذلك بقي الشعر القديم مثالا وبقيت له منزلة رفيعة .

وبدأت دراسة التاريخ في المدينة أولا ، واتجهت إلى سيرة الرسول وأخبار الجماعة الإسلامية الأولى ثم تاريخ الأمة وكانت هذه الدراسة وثيقة الصلة في بدئها بدراسة الحديث . وظهر في الكوفة ثم البصرة إتجاه لدراسة أخبار الفتوح (والخلافة) والقبائل وشؤون الأمصار . وبالتالي ظهرت ، وخاصة في القرن الثاني للهجرة ، مدرستان للتاريخ ، مدرسة المغازي في المدينة ومدرسة الأخباريين في الكوفة والبصرة . ولم تكن دراسات المدرستين منفصلة ، بل كان هناك تبادل تأثير متزايد في الأسلوب والمفاهيم التاريخية . وفي القرن الثالث أدى هذا التبادل مع التطور إلى ظهور المؤرخين الكبار (مثل اليعقوبي والبلاذري والطبري) ليمثلوا إستقرار الأساليب والمفاهيم والأطر في الدراسات التاريخية .

كانت الفعاليات الثقافية في البدء محلية ، ثم جاءت فترة الرحلة في طلب العلم والتبادل الثقافي وجمع الأحاديث والأخبار والدراسات من الأمصار المختلفة ، في القرنين الثاني والثالث وعزز هذا الاتجاه نشاط حركة التدوين التي مكن لها إدخال صناعة الورق في أواخر القرن الثاني للهجرة . وهذا مكن من تثبيت خطوط الثقافة العربية الإسلامية وحفظ تراثها .

(١٢)

ولم تكن النظرة منغلقة في فترات تكوين الثقافة العربية الإسلامية ، بل تلاحظ الحيوية والانفتاح على الثقافات الأخرى ، بالاتصال الشفوي كما في صدر الإسلام ، أو بالأخذ المباشر عن طريق الترجمة ، كما حصل بعد مجيء العباسيين . وكانت الترجمة في اتجاهين رئيسيين - إتجاه رسمي شجعه الخلفاء (في العلوم والطب والفلسفة) وأنفقوا عليه بسخاء ، ومصدره الثقافة اليونانية بالدرجة الأولى ، وإتجاه غير رسمي تبناه الكتاب وبعض الأدباء وأصحاب الديانات الفارسية القديمة ، وهو بالدرجة الأولى عن الفارسية ، ونقل مؤلفات دينية وأدبية وتاريخية في الغالب . . . وكان القرنان الثاني والثالث للهجرة فترة ترجمة واسعة ، رافقها لحد ما وتلاها ، تطوير علوم الأوائل والإضافة إليها والتقدم فيها ، وتمثل ذلك في الرياضيات والطب والفلك والكيمياء ، وفي تكوين الجبر . وكانت النظرة التجريبية التي طورها المسلمون في العلوم والطب ذات أهمية كبيرة في التطور الثقافي . وشهد القرن الرابع (ثم الخامس) فترة نشاط جديد ونضج في علوم الأوائل .

(١٣)

إن فترات الخصب والازدهار الثقافي تقترن بصورة واضحة بالانفتاح الثقافي . وقد

شارك العرب والمستعربون من مسلمين وغيرهم في الحركة الثقافية .

وكان التعليم في المجتمع العربي الاسلامي في الأساس أهليا ومفتوحا ، وهذا ساعد لحد بعيد على إعطاء الثقافة العربية الإسلامية دواما واستمرارا وجوا من الانفتاح مصحوبا بالوحدة رغم التجزئة السياسية . ثم تدخلت الدولة في شؤون التعليم العالي وتنظيمه ، وتمثل ذلك في تأسيس الأزهر من قبل الفاطميين يقابله إنشاء المدارس (الكليات) في المشرق من أيام نظام الملك . ومع أن المدارس تقدمت بالمعرفة لحد ما ، إلا أنها لم تكن محل إبداع لظهورها في فترة نضج ثقافي ، مما جعل دورها يتركز في جمع المعرفة وتهذيبها . ولكن المدارس ساعدت على نقل مركز الثقل في الحركة الثقافية من الكتاب (في الدواوين) إلى فئات تمتد جذورها في الدراسات العربية الإسلامية .

ولعل ما ذكر يوضح النشأة الذاتية للثقافة العربية الإسلامية ويكشف عن طابع الوحدة والاستمرار فيها ، وهي وحدة تنطوي بنفس الوقت على تنوع أكسبها سعة وحيوية .

وكانت العربية وحدها لغة هذه الثقافة لثلاثة قرون ، واستمرت اللغة السائدة بعد ذلك لفترة طويلة .

(١٤)

تناول هذا العرض عناصر التعريب وظروفه وتقدمه في العراق والشام ومصر والمغرب (الشمال الأفريقي) . ويلاحظ أنه رغم وجود العامل البشري (إنتشار العرب في المدن والريف) فإن اللغة والثقافة العربية كانت محوره . وهذا ينسجم والنظرة التي برزت بوضوح منذ القرن الثالث الهجري (الجاحظ) ، وترى أن اللغة والأخلاق والسجايا والشمائل هي أساس العروبة ، وهي عناصر تتمثل في الثقافة العربية . ومع وجود صلة وثيقة بين الإسلام والعربية ، فإن التعريب لم يحصل في بلاد أخرى من بلاد الخلافة ـ رغم دخولها في الإسلام وانتشار جماعات من العرب فيها ، مثل إيران وما وراء النهر (التركستان) ومنطقة البنجاب . وليس هذا مجال التحليل التفصيلي لتوضيح ذلك ، وتكفي الإشارة إلى بعض العوامل الأساسية في إيران وما وراء النهر :

١ ـ إقتصار العرب على التجمع في مراكز مدنية متباعدة ، بين مقاتلة وملاكين وتجار وعدم انتشارهم في الريف .

٢ ـ وجود تراث ثقافي وحضاري مع ذكريات تاريخية قوية ولدت نوعا من الوعي في فترة مبكرة .

٣ ـ قيام لغة أدبية بدت بوادرها في أواخر القرن الثالث بصورة محدودة في الشعر والنثر

ثم سادت وصارت لغة ثقافة . وكانت هذه الخطوة أساسية في تحديد نطاق التعريب ثم إيقافه .

وأكد ذلك أن أهالي هذه المناطق لم يقتصروا على دخول الإسلام ، بل حملوا فيها بعد رايته ونشروها شرقاً وإلى الهند. كما أن السلطة بدأت تنتقل إليهم ، فرسا ، ثم أتراكا بعدئذ ، منذ القرن الرابع الهجري ، وكان لذلك أثره في تأكيد الذات وتوقف التعريب .

وتكرر بعض هذه العوامل في جهات أخرى ، وبالتالي تحدد نطاق العروبة جغرافيا وبشريا في التاريخ .

تعقيب ١

د. إحسان عباس

هذا بحث موثّق ، أعني أنه يعتمد على إستخلاص النتائج من معطيات جمعها الباحث من شتى المصادر ، وتعب في جمعها ، وفي بنائها جملة ليقدم صورة عن دور الاسلام في التعريب ، ودور العوامل الأخرى في تلك الظاهرة نفسها وفي إنتشار اللغة العربية . ولا يملك مناقضة الدكتور الدوري في ما أورده من آراء ونتائج إلا إمرؤ يستطيع أن يجمع من المعلومات والمعطيات ما يوصله إلى مخالفة الأطروحة التي تقدم بها الدكتور الدوري . ولست أزعم لنفسي أنني أستطيع أن أقف مثل هذا الموقف ، ولهذا أجدني مقتنعا أولاً ، ومعجباً ثانياً ، بالنتائج التي توصل إليها الأستاذ الباحث ، وهذا ليس محض ثناء ، لأن من كان كالدكتور الدوري حجة في هذا الموضوع ، فليس يستكثر منه ذلك . لقد إستطاع بقدرة فذة أن يتغلغل إلى دقائق عوامل التعريب ، فطرح فكرة تعريب الريف في المواطن التي ظلت معربة إلى الأبد ، ولحظ التفاعل بين الريف والأمصار في عملية التعريب ، وبذلك وضّح لنا أن تعريب الريف كان عاملاً أساسياً في رسوخ التعريب ، لا كما حدث في الدولة البيزنطية في سورية ومصر والمغرب ، فإن « رومنتها » لتلك البلاد لم تتجاوز المدن ، ولهذا إنحسرت عنها الثقافة الرومانية بإنهيار السيادة الرومانية ، بينما لم يحدث مثل ذلك في الأقطار التي إستتب فيها التعريب إلى الأبد . ولعلنا نشهد في هذا البحث على نحو لم أجده في أي بحث آخر مكانة العوامل الاقتصادية في التعريب ، فهذه وغيرها من العوامل متضافرة مع الاسلام وهي التي ساعدت على نجاح التعريب وإنتشار اللغة العربية . ولا ننسى إلى جانب ذلك عامل « الولاء » ـ وفي هذا البحث حديث صادق دقيق عن الولاء ، ومعناه الصحيح ، يرّد دون أن يصرح بذلك على كثير من تلك الدراسات التي إتخذت من قضية الولاء والموالي مدخلاً لتشويه التاريخ العربي .

غير أن البحث مستفيض واسع الجوانب ممتد مع إمتداد الزمن ، وكلما طال الزمن تكاثرت العوامل المسعفة على التعريب ، ولهذا كان من الضروري أن يحدد الباحث مجال هذا البحث في زمن معين ، ولكنه آثر أن يلم بأشياء كثيرة في مجال ضيق ، وكأن بحثه مشروع كتاب كبير ، يتعرض لنقاط كثيرة دون أن يشبع فيها القول ، حتى بدا للقارىء على صورة شذرات . ومن ثم أعتقد أنه جار على بعض القضايا الهامة مثل قضية التعرب بعد الهجرة ، فهي تقع في أساس حركة التعريب . صحيح أن النهي عن التعرب حتى الحاقه بالكبائر إنما كان يخدم في المقام الأول الحفاظ على المجموعة العسكرية ، وعدم دفع المال لأناس قيدت أسماؤ هم في الديوان دون أن يشاركوا في الحرب (إذا تعربوا) ، ولكن هذا المبدأ كان يرسم خطوط المستقبل للجماعة الجديدة ، أعني تعريب الأرياف والتفاعل بينها وبين الأمصار بالهجرة أو بالتعامل الاقتصادي أو بغير ذلك من الأمور . كذلك أعتقد أن الولاء رغم أنه نال خطا لا بأس به من عناية الباحث في معرض التعريب ، فإني كنت أوثر أن يمنحه عناية أكبر وأن يشمل التفاوت فيه في الأقطار المختلفة بنظرة فاحصة .

إن الطروحات التي تقدم بها الباحث شديدة الايجاء ، وخاصة حين يحاول القارىء أن يستعيد في ذهنه الصورة الكلية لهذا البحث ؟ وقد مرّ بقضية التعريب في معظم الأقطار التي تعربت . ولكن ، حبذا لو عالج قضية التعريب في كل قطر على حدة ، إذن لوجد تفاوتا في العوامل في قطر دون آخر . فمثلاً ديار الشام كان قسم كبير منها قد تعرب قبل الفتح ، ثم جدت هجرات جديدة ، وعمارة للأرياف . وكانت لغة السكان الأصليين قريبة من العربية ، إلى غير ذلك من عوامل . ولكنك لا تستطيع أن تجد كل هذه العوامل مجتمعة في مصر أو العراق وأقل من ذلك في فارس وخراسان . أما المغرب فإن تجربة التعريب فيه تعد فريدة ، لأنها إقترنت بالاسلام كعامل أكبر دون سائر العوامل الأخرى ثم جاءت الموجة الهلالية فكفلت التعريب في الأرياف والبوادي .

وبقي أن أقول أن إنحسار التعريب في فارس وخراسان بعد إستحكامه قروناً يحتاج إلى تعليل أقوى من القول بعدم إنتشار العربية في الريف الفارسي واقتصارهما على المدن ؟ بل لعل هذا الحكم لا يثبت على وجه دقيق . هل كان المهاجرون من العرب قلة ؟ هل كان الزواج بالفارسيات (كما حدث في الأندلس) أغلب على المجتمع ؟ هل فرّغت الثورة العباسية تلك المناطق من العناصر العربية ؟ كل هذه وغيرها أسئلة ترد على الخاطر . فأما الأندلس فإن تجربتها فريدة ؟ وتحتاج العوامل التي ساعدت فيها على التعريب وتلك التي أدت إلى إنحساره دراسة مستقلة .

من أجل ذلك قلت : إن الموضوع متسع الجوانب ، وخاصة حين نجمع إلى التعريب

(بمعنى إنتشار العربية) حركة التعريب الثقافي ، أو حين نستمر بالموضوع حتى محاولة طمس المعالم العربية في المغرب العربي على يد الاستعمار الفرنسي ، وتعقب العربية والحرف العربي في مختلف المناطق التي بلغها الاسلام ، ودخلتها العربية في أفريقية ، وذلك يعني أن يتوفر على هذا الموضوع عدد من الباحثين ، وأن تقام له ندوة خاصة أو ندوات .

تعقيبُ ٢

د. الحَبيبُ الجَنحَاني

أود أن أبدي ، بادىء ذي بدء ، الملاحظات الأساسية التالية :

أولاً ـ إن كل محاولة للفصل بين الثقافة العربية والاسلام هي ـ في نظري ـ محاولة تعسفية تتناقض مع أبسط أسس المنهجية الحديثة في دراسة تطور الحضارات ؛ فالعلاقة بينهما هي ـ إذن ـ علاقة جدلية تكاملية .

ثانياً ـ إن عملية التعريب التي عرفها تاريخ الحضارة العربية الاسلامية خارج منطقة شبه الجزيرة العربية جاءت نتيجة إنتشار الاسلام .

ثالثاً ـ إن المناطق الجغرافية التي انتشر فيها الاسلام ، ولم يتم تعريبها فقد تأثرت تأثراً واضحاً بالثقافة العربية ، وأثرت فيها إثراء وتنوعاً ، ويعود الفضل في ذلك أساساً إلى الاسلام .

رابعاً ـ إن العلاقة العضوية الجدلية بين الثقافة العربية والاسلام تتجاوز المفهوم العقائدي للاسلام إلى المفهوم الحضاري الواسع الذي أصبح يمثله الاسلام عبر مختلف العصور .

خامساً ـ إن العلاقة المذكورة لا تتناقض أبداً مع وجود سمات مميزة لمفهومي القومية العربية والاسلام .

سادساً ـ إن التعريب لم يتم نتيجة مجرد إنتشار مجموعات من القبائل العربية خلال فترة الفتح ، أو بعدها ، بل نتيجة الاستقرار في المدن والأرياف ، ونشأة مراكز سياسية إقتصادية ثقافية تربط بينها مسالك تجارية نشطة ، فقد كان لهذه المراكز أثر بالغ في حركة التعريب .

سابعاً ـ إن العدد الضخم الذي أصبحت تمثله طبقة العامة في الأمصار الاسلامية الكبرى في عصور إزدهار الحركة الاقتصادية فيها قد ساهم في التعريب ، أولاً لأن هذه الطبقة قد أصبحت تضم عناصر سكانية مختلفة نجد بينها العرب ، والموالي ، والعبيد ، وثانياً لأن النازحين من الريف أصبحوا يمثلون العنصر البارز ـ في رأينا ـ بين فئات هذه الطبقة التي كان دورها خطيراً في تاريخ المدن الاسلامية .

الملاحظات :

١ ـ يبدو لي أنه من الصعب إتخاذ الأندلس مثالاً على المناطق التي إنتشر فيها العرب دون أن يرافق ذلك الانتشار تعريب ، فقد شارك في فتحها العرب ، والبربر تحت لواء الدعوة الاسلامية ، واستقرت القبائل البربرية ، وتعربت مع مرور الزمن ، كما تعرب السكان الأصليون الذين بقوا في المدن الاسلامية الأندلسية ، ولم يلتحقوا بالممالك النصرانية في الشمال ، والبعض منهم لم يعتنق الاسلام ، وبقي ضمن فئة أهل الذمة ، كما تعربت فئة إجتماعية جديدة ، هي فئة العبيد الصقالية ، وقد إكتسبت هذه الفئة أهمية خاصة إبتداء من القرن الثالث الهجري .

إن ظاهرة عدم إستمرار التعريب في الأندلس تعود إلى الخطة الثقافية لحركة الاسترداد ، وهي خطة لم تفصل بين الثقافة العربية والاسلام ، واعتمدت سياسة القضاء على العنصر السكاني الذي يمثل الثقافة العربية الاسلامية .

أما ظاهرة إنتشار العرب دون أن يرافقها تعريب فيمكن أن نجد مثالاً لذلك في أقليم السند مثلاً ، أو في سواحل أفريقيا الشرقية .

٢ ـ نود التأكيد هنا على أهمية التحام العصبية القبلية العربية بالدعوة الاسلامية ، ونجاح الدولة الاسلامية الناشئة في توحيد وجهة القبائل ، وجعل التناقضات بينها تتوارى ، وتحتل مرتبة ثانوية أمام تحقيق الهدف الجديد .

إن الدعوة الجديدة لم تقض نهائياً على تلك التناقضات ، وهكذا نجدها سرعان ما تعود ، وتطفو فوق السطح بعد إنتهاء مرحلة الفتوحات الكبرى ، وبروز التناقض بين مبادىء الدعوة والسياسة المتبعة .

٣ ـ إن الهجرة من الريف إلى المدن قد ساهمت مساهمة فعالة في إنتشار التعريب ، ونلمس ذلك بصورة واضحة في حياة القبائل البربرية التي إعتنقت دعوة دينية معينة ، وأسست عواصم لدول جديدة ، فقبيلة نفوسة كانت تمثل الدعامة الأساسية لحكم بني رستم في تاهرت ، وقد نزح قسم كبير منها من جبل نفوسة ليستقر بالعاصمة الجديدة في درب

النفوسيين ، وكذلك الشأن بالنسبة لمكناسة في سجلماسة ، أو قبائل صنهاجة التي قامت على تحالفها الدولة المرابطية . ولا نغفل عن الاشارة هنا إلى العلاقة المتينة المستمرة بين العشائر النازحة إلى المدينة ، والمستقرة بها وبين بقية العشائر التي بقيت مقيمة في منطقتها الجغرافية الأصلية ، وقد كان لاستمرار هذه العلاقة دور سياسي وثقافي .

يخبرنا إبن الصغير عن الوضع السياسي والاجتماعي بتاهرت ، مشيراً إلى أنه لما تغيرت الأمور خلا « سكان المدينة بمن انتجع إليهم من رؤسائهم (أي من رؤساء القبائل) ، فقالوا لهم إن الأمور قد تغيرت ، والأحوال قد تبدلت ، فقاضينا جائر ، وصاحب بيت مالنا خائن ، وصاحب شرطتنا فاسق ، وامامنا لا يغيرنّ من ذلك شيئاً » (إبن الصغير ، تاريخ الدولة الرستمية ، باريس ، ١٩٠٨ ، ص ١٨) . إن إستمرار تلك العلاقة ، وقدوم القبائل في مواسم معينة إلى ضواحي عاصمة الدولة الجديدة قد ساعد على التعريب ، وعلى إنتشار الثقافة العربية الاسلامية .

٤ ـ إن التحول الذي عرفه نظام ملكية الأرض في المناطق المفتوحة ، واستعمال عدد كبير من العبيد في إستصلاح الأرض الموات من جهة ، وارتباط هذا الريف بمعطياته الجديدة بالأمصار الناشئة من جهة أخرى كان لها شأن كبير في حركة التعريب .

٥ ـ تتمة لما تم التعرض إليه من عوامل حركة التعريب في بلاد المغرب أود إبراز النقاط التالية :

أولاً ـ ضرورة ربط التعريب بمشاركة عدد كبير من البربر المسلمين ضمن المقاتلة في فتح الأندلس ، وفتح جزر البحر الأبيض المتوسط .

ثانياً ـ ربط حركة التعريب في المغرب العربي بإزدهار التجارة الصحراوية إبتداء من القرن الثاني إلى القرن الخامس الهجري ، فعن طريق مسالك التجارة الصحراوية بلغ التعريب إلى مناطق الواحات في الجنوب ، وتجاوزها إلى مشارف بلاد السودان ، وكانت عملية التعريب هذه ملازمة لعملية نشر الدعوة الاسلامية .

ثالثاً ـ أما الدور البارز في نشر الاسلام والثقافة العربية بين عدد كبير من القبائل البربرية فإنه يعود **أولاً** وبالذات إلى الدعوات الدينية التي التحمت بالعصبية القبلية ، واستطاعت بذلك أن تؤسس الدول مثل دعوة الأدارسة بين صفوف قبيلة أوربة ، ودعوة الاباضيين في جبل نفوسة ، وبين قبائل زناتة في المغرب الأوسط ، ودعوة الصفريين في منطقة غمارة ، وبين صفوف بني واسول المكناسيين ، والدعوة الشيعية الاسماعيلية في بلاد كتامة ، ودعوة عبد الله ابن ياسين الجزولي في بلاد الصحراء بين قبائل جدالة ، ولمتونة ، ومسوفة ، ولمطة ، ودعوة المهدي بن تومرت بين قبائل المصامدة ، وغيرها من الدعوات الأخرى الصغيرة .

٦ ـ إننا نتفق تمام الاتفاق مع القول بأنه « لا يمكن قبول المحاولات التي تعطي حركات الخوارج معنى قومياً أو ثقافياً » ، بل إن أضفاء هذا المفهوم عليها يتناقض تناقضاً تاماً مع الحقيقة التاريخية الموضوعية التي تدعمها النصوص (راجع دراستنا عن حركات الخوارج في شرقي الجزيرة العربية وفي المغرب ضمن كتابنا : دراسات مغربية ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٠) .

هدفت هذه المحاولة في الرؤية الاستشراقية الفرنسية ، ولدى من تأثر بهم من بعض المغاربة ، إلى إبراز هوية سياسية وثقافية بربرية ضد الهوية العربية ، وبالتالي إعتبار العرب دخلاء على بلاد المغرب ، واعتبار الثقافة العربية في نهاية الأمر ثقافة دخيلة !!

وليس من المبالغة في شيء إذالمّحنا هنا إلى أن معركة التعريب في أقطار المغرب العربي لا تزال تعاني في بعض الأوساط من تأثير هذه المدرسة الاستشراقية الاستعمارية ، ولا يزال أنصارها الذين ربوا في أحضانها ينقّبون عن بعض المميزات الثقافية المحلية التي لا تخلو منها ثقافات جميع الشعوب ليقدموها مثالاً عن « وعي قومي » ، أو ثقافي بربري يعود في رأيهم إلى مطلع القرن الثاني الهجري !!

إن الانصهار بين مفهومي العروبة والاسلام هو إنصهار كلي لدى سكان بلاد المغرب ، منذ الفتح إلى اليوم ، ويبلغ ذلك حدّا يعسر معه على المواطن المغربي اليوم فهم وجود أقليات عربية غير مسلمة . وقد حاول الاستعمار الفرنسي طوال أحقاب طويلة تغذية نزعات محلية مناهضة للتعريب والثقافة العربية ، ولكنه فشل ، ويعود الفضل في ذلك إلى الانصهار المذكور بين العروبة والاسلام .

٧ ـ إننا نميل إلى الاعتقاد بأن الدور الأول في تعريب بلاد المغرب قبل الهجرة الهلالية يعود إلى الدعوات الدينية المشار إليها ، ثم تأتي هجرة بني هلال ، وبني سليم لتركز هذا التعريب في المناطق الريفية بالخصوص .

المناقشات

محمد خلف الله : لقد تتبع الدكتور الدوري في دقة كيف هاجر العرب من شبه الجزيرة إلى البلدان المفتوحة ، وكيف إستقروا في المدن ، ثم كيف إستقروا في الريف ـ ولكنه لم يفعل بمثل هذه الدقة ، كيف إنتشر الاسلام وانتشرت العروبة ، وأيهما كان أسرع إنتشاراً وأوسع إنتشاراً . ولو فعل ذلك لتبين له أن العروبة كانت أوسع إنتشاراً من الاسلام حيث تعرب جميع السكان في البلدان المعروفة اليوم باسم البلدان العربية ـ ولكنهم لم يسلموا جميعاً . وتبرز هذه الحقيقة في كل من مصر وبلاد الشام والعراق . وهذه الحقيقة تؤيد الفكرة العربية أكثر مما تؤيد الفكرة الاسلامية .

حسن حنفي : البحث رائق وصاف ، موضوعي ونزيه ، ولكن لي تعليقان :

١ ـ بالرغم من أن البحث يعطي مادة علمية دقيقة عن الموضوع ويصف تاريخ التعريب وانتشار اللغة العربية بإسم الاسلام والهجرة خارج الجزيرة واعتبار العودة إليها من الكبائر وتعريب الريف والمدن ، فإن صلة هذه المادة بموضوع القومية العربية والاسلام ، موضوع الندوة لم تظهر . وكان يمكن أخذ دلالات فعلية من التاريخ تساعدنا نحن على فهم الصلة بين القومية والاسلام .

٢ ـ كان يمكن لهذه الدلالة أن تظهر إبتداء من الفقرة الأخيرة في البحث عندما حدد الباحث العوامل التي ساعدت على وقف حركة التعريب في ثلاثة عوامل : الأول ، تجمع العرب في المدن وعدم إنتشارهم في الريف ، وبالتالي تكون مهمتنا نحن ليس البقاء في القاهرة ودمشق وبغداد والرباط ، ولكن الانتشار في أواسط آسيا وجنوب السودان لاستكمال عملية التعريب . والثاني وجود تراث ثقافي حضاري في البلاد المفتوحة أنشأ وعيا تاريخياً لدى الشعوب ، وبالتالي تكون مهمتنا هي الاطلاع على هذه الثقافات ـ كما فعل البيروني مع

الهند ، والغزالي وابن سينا مع فارس ـ وتمثلها واحتوائها داخل الحضارة الاسلامية . والثالث وجود لغة أدبية عند الشعوب جعلها لغة مستعملة دون العربية ، وبالتالي تكون مهمتنا هي تعلم هذه اللغات الاسلامية وانتشارها حتى لا تكون كما نحن عليه الآن ضحايا للغرب ، نتعلم الانجليزية والفرنسية والألمانية ولا ندرس الفارسية أو التركية .

٣ـ لدينا نحن العرب رصيد ضخم لدى الشعوب الاسلامية غير العربية ، فالعروبة لهم شيء مقدس يتبركون به ، والعربية لغة القرآن والعلوم والثقافة الاسلامية ، ولغة الحضارة والرقي ، يتكلمها المسلمون في الفلبين وأواسط آسيا في إيران وأفغانستان وباكستان والهند وتركيا في العلوم ، وإن كانت تنقصهم الممارسة في الأسواق والحياة العامة . وهو رصيد ضخم يمكن للفكر القومي إستثماره دون ضياعه بالانغلاق في حدود القومية .

إسماعيل سراج الدين : يجب باديء ذي بدء أن نشكر الدكتور الدوري على هذا البحث التاريخي الرائع ، الذي إستند إلى المنهج العلمي والتدقيق والتأني في الأحكام ، وهذا مطلوب بلا شك ، ولكنني أود أن أشير إلى بعض النقاط التي وقف البحث دونها . لا يخفى علينا أن القضية الآنية المطروحة في الوطن العربي اليوم بخصوص القومية العربية والاسلام تنطوي على شطرين : أحدهما فكري والآخر سياسي . وإننا إذا إعتبرنا تجاوزا أن قضية القومية العربية بشقيها الفكري والسياسي يمكن أن تعالج في حدود الامتداد الجغرافي للأمة العربية (باعتبار اللسان والثقافة هما الرابطة التي تحدد الأمة) فإن هذا لا يجوز إطلاقاً في معالجة قضية الصحوة الاسلامية الجديدة التي تعيشها الشعوب الاسلامية كلها ـ من العرب وغير العرب .

إن العرب المسلمين اليوم أقلية عددية في الأمة الاسلامية . إن أكثر من نصف مسلمي العالم يعيشون شرق مدينة كلكتا ، وهناك الكثير الكثير من المسلمين يعيشون في الاتحاد السوفياتي والصين الشعبية أيضاً ! وكل هؤلاء لهم إسهام فكري وسياسي في الحركة الاسلامية المعاصرة لا يمكن أن نتجاهله : سياسياً من وجود دول إسلامية المنطلق مثل باكستان وإيران ، وفكريا لا يمكن أن نتجاهل مواقف المودودي والندوي على سبيل المثال لا الحصر . وبالرغم من الثقل الكبير للأمة العربية في قلب العالم الاسلامي أخطأنا إذا تصورنا أن التطابق تام . بل نكون وقعنا في نفس الخطيئة العلمية التي يقترفها الغربيون حينما يطلقون على القرون الوسطى « عصور الظلام » ، وكأن العالم كله هو أوروبا وأن شمس الحضارة العربية الاسلامية الساطعة المنبثقة من شرق وجنوب البحر الأبيض المتوسط لا وجود لها .

إن هذه الشعوب الاسلامية غير العربية تطرح تصورها الخاص لعلاقة تربطها بالعرب المسلمين . والعرب غير المسلمين يطرحون تصورهم الخاص للعلاقة التي تربطهم بإخوانهم العرب المسلمين ، وفي تناقض هذين التصورين لب الأزمة النفسية التي يعيشها العربي المسلم ، إذ أن الخيارات المطروحة أمامه إنما تطالبه بالقبول الكلي أو الرفض الكلي .

ومن ثم وجب علينا ـ كما يقول الدكتور كمال أبو المجد في بحثه ـ طرح صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والاسلام ، والتحرك نحو صياغة هذه العلاقة الجديدة يستدعي أن نوسع دائرة التحليل لشمول التجربة الاسلامية للشعوب غير العربية ، من جهة ، ولشمول التيارات السياسية غير الاسلامية في الوطن العربي اليوم . ومن ثم أرى أن البحث العلمي الرائع الذي قدمه لنا الدكتور الدوري كان بداية ، ولكنه وقف عند باب المدخل الحقيقي لموضوع الندوة ، إذ أنه إستبعد تلك الشعوب التي أسلمت ولكنها لم تقبل التعريب من جهة ، ولأنه لم يتعرض للحقبة التاريخية التي بدأت فيها التحركات الفكرية والسياسية التي أفرزت المفهوم الحديث للقومية العربية . وليته قد تعدى هذا الباب فأثرى حوارنا وزاد فهمنا لهذين الأمرين في ضوء علمه الواسع ودقته المشهودة .

هشام جعيط : إنني أشك في كون التعريب تم بالقرن الثاني أو حتى الثالث بالعراق حيث نجد الطبري يتكلم عن السواديين وعلى الانباط في ذكر أحداث القرن الثالث . وأول إشارة واضحة جلية نجدها وتقرر إنفصام بلاد الاسلام إلى رقعة متعربة ورقعة أعجمية هي عند المقدسي . هذا مع ملاحظة أن أفريقيا لم تتعرب في الأعماق إلا بعد الهجرة الهلالية (القرن الخامس) ولم يتم تعريب مصر إلا في فترة متأخرة جداً .

عبد القادر زبادية : أود الاشادة بالبحث التاريخي الموثق للدكتور الدوري، والفات إنتباهه إلى أن إستنتاجاته عن سير عملية التعرب في المغرب لا تزال في حاجة إلى بعض التثبت والتعميق أكثر ، وخاصة في نقاط :

١ ـ التوقيت الزمني : لأن التعريب إستمر في بلدان المغرب على إمتداد القرون ولفترة تزيد عن القرن الخامس الهجري (القرن ١١ للميلاد) .

٢ ـ قضية البادية والمدنية فلعل دور كل منهما في قضية التعريب يختلف بعض الشيء عما حصل في المشرق ، وهذا لاختلاف الظروف بين شرق العرب ومغربهم في هذا الصدد .

٣ ـ أثيرت قضية (التعرّب بمعنى الرجوع إلى البادية ، وأنه كفر أو ما يشبه ذلك) ، وأريد أن أنبه إلى المعنى الخاص بهذا الاعتبار في القرآن الكريم (الأعراب أشد كفراً ونفاقاً) . وقد إرتبطت كلمة الأعراب بالقرب من الجاهلية وبقاياها ، والمعروف أن إبن خلدون في إشارته إلى أنها (متى عرّبت خرّبت) كان يعني العرب كأعراب ، ولم يكن يعني العرب كجنس أو كأمة .

وداد القاضي : أشكر الدكتور الدوري قبل كل شيء لأنه التزم بحدود البحث، وظل في نطاق التاريخ ، وإنني لأعتقد أنه ما لم نجلُ القضايا التي تعالجها هذه الندوة في الاطار

التاريخي أولاً ، فإننا نكون نبني بُنىً فوقية من دون أساس ، وننظر بنظريات ونظريات مضادة لا أراها موثقة وأرى أن الفائدة منها محدودة .

كذلك أود أن أشكره لما في بحثه من إيحاء ، وإنني في ظل هذا الايحاء أود أن أضيف إضافة أود أن أضعها موضع الاستفهام وهذه تتعلق بالأسباب التي جعلت بعض المناطق تدخل في الاسلام دون أن تتعرب تعرباً باقياً ، وأخص بذلك منطقة الجبال وفارس وخراسان وما وراء النهر ، وسؤالي هو : هل تسعفنا المصادر على معرفة ما إذا كان التعرب قد وصل إلى الريف بالذات من هذه المناطق كما دخل إلى الريف في الشام والعراق ؟ إذا كان الجواب بالنفي ، فلعلنا نستطيع أن نضيف سبباً آخر على عدم تعرب هذه المناطق زيادة على الأسباب الثلاثة المذكورة على الصفحة الثلاثين من بحثه .

سؤال آخر لا أدري إذا كان من الممكن الاجابة عليه إبتداءً . هناك ملاحظة وتلك أن أبا حنيفة كان من غير المتشددين في اللغة العربية بالنسبة ـ كما يروى ، والعهدة على الرواة ـ إنه سمح بالصلاة بالفارسية لدواعي إجتماعية واضحة . وسؤالي هو : هل من الصدفة أو من غيرها أن معظم الشعوب من شرق خراسان حتى ما وراء النهر وأواسط آسيا هم ممن تمذهبوا بالمذهب الحنفي ، وفي هذه البلاد بالذات لم يستقر التعريب وإن إستقر الاسلام ؟

ذكر الدكتور عبد العزيز قوليْ البلاذري والطبري « كان الولاء يحمل معنى الاسلام والعربية في آن واحد ، لذا كان الأعاجم يرون أن من دخل الاسلام صار عربياً » .

أقول : رغم أن البلاذري والطبري هما أكبر مؤرخينا في الاسلام ، أفلا يجدر التوقف مطولا عند هذه المقولة ؟

سؤال رابع وأخير ، رغم أن الولاء ظهر من حيث المبدأ في المشرق والمغرب ، إلا أنه واقعياً لم يكن مظهراً بارزاً في المغرب بعكس المشرق . لماذا ؟

أحمد صدقي الدجاني : أحيي بدوري هذا البحث القيم. وأتفق معه في النتائج التي توصل إليها بشكل عام . وأشير إلى أهمية ما أوضحه بشأن أثر إستقرار الجند الفاتحين مع أسرهم في ريف البلاد المفتوحة على دفع حركة التعريب وإستقرارها . ويهمني في مداخلتي أن أطرح بعض الأسئلة بهدف تسليط الضوء على جوانب أخرى في موضوع التعريب والاسلام .

أمهد لهذه الأسئلة بالتفريق بين التعريب الذي ساد في أقطار منطقة الوطن العربي حيث أصبحت اللغة العربية هي لغة الغالبية في حياتها اليومية ، وبين التعريب الذي ساد في أقطار أخرى الحياة الثقافية ، فكان من شأنه أن استخدم المثقفون والحكام اللغة العربية في أحاديثهم وكتاباتهم دون أن يشيع إستخدام اللغة العربية بين عامة الناس . هناك إتفاق على تأثير العامل الديني المتمثل هنا بالاسلام في هذا التعريب بحاليه . ولا أريد أن أفيض في شرح هذا

التأثير . ويكفي أن أشير كمثل على الحال الثاني ما قاله البيروني حين سئل لماذا يكتب باللغة العربية ، فربط بين ذلك وبين الأذان والقرآن اللذين يترددان على الألسن بالعربية في كلمة مؤثرة .

ماذا عن العوامل الأخرى التي ساهمت في تحديد رقعة التعريب الذي ساد بين عامة الناس في منطقة الوطن العربي ؟ لعلنا إن أجبنا على الأسئلة التالية نتعرف عليها .

أولاً ـ ما مدى إنتشار اللغة العربية في البلاد المفتوحة المجاورة للجزيرة العربية قبيل الفتح ؟ أعني على الخصوص العراق وبلاد الشام ومصر ؟ إن كتب التاريخ توضح لنا أن عدداً من القبائل العربية كان يعيش في أطراف هذه الأقطار . وكانت الهجرة من الجزيرة العربية إلى الهلال الخصيب متصلة . وقد تكلمت هذه القبائل اللـغة العربية . معلوم أيضاً أن القوافل كانت مستمرة بين الجزيرة العربية وهذه الأقطار ، الأمر الذي ساعد على جعل اللغة العربية لغة مألوفة فيها .

ثانياً ـ ما هي العلاقة بين اللغات التي تحدثت بها شعوب البلاد المفتوحة وبين اللغة العربية ؟ ومعلوم أن الأرامية والكلدانية والسريانية سادت في العراق والشام . وسادت اللغة المصرية في مصر واللغة البربرية في المغرب والفارسية في بلاد فارس وهكذا . إننا نلاحظ هنا أن لغات بلاد الشام ومصر التي كانت سائدة آنذاك هي لغات وثيقة الصلة باللغة العربية . ونستشهد هنا بما قاله بروكلمان حين تحدث عن ما يسميه البعض إصطلاحا اللغات السامية « إن هذه اللغات تعود في الأصل إلى لغة أم واحدة هي أقرب ما تكون إلى اللغة العربية الفصحى » . وهكذا فإن عامة الناس في هذه البلاد لم يجدوا صعوبة بعد الفتح وانتشار الاسلام بينهم في تعلم اللغة العربية لغة القرآن القريبة جداً من اللغات التي يتحدثون بها . وقد أشار بريستد فيما يتعلق باللغة المصرية إلى أنها تشترك مع هذه اللغات في كلمات كثيرة . ولقد إختلف الحال مع اللغات الأخرى التي تصنف في مجموعات لغوية أخرى كالفارسية والسنسكريتية . فتحددت رقعة التعريب تبعاً لذلك .

ثالثاً ـ ما مدى التأثير المتبادل الذي حدث بين اللغة العربية وبين تلك اللغات ؟ من الواضح أن هذا التأثير المتبادل وقع ، ويمكننا أن نبحث عنه في دراستنا للهجات المحلية السائدة اليوم في هذه الأقطار . فقد تأثرت هذه اللهجات بلهجات القبائل العربية التي إستقرت فيها . وقد كتب محمد تيمور رسالة في الموضوع . كما تأثرت هذه اللهجات باللغات القديمة . ويمكننا أن نرى ذلك بوضوح في لهجة إخوتنا المغاربة . وحين ننظر في اللغة البربرية اليوم سنجد أنه دخل فيها عدد كبير من الكلمات العربية . ونلاحظ في هذا المجال أنه بقيت في الوطن العربي جزر صغيرة تمسكت بلغاتها القديمة . مثل قرية معلولا في الشام التي تتحدث السريانية ومنطقة جبل نفوسة في طرابلس التي تتحدث البربرية . هذا فضلاً عن منطقة

واسعة في المغرب إحتفظت باللغة البربرية . ومن المفيد التعرف على التأثير المتبادل في هذه المناطق .

رابعاً - ما هو أثر الحكم غير العربي والحكام الأعاجم على البلاد التي إنتشر فيها التعريب ثم إنحسر؟ لقد إنتشرت اللغة العربية في الأندلس وصقلية ومالطة وكريت بين قطاعات واسعة من الناس حين حكمها العرب . ولم تلبث أن إنحسرت تدريجياً حين خرجت من الحكم العربي . ومثل مالطة يستحق الدراسة حيث سادت لغة غالبية الفاظها عربية الأصل وتتشابه بنيتها مع بنية اللغة العربية . وفي البلاد العربية نفسها نلاحظ أن الحكم غير العربي كان يحمل معه إهتمام الحكام الأعاجم بلغاتهم القومية . وقد ظهر هذا في الدولة العثمانية ، ولكن لم يكن على حساب اللغة العربية التي هي لغة القرآن ، لأن العثمانيين إعتمدوا الاسلام دينا لدولتهم ، اللهم إلا حين برزت الحركة الطورانية آخر أيام الدولة العثمانية وتبنت التتريك . ونلاحظ أن هذه الظاهرة بدت صارخة حين جاء الاستعمار الغربي وفرض معه اللغات الغربية على البلاد العربية المستعمرة .

هل يمكننا بعد طرح هذه الأسئلة وإستحضار أجوبتها أن نتوصل إلى النتائج التالية ؟ :

١ - إن إنتشار اللغة العربية كلغة حياة يومية تم في البلاد التي كانت على صلة وثيقة بالعمق العربي ، وهو هنا شبه جزيرة العرب . وذلك لأن هذه البلاد كانت تتكلم لغات تنتسب إلى اللغة العربية ، ولأنها كانت تستقبل هجرات عربية من حين إلى آخر .

٢ - كان للتعريب علاقة بالهجرات التي أعقبت حركة الفتوح ، وبالنشاط التجاري الذي ربط بين الجزيرة العربية وبين تلك البلاد ، وبمراكز العلم التي أقيمت فيها .

٣ - كان لتعريب الدواوين أثره في إتمام عملية التعريب . وكان للحكام العرب دورهم في تقويتها .

٤ - قام الدين الاسلامي بدور هام في تبني أهالي البلاد الذين أسلموا لغة القرآن والحفاظ عليها ، الأمر الذي حال دون إنقسام اللغة العربية إلى لغات عدة كما حدث مع اللغة اللاتينية .

منير شفيق: ١ - دراسة الدكتور الدوري القيمة تظهر من زاوية هامة ثقل الدور الذي كان للاسلام في تكوين الأمة العربية التي نراها الآن ، مما يجعل من المشروع القول أن ثمة وحدة عضوية بين الاسلام والأمة العربية من حيث تكوينها الأساسي . ويزداد ثقل هذا العامل إذا لم يفهم الاسلام كمجرد دين كما هو الحال بالنسبة إلى المسيحية ، بل بإعتباره ممتداً في كل جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والحضارية . ومن ثم أن الحديث عن عوامل إقتصادية أو هجرة أو تحضر أو نزوح إلى الريف واستقرار فيه قد ساعد على التعريب ، لا

يضيع دور الاسلام أو يضعفه . لأن كل هذه العوامل قد إرتبطت بالدعوة الاسلامية نفسها فعلى سبيل المثال أن الفقه الاسلامي والفكر الاسلامي ككل لعبا دوراً هاماً في تنظيم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والقانونية بين الناس ، مما لا يجعل الاسلام فقط مجرد دين عبادة . ومن هنا فإن العوامل الأخرى يجب أن ترى في علاقتها بالاسلام ، مثلاً كما ورد في مداخلة الدكتور إحسان عباس حين ألمح إلى أن الارتداد إلى البادية كان يعتبر من الكبائر . وكان هذا من العوامل الهامة التي تذكر في التأثر بالتعريب .

إن ما تقدم ، يفرض أيضاً أن يربط تعريب بعض المسيحيين مثلاً بالاسلام دون أن ينخرطوا فيه من ناحية العبادة لأنهم إنخرطوا في دار الاسلام ثقافة ونظاماً واقتصاداً وحضارة وولاء . وذلك بفضل الموقف الاسلامي الأساسي منهم .

الخلاصة التي يمكن أن يخرج بها الانسان من هذه الدراسة القيمة هي رؤ ية الرابطة بين الاسلام والتكوّن التاريخي للأمة العربية الراهنة رباطاً عضوياً .

٢ ـ ضرورة الحذر من اللعبة المنطقية التي تتساءل إذا كان الاسلام قد لعب الدور الأساسي في التعريب في أقطار عربية متعددة فلماذا لم يفعل ذلك في شعوب أخرى ، والاستنتاج أن الاسلام لم يلعب الدور الأساسي في التعريب في المنطقة العربية . إن هذا ربط منطقيّ تعسفي . فإذا كانت الوقائع تثبت هذه الحقيقة ، كما نلاحظ من دراسة الدكتور الدوري ، فكيف ننفيها من خلال مقال مقارن آخر بدلا من أن ندرس الأسباب التي لم تعرب فيها الشعوب الأخرى . ولكن مهما كانت تلك الأسباب فهي لا تنفي دور الاسلام الأساسي الذي لعبه في هذه المنطقة التي عربت بلاداً وشعباً .

وبالمناسبة أن الاسلام لا يفرض على الداخلين فيه أن يعربوا ، وإن كان الأخذ بالاسلام يمد الجسر مع العربية فوراً . وهذا بحد ذاته يشكل مدخلاً لتفسير دوره الأساسي في تعريب المنطقة التي أصبحت الوطن العربي والأمة العربية كما يفسر من بعض النواحي لماذا لم تعرب المناطق الأخرى ، دون أن تخلو من تأثر بهذا القدر أو ذاك باللسان العربية والثقافة العربية الاسلامية . وبالمقابل يطرح السؤال لماذا لم ينتج عن السيطرة على المنطقة من قبل أي شعب من شعوبها القديمة أن أدخل الشعوب الأخرى فيه وكوّن أمة واحدة . فالكلدانيون والأشوريون والمصريون القدماء والفينيقيون لم يستطيعوا توحيد الشعوب الشقيقة لهم كما فعل العرب المسلمون الذين حملوا الاسلام . فهذه أيضاً معادلة منطقية مقابل المعادلة السابقة . ولهذا من الأصح منهجياً تجنب المقارنات لمناقشة الحالة الملموسة كما حدثت على أرض الواقع التاريخي . ثم أخيراً أن السؤال الذي يقول لماذا لم يعرب الاسلام شعوباً عديدة أصبحت مسلمة ولم تصبح عربية ، يصح لو أنه يناقش قاعدة تقول « أن الاسلام يعرب كل من يدخل فيه » . ولكن لا يصح أن يناقش الموضوعة القائلة أن الاسلام لعب دوراً حاسماً في تعريب

هذه المنطقة التي أصبح يشار إليها ولأبنائها الآن بالوطن العربي والأمة العربية .

محمد عمارة : الملاحظة التي أود إضافتها ـ بعد تحية الأستاذ الدكتور الدوري على بحثه الموثق ـ هي أن « التعريب » ليس مجرد الانتشار الذي حدث للغة العربية ، عندما إستبدلت باللغات القديمة في البلاد التي تعربت . . . وليس التعريب عطاء فقط من الفاتحين العرب المسلمين . . وإنما التعريب يعني ما هو أكثر من ذلك . يعني التفاعل بين الفاتحين العرب المسلمين وفكرهم الجديد والشاب وبين المواريث الحضارية الصالحة للاستلهام لدى شعوب البلاد المفتوحة ، فهذا التفاعل يؤكد أن التعريب هو أخذ وعطاء هو بلورة لمولود حضاري جديد ، هو الحضارة العربية الاسلامية ، التي جاءت ثمرة لهذا التفاعل ، لهذا التعريب . فالتعريب هو الميلاد الحقيقي لهذه الحضارة الجديدة .

أما إستنكار التعرب ، بمعنى التبدي ، والرجوع إلى البداوة ، بعد الهجرة ، فإنه مرتبط بأن الهجرة تعني في تراثنا ، ما هو أكثر من الانتقال من مكان إلى آخر ، تعني الانتقال من البداوة ، التي هي ضد الحضارة ومقابلها ، إلى التحضر والحضارة ، وهذا يؤكد النزوع الاسلامي للحضارة والتحضر ، بالأعراب غير العرب ، في سلم التحضر ، فهم أشد كفرا ونفاقاً ، الايمان لما يدخل بعد في قلوب الكثيرين من هؤلاء الذين أسلموا . . . فالهجرة تعني الارتقاء من البداوة إلى الحضارة ، بكل ما تعني من قيم حضارية راقية ، ومن هنا كانت الهجرة ذات دلالة حضارية . ومن هنا ، أيضاً ، كان التعريب أكثر من مجرد إنتشار للغة العربية . كان حضارة وميلادا للحضارة العربية الاسلامية .

ناصيف نصار : نظراً لضيق الوقت ، أكتفي بطرح سؤال واحد فقط ، وهو الآتي : هناك خصائص وأسباب وعوامل حالت دون تعريب بعض الشعوب التي دخلت الاسلام . ولكن هناك خصائص واشكالاً تميزت بها حركة التعريب في كل منطقة من المناطق التي تشكل الوطن العربي أو ديار العروبة . فهل لتلك الخصائص والأشكال دور وتأثير في نوعية عروبة الشعوب التي تحمل اليوم الصفة العربية ؟

فهمي جدعان : أود أن أبدي ملاحظتين . الأولى أنه من الواضح أن بحث الأستاذ الدوري ينطلق أساسا من النصوص والوثائق لا من موقف إيديولوجي مسبق . ومع ذلك فإن العبارات التالية ترد فيه : « تمثلت الروح العربية بأسمى معانيها في الاسلام » ، « وهذا لا يتمشى والروح العربية التي تجلت في الاسلام » ؛ إنطلق العرب من روح الدعوة الجديدة ومن أصولهم الثقافية » إلى آخر قوله « توجهه المبادىء والمفاهيم الاسلامية وتتخلله الروح العربية » . وفضلاً عن أن هذه العبارة الأخيرة تتضمن ثنائية لا نجدها في العبارات الأولى ، وعن أن التوحيد بين الاسلام والروح العربية يثير بعض الصعوبات المتصلة بتحديد العلاقة بين الطابع الكوني الأممي للاسلام ، وبين الخصوصية العربية له ، فإن من المؤكد أنه

يظل من العسير علينا أن نعتبر أن الكلام عن الروح الخاصة للأمم يدخل في باب التوثيق العلمي لا في باب التقرير الايديولوجي .

الملاحظة الثانية تتصل ببعض وجوه « التعريب الثقافي » التي كنت أتمنى أن أجد لها مكاناً أرحب في بحث الأستاذ الدوري القيم . وأعني بالتحديد نَقْلَ التراث اليوناني إلى العربية ، ونَقَلَةَ هذا التراث من العرب غير المسلمين . إذ لا شك أن تحليل ظروف عمل هؤلاء النقلة والكشف عن مسوغات نشاطهم ودوافعها يمكن أن يلقيا أضواء مفيدة في تحديدنا للعلاقة بين القومية العربية والاسلام تاريخيا . وتكتسب هذه النقطة دلالاتها الخاصة حين نلاحظ أن فريقا من المسلمين السلفيين قد أعلن منذ بداية حركة تعريب العلوم والثقافة اليونانية عن شكوكه وريبته بشأن دواعي هذه الحركة وبواعثها ، حتى لقد إعتبرها بعضهم طريقة خفية لزلزلة العقيدة الاسلامية من الداخل .

الحبيب الجنحاني : أود هنا إيجازاً الاكتفاء بمحاولة جواب عن سؤال الدكتورة وداد القاضي ، والقائل :

هل عرف تاريخ المغرب محاولة إرتباط البربر بنسب قبائل عربية بعد إسلامهم ؟

إن النصوص لا تحدثنا عن هذا النوع من الارتباط ، إلا الاشارة إلى بعض الموالي البربر الذين إنتسبوا إلى شخصيات عربية إشتهرت في ميدان القيادة السياسية العسكرية ، أو في الميدان العلمي مثل عكرمة مولى إبن عباس الذي دخل بلاد المغرب سنة ١٠٥ هـ يدعو للفرقة الصفرية . ولكنني أريد الاشارة هنا إلى محاولة ربط بني زيري الصنهاميين نسبهم بالنسب الحميري ، فقد قال أبو الفتح المنصور الزيري جملته الشهيرة حين إستقبل وجوه القيروان وشيوخها الذين قدموا إلى أشير لمبايعته . إنني لست ممن يولى بكتاب ، أو يعزل بكتاب ، فقد ورثت هذا الأمر عن آبائي وورثوه عن آبائهم وأجدادهم حمير . أعتقد أن محاولة بني زيري ربط نسبهم بحمير تعود إلى إضفاء شرعية على حكمهم ، وقد إستخلفوا من الفاطميين بعد رحيلهم إلى المشرق لحكم بلاد المغرب .

عبد العزيز الدوري : أشكر الذين تفضلوا بالتعليق ، فقد أفادوا أغنوا . ويكفي إبداء بعض الملاحظات .

١ ـ إن التوسع في بعض النقاط ـ مثل الهجرة وكره التعرب بعدها ، ونظام الولاء وتأثيره ، ودراسة كل قطر لوحده ـ أمر وارد في مجال أوسع من هذا المجال . ففكرة الهجرة مثلاً تطورت من الذهاب إلى المدينة المنورة ، إلى الخروج إلى مراكز المقاتلة في الأمصار للجهاد ، كما صارت الهجرة شرطاً للمشاركة في الفيء . وقد وردت إشارات كثيرة إليها في كتب الفقه والتاريخ . ولكن الدراسة توخت رسم الخطوط الأساسية وملاحظة الاتجاهات العامة مع التنبيه إلى بعض الاختلافات الرئيسية .

٢ ـ إلتزمت الدراسة زمنياً بفترة القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، وهي فترة تكوين الثقافة العربية الاسلامية ، وفترة نشاط التعريب ، وفي أواخرها ظهر مفهوم الأمة العربية على أساس اللغة والثقافة . ولم تتجاوزها إلا للضرورة كالاشارة إلى الغزوة الهلالية بالنسبة للمغرب .

٣ ـ إن الظروف المحيطة بإسلام البربر وبوضعهم لها خصوصياتها . فالبربر قبائل ، لذا فإن أهمية الولاء محدودة في بيئتهم ، كما أن دخولهم في الاسلام كان في الغالب بصورة جماعية لا فردية . هذا إلى أنهم أشركوا في عمليات الفتوح عبر البحر ، وبذلك ساهموا في حمل الرسالة . ولعل هذا ـ مع ظروف أخرى ـ يفسر سرعة إنتشار الاسلام بينهم .

٤ ـ تكرر السؤال عن أسباب عدم سير التعريب في بعض البلاد كإيران مثلاً . والأسباب متعددة وفي طليعتها ان العرب تركزوا في مدن ، أو في مراكز بجوارها ، ولم ينتشروا في الريف . كما أن اللغة الفارسية القديمة إستمرت لغة حياة بل واستعملت في بعض الكتابات الدينية « الزرادشتيه » . وبعد هذا فإن اللغة الفارسية الجديدة بدأت تظهر منذ أواخر القرن الثالث الهجري لتصبح لغة ثقافة هذا إلى وجود تراث حضاري ووعي تاريخي . ومما ساعد على تقلص ظل العرب الثورة العباسية التي أنزلت ضربات قاسية ببعض المجموعات العربية خاصة في خراسان وجرجان وغربي إيران . كما كان ظهور الامارات الفارسية منذ القرن الثالث عاملاً في تنشيط الكتابة بالفارسية الجديدة .

٥ ـ والسؤال عن مدى الثقة بإشارة الطبري والبلاذري إلى أن دخول الاسلام أعتبر بنظر البعض دخولا في جملة العرب ، هناك أكثر من إشارة إلى ذلك . فقد أجاب مولى هشام بن عبد الملك على سؤال المنصور عن هويته « إن كانت العربية لسانا فقد نطقنا بها ، وإن كانت دينا فقد دخلنا فيه » . واعتاد الفرس من غير المسلمين أن يقرنوا الاسلام بالعرب زمن العباسيين فيسموه « الدين الأسود » لأن شعار العباسيين السواد .

٦ ـ ورد سؤال عن العلاقة بين لغة شعوب بعض البلاد المفتوحة واللغة العربية . وهنا يلاحظ أن الشعوب التي هاجرت قبل الاسلام من الجزيرة إلى العراق والشام مثلاً ، كانت تتكلم السريانية والآرامية . وقد إنتشر الاسلام كما إنتشرت العربية بينهم ، ويُشار إليهم بالنبط (ويقصد بذلك في القرن الثاني / الثالث الفلاحون) ولا يشار إليهم عند الحديث عن الموالي . كما تكثر الاشارات إلى عربية النبط في التخاطب ، مما يدل على التعريب السريع الهادىء . ويمكن أن نشير إلى أن المسعودي أعتبر لغات الشعوب هذه (والتي تسمى السامية مجازاً) لهجات تطورت من لغة أمّ واحدة هي الكلدانية (في رأيه) ، وهي ملاحظة لها دلالتها الواضحة .

٧ ـ أشير إلى الترجمة وتعريب العلوم ، وإلى أن ذلك يحتاج لوقفة أطول مما جاء في

الدراسة ، خاصة وإن النقل كان على أيدي عرب من غير المسلمين ، ولهذا أهميته في إطار الحديث عن القومية العربية والاسلام . وهذه نقطة لها دلالتها . ولكن يجدر أن يلاحظ أن هذا أمر معروف ، وإن القضية التي توخت الدراسة إظهارها هي أن الثقافة العربية الاسلامية نشأت بصورة طبيعية في المجتمع العربي الاسلامي ولم تكن مجموعة مقتبسات كما صورها الكثيرون ، وهذه قضية أساسية تستحق التركيز عليها .

٨ ـ بعد هذا تجدر الاشارة إلى ظاهرة مهمة وهي بروز خطين في التاريخ العربي الاسلامي ـ خط الاسلام وخط العربية ـ وإن الحركات التي قامت هي إنطلاق في إطارهما معاً أو في نطاق التأكيد على أحدهما ، حسب طبيعة التحديات خارجية أو داخلية وبضوء الظروف المحيطة . ونحن يهمنا أن نفهم تكوين الأمة العربية وعناصر الحيوية فيها عبر مسيرتها التاريخية .

الفصل الثالث

دور الإسلام والعربية لغة وثقافة في تكوين مقومات القومية العربية وفي بعث الوعي القومي العربي

د. عبد القادر زبادية

نبذة تاريخية

لقد كانت للعرب قبل الاسلام مباشرة لغتهم الموحدة، وهذا رغم وجود اختلاف في اللهجات ، ثم نزل الاسلام بلهجة قريش فمكّن لها أن تصبح اللهجة المعتمدة الوحيدة في الميدان الرسمي على الأقل ، وقامت الدولة الاسلامية في الجزيرة العربية أول الأمر فلم يكن هناك من إشكال في إستعمال الدولة العربية الاسلامية للغتها العربية ، وكان هاماً بالنسبة إليها محاولة المسلمين معرفة اللغات الأجنبية التي كان على هذه الدولة أن تتعامل بها مع غير العرب ، وهذا ما دفع الرسول (ﷺ) إلى تكليف جماعة من الصحابة بتعلم لغتي الفرس والروم .

وكان من التقاليد الأساسية للمسلمين من غير العرب أن يتعلموا لغة القرآن كلما إعتنقوا الاسلام . ولما فتحت بلاد الشام والعراق أنشأ الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (ض) عدة دواوين بها تسيّر بالعربية ، وبقيت الادارات المحلية الخاصة بالبلدان المفتوحة حديثاً بغير العربية . فلما كان عهد الخليفة عبد الملك بن مروان تجده يبذل جهوداً جادة لتعريب جميع الادارات في الدولة الاسلامية ، وبذلك إنتهى نهائياً الازدواج اللغوي في الحكومة العربية الاسلامية . ولما فتح المغرب سارت الادارة فيه منذ البداية باللغة العربية ، وذهب جماعة من الفقهاء في أيام الخليفة عمر بن عبد العزيز لينشروا بين المغاربة الاسلام والعربية .

لقد إرتبطت العربية بالاسلام في كل المناطق التي وصل إليها نفوذ الحضارة العربية الاسلامية ، فهذا عبد الله بن ياسين يأخذ لنفسه رباطاً في أقصى حدود البلاد الاسلامية في الغرب ، يعلّم فيه الناس اللغة العربية والاسلام كي يدفع بهم إلى النهوض لقيام الدولة المرابطية . وكل الدول الاسلامية التي قامت في الهند وفي أفريقيا كانت لغتها الرسمية هي

العربية ، بالرغم من أن العنصر العربي كانت نسبته ضئيلة جداً في كثير من الأحيان .

إن جميع العلماء الذين أنتجوا في الحضارة العربية الاسلامية كانت جنسيتهم الوجدانية عربية ، بقطع النظر عن أصولهم العرقية ، وعلى هذا الأساس إعتزّوا بجنسيتهم الوجدانية هذه على الدوام . غير أنه في العصور العباسية نزع بعض المثقفين الفرس إلى الشعوبية ، فخالفوا بذلك المفهوم الثقافي القاعدي للحضارة العربية الاسلامية الذي يكون قد فاقهم في البقاء فيه المسيحيون العرب من أمثال الفرزدق والأخطل ، وذلك أن هؤلاء إرتبطوا من حيث الواقع البديهي لوجودهم بأحد شقي (القومية العربية) وهي العربية ، في حين رمى الشعوبيون الشقين معاً ـ العربية والاسلام

إن بعض الشعوبيين من أمثال أبي نواس رفضوا (التعريب) لفظياً ، ولكنهم ظلوا ينتجون بالعربية . غير أن هناك بعض الذين كانوا قد حنّوا إلى المجوسية وإلى الحضارة الفارسية القديمة (وقد وصفهم الجاحظ طويلاً) فرفضوا كل شيء يمت للعرب بصلة ، ومن هنا فهم كانوا يرتبطون بغير الحضارة العربية ، في حين ظل في محيطها أبو نواس والأخطل والفرزدق .

إن القومية العربية ـ وهذا المصطلح حديث الاستعمال ـ لا يمكن أن تنبني من حيث الأساس التاريخي على العرق . كما لا يمكن أن تنبني على أساس وحيد ، وإنما تشمل الاسلام والعربية معاً . ومن هنا فهي تقليد وعمل حضاري يمكن أن يشمل جميع المسلمين في حالة الشعور بالانتساب والاعتزازية . كما يمكن أن تحتوي جميع المسيحيين واليهود والعرب في حالة الشعور بهذا الانتساب والاخلاص إليه .

وما دامت القضية تتعلق بالمفهوم الثقافي والحضاري ولا تعتمد على العرقية غير المقبولة إطلاقاً في الاسلام ، فإن المهم في نظرنا هو البحث في كيفية تمكين القومية العربية من التأقلم مع الواقع المعاشي كي تحتوي وتجلب الناس ، بدل أن تبعدهم عنها ، لا سيما وإن الفترة الاستعمارية الأوروبية قد تمخضت عن مفهوم جديد للقومية ينطبق على الواقع الأوروبي الغربي أكثر مما ينطبق على الواقع الحضاري العربي الشرقي . وزادت المشكلة تعقيداً قضية الطوائف في المشرق التي إعتنى الاستعمار الغربي منذ القرن التاسع بإثارة غريزة الاندفاع لديها نحو تمزيق مفهوم الحضارة العربية الاسلامية الأساسي ، كي تنغّص على الأكثرية حياة الانسجام الثقافي المعهود ، والذي هو الأساس المتضمن لجميع مقومات القومية العربية منذ البداية . إننا في المفهوم الثقافي للقومية العربية يجب أن نعتمد الأساس الحضاري التاريخي والواقع المبدئي الحاضر ، لأن شخصيتنا القومية هي بنية الماضي الحضاري للأمة . وهذا العنصر شديد الوضوح ، ولعله لا يحتاج لأكثر من هذه النظرة السريعة . ويبقى أمامنا الوضع الراهن للأمة العربية بين الأمم الأخرى ، وهو جانب إنساني ميداني ، يحسن بنا هنا الاهتمام

به أكثر لتوضيح الرؤية وتحديد المفهوم ووضع اليد على نقاط الاستراتيجية وأبعادها ، كي نضمن تعميق الاستمرارية الحضارية المنشودة .

نحو الواقعية في المفاهيم والالتزامات .

تنبعث واقعية القومية العربية من حضارة الاسلام . ومن هنا فليس هناك تناقض بين القومية العربية والاسلام ، طالما إعتمد المفهوم الثقافي للقومية العربية . وليس الأمر هنا الإتيان بسرد تاريخي لدور الاسلام والعربية في تكوين مقومات القومية العربية ، وإنما الأهم من ذلك هو الحديث عن عناصر المجابهة الحالية وتحديد إستراتيجية الساعة الحاضرة ، وتعميق مبادىء هذه الاستراتيجية بهدف توسيع المفاهيم وتحديد الالتزامات .

إن القومية العربية أمر واقعي وعملي في حياة الأمة العربية وتاريخها ، والفكر القومي المعاصر له رجاله ومفكروه ، ولكن لا يزال ينقصه ضرب من عدم شمول النظرة ووحدة المفهوم والالتزام ، ومن هنا فإن ما سنتناوله في الصفحات التالية ليس بحثاً شاملاً ، وإنما هي محاولة لابراز جملة من العناصر الأساسية نحو المفهوم القومي الشامل ، لعل مناقشتها في الملتقى ، وإثراءها سيساهمان في الوصول إلى الحد الأدنى من الأسس المبدئية على الأقل .

وقد أختيرت المحاور التالية للمناقشة في هذا الميدان :

١ ـ القومية العربية في معناها الحضاري الواسع .
٢ ـ القومية العربية والدين الاسلامي الحنيف .
٣ ـ القومية العربية والشعوب الاسلامية غير العربية .
٤ ـ القومية العربية والمسيحيون المواطنون في البلاد العربية .
٥ ـ القومية العربية وتطور الشعوب العربية .
٦ ـ القومية العربية واللغة العربية .
٧ ـ القومية العربية والفرد العربي .
٨ ـ القومية العربية والحضارة العربية .
٩ ـ القومية العربية وعلاقاتها الخارجية .

وفيما يلي البداية القاعدية لكل محور ، والمطلوب إثراء ومناقشة وإضافة أفكار علمية على كل محور ، لكي يعتمد كبيان قاعدي لهذا الملتقى .

١ ـ القومية العربية في معناها الحضاري الواسع

من الأغلاط الشائعة في نظرنا الابتعاد لدى البعض عن المدلول الحضاري للقومية العربية ، وربطها بالمدلول العرقي الخالص . ذلك أن المدلول العرقي لا يمكن الإتيان

بالبرهان الصادق على صحته في خصوص الأفراد أو الجماعات ، وهذا لأن العرب إختلطوا بغيرهم من شعوب الأرض على إمتداد التاريخ من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن القومية المبنية على النظرة العرقية قد ساعدت بعض الشعوب على تحقيق الوحدة في ظرف تاريخي معين ، كما حدث لدى الألمان والايطاليين خلال القرن الماضي ، ولكنها قد قادتها في القرن العشرين إلى النازية والفاشية اللتين أضرّت بهما كل الضرر وبالانسانية كذلك .

إن القومية العربية بالمعنى الحضاري تتسع ولا تضيق ، فهي تتلاءم مع الفترة التاريخية التي تجتازها الأمة العربية حاضراً ، ويجب كذلك أن تستهدف عملياً تحقيق آمال العرب مستقبلاً في الوحدة والحرية والعدالة الاجتماعية ، كما إنها تنطلق معبرة تعبيراً صحيحاً عن أمجاد العرب في الماضي ، فإذا عجز التفكير القومي عن إحتواء هذه المعطيات جميعها أو لم يستطع الانسجام معها ، أصبح ضرباً من الخيال الذي لا جدوى من ورائه .

٢ ـ القومية العربية والدين الاسلامي الحنيف

إن الدين الاسلامي قاعدة متينة للقومية العربية الصحيحة ، ذلك إنه يزودها بركيزة حضارية قوية جداً . ومن هنا فلا تناقض بين الدين الاسلامي والقومية العربية ، ويوجد في نصوص السنّة الشريفة ما يؤيد هذا الرأي . فمن الأحاديث الصحيحة قوله (ﷺ) « من أحبّ الله ورسوله أحبّ العرب ولغتهم العربية » ، وهذا لأن القرآن الكريم نزل بلغة العرب . والعرب كانوا ولا يزالون ذوي أهمية قصوى في الحضارة الاسلامية ، كما كان قد أشار إلى ذلك الخليفة عمر بن الخطاب (ض) .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإنه من صالح المسلمين من غير العرب أن يكون العرب أقوياء بوحدتهم ، ولا يوجد لديهم ، فيما نعلم ، من يخالف هذا الاتجاه ، اللهم إلا في بعض الظروف السياسية العارضة ، وهذا لا يقاس عليه .

٣ ـ القومية العربية والشعوب الاسلامية غير العربية

لقد ظلّ المسلمون في تاريخهم الطويل يجلّون العرب لمكانتهم في الدين الاسلامي وفي الحضارة الاسلامية بصورة عامة ، ورأينا من بينهم من يعتبر الانتساب للعرب شرفاً ، وهو في أقصى البعد العرقي عن العرب . ولم يختلف الأمر عن ذلك إلا بعد موجة الاستعمار الأوروبي التي إجتاحت البلاد الاسلامية وكوّنت بطرق عديدة جماعة « النخبة الجديدة » الذين تأثروا بالمفهوم القومي على الطريقة الأوروبية وارتبطوا بالأوروبيين أكثر من إرتباطهم بتراث الأسلاف .

إن الشعوب تبحث عن إيجاد الأصدقاء ، والشعوب الاسلامية غير العربية هم أخوة

للعرب وحلفاء طبيعيون لهم ، ويجب أن يكون منطلق القومية العربية نحو المسلمين غير العرب على هذا الأساس .

٤ ـ القومية العربية والمسيحيون المواطنون في البلاد العربية

إن المسيحيين المواطنين في البلاد العربية يجب أن يحتويهم الوعي القومي العربي ، لأن تراث الحضارة الاسلامية هو تراثهم ، وإذا ذلّ العرب أصابهم هم أيضاً الذل والهوان . كما أن دورهم في الحضارة العربية كان ولا يزال ذا أهمية لا يجوز إهمالها من طرف المحدثين ، كما نرى ذلك لدى البعض من بينهم مع الأسف .

ولا يجوز أن يكون هناك توان من طرف المسيحيين الوطنيين في البلاد العربية عن مساندة القومية العربية بمفهومها الحضاري ، لأن ذلك يعطي لأعداء الأمة العربية مجالاً للتآمر ضد هذه الأمة والتدخل المضر بمستقبلها .

وإذا كان لدى المسلمين على إختلاف العصور وعي شهدت به كتب التراث بمكانة مواطنيهم المسيحيين ، فيحسن بهؤلاء أن يكونوا في المستوى المطلوب أيضاً .

٥ ـ القومية العربية وتطور الشعوب العربية

إن القومية العربية الهادفة لتوحيد العرب على أساس من الحضارة والعدالة الاجتماعية إنما تستهدف العمل على قوة العرب كي يصبحوا أمة لها مكانتها اللائقة بين الأمم . وهذا يعني العمل على تطوير الشعوب العربية وازدهار حياتها ، واستغلال مصادرها المالية لصالحها والقدرة على إستعمالها لهذا الغرض . ومن هنا فإن تطور الشعوب العربية إلى الدرجة اللائقة مرتبط أيضاً بتفهمهم وعملهم وفق مفهوم وغرض قومي سليم .

٦ ـ القومية العربية واللغة العربية

إن اللغة العربية هي إحدى المقومات الأساسية للقومية العربية ، وقد كافحت هذه اللغة لحد الآن هجمات المتأثرين بأوروبا ، فكان من بينهم من دعا إلى الأخذ باللغة العامية ، وكان من بينهم من رماها بالعقم ، وكان من بينهم من دعا إلى تغيير حروفها ، إلخ .

وينسى هؤلاء جميعاً ، إن كانت نيتهم حسنة ، أن إرتباط العرب بماضيهم تلعب فيه اللغة العربية دوراً أساسياً وهاما . غير أن وجوب العناية والمحافظة على اللغة العربية يعني ، في الوقت نفسه ، من بين ما يعنيه :

١ ـ وجوب العمل على نشرها .

٢ ـ ووجوب العمل على تقويتها ، بالعمل على جعلها لغة عملية ترتبط تعابيرها بمتطلبات العلم .

٣ ـ ووجوب العمل على تبسيطها كي تستطيع الانتشار بسهولة . وهنا يجب التنبيه إلى ضعف المجامع العلمية العربية حتى الآن أمام هذه الواجبات الأساسية .

٧ ـ القومية العربية والفرد العربي

إن السياسة الحكيمة للقومية العربية يجب أن تضمن للفرد العربي التفتح والعيش الكريم . وهذا يعني أن الانسان العربي في حاجة إلى الاحترام في بلاده ، وفي حاجة إلى الارتباط الاجتماعي والوجداني بها ، وإلا أصبحت مواطنته سطحية وأصبح عطاؤه محدودا .

إن العناية بالفرد واحترام شعوره وتوجيهه وتكوينه هو عناية بالمجموع وبالوطن . ومن هنا كان لزاماً التركيز على الاهتمام بالفرد كأساس لخدمة المجموعة ، ولا يعني هذا الاقتصار على الجانب المادي ، لأن الجانب الروحي على غاية من الأهمية في هذا الصدد . وغني عن القول أن الجانب الفكري هو من مشمولات الجانب الروحي في حياة الأفراد والشعوب .

٨ ـ القومية العربية والحضارة العربية

إن الحضارة العربية بجميع أسسها ومظاهرها وبنياتها هي أم القومية العربية . فمن مفاهيم الحضارة العربية وتقاليدها تنطلق القومية العربية ، ومن مبدأ المحافظة على الحضارة العربية واستمرارها تتمثل وتتجسّم أهداف القومية العربية . ومن هنا فإن الاستماتة والقتال والتضحية في سبيل الدفاع عن الأرض العربية تشكل إحدى المهام الأساسية للقومية العربية .

غير أنه يجب التفريق بين الأولويات والثانويات ، كما يجب الاتزان وعدم المغالاة ، فإذا كان إحتلال العثمانيين لبلدان المشرق العربي في البداية نتيجة للتناحر بين الأسر الاسلامية ، فلا يغفل عن البال أن البعثات التبشيرية ورجالها قد إستغلوا في الأخير ولصالح الاستعمار الغربي ذلك الاختلاف الطبيعي بين الطورانيين والقوميين العرب كي يصموا الفترة العثمانية بالاستعمار ، كما هو الشأن بالنسبة لفترة الاستعمار الأوروبي بالضبط . إن مثل هذه النظرية غير صحيحة تاريخياً ، وإذا كان البعض قد إنخدعوا بها في المشرق ، فإنها في المغرب غير مقبولة تماماً ، لأن مجيء العثمانيين إلى بلدان المغرب كان بطلب من المغاربة في البداية وساهم العثمانيون بعد مجيئهم في رد حملات (الاسترداد) الاسبانية ، كما أخّروا الاستعمار الأوروبي لمدة طويلة .

إن الحضارة العربية ترتبط أساساً بالعدالة الاجتماعية ، وهذا ما يجعل قضية الارتباط بالعمل على تحقيق الرفاهية الاجتماعية هدفاً من أهداف القومية العربية على الدوام ، وإلا فقد مفهوم القومية العربية محتواه القومي .

ويعتبر إرتباط هذا المفهوم بالحضارة الاسلامية من أهم الدوافع القومية لدى جماهير

المسلمين الأوائل ، وحينما أصابه بعض الخلل حدثت الفتنة منذ أيام الخليفة الثالث عثمان بن عفّان (ض) .

صحيح أن الفترات التالية رأت إبداعات في الحضارة العربية ، ولكن لا يمكن تجاهل أن الأسس المتينة لعملية التماسك والانطلاق قد تمت في أيام الخلفاء الراشدين ، ولولاها لما تمكنت الحضارة العربية من الازدهار في الفترات التالية ، ومن التغلب على المعيقات الجسيمة التي جابهتها ، من هجمات الأمم المتوحشة إلى ضعف السلطة السياسية وتشتيتها .

٩ ـ القومية العربية وعلاقاتها الخارجية

إن القومية العربية كهدف لأمة وواقع لحياتها تحتك بحكم هذا الواقع مع غيرها من التجمعات والايديولوجيات العالمية على الخصوص . ومن هنا كان لزاما أن تكون لها رؤيا واضحة وخط مستقيم تسير عليهما ، وهذا حتى تجلب لنفسها الاحترام والفائدة ، وتكفي هنا الاشارة إلى التجمعات والايديولوجيات التالية :

(أ) القومية العربية والعالم الغربي

إن العالم الغربي الرأسمالي إتخذ ويتخذ من مسألة وحدة العرب وقوتهم موقفاً مناهضاً على الدوام . غير أنه في داخل هذا العالم حركات ثقافية وفردية وإنسانية تجنح على الدوام إلى الاعتراف بالحق ونصرة المظلومين . كما أن لدى هذا العالم قوة علمية ومادية لا يمكن نكرانها . ومن هنا فإن على العرب الهادفين لوحدتهم وعزّتهم أن يكونوا واعين بواقع العالم الغربي في تصرفاتهم معه ، وإلا فإن العلاقة مع هذا العالم ستبقى نتائجها سلبية تجاه العرب . إن مواقف القوميين العرب الصادقين وسلوكهم تجاه العالم الغربي يجب أن تكون مبدئية ومرنة في آن واحد ، مبدئية أي صلبة صامدة ، ومرنة كلما كان الأمر يتعلق بالاستثناءات المشار إليها .

يجب التذكير بأنه من داخل هذا العالم الغربي المتطور إستطاعت الصهيونية أن تسخّر جميع إمكانياته القوية لصالحها .

(ب) القومية العربية والعالم الاشتراكي

إن العالم الاشتراكي يشكل كتلة قوية متحدة لكي يضمن لنفسه البقاء ولأهدافه التحقيق على المدى البعيد . وإذا كان قد تعرض أخيراً لبعض المثالب ، فلا يبدو أنها تستطيع الفتّ من ساعده ، والمهم أن العالم الاشتراكي يشاطر العرب في أهدافهم الرامية لتحقيق العدالة الاجتماعية ، كما أن وجوده قوياً يعطي توازناً يستفيد منه العرب كما يستفيد منه غيرهم على المستوى العالمي . وبما أن المسألة مسألة مصالح ، فيجب أن تكون سياسة القومية العربية تتماشى وأهمية وجود العالم الاشتراكي من ناحية ، ومن ناحية أخرى يجب الاهتمام

بكون هذا العالم يشاطر العرب في إستراتيجيتهم الرامية إلى محاربة الاستعمار والحد من نفوذه .

(ج) القومية العربية وبلدان العالم الثالث

إن البلاد العربية جزء من العالم الثالث ، وقضاياه قضاياها ، وأهدافه للخروج من التخلف أهدافها . ومن هنا فإن موقفها من قضايا العالم الثالث يجب أن يكون موقفاً إيجابياً على الدوام . غير أن في العالم الثالث تناقضات كثيرة ، فهناك حكومات من العالم الثالث تسلك غير سبيل الحكمة والرشاد . ومن هنا فإن القومية العربية يجب أن تكون توجيهاتها تحتم عليها الاختيار والتنوّر أمام هذا الواقع ، وهذا لصالح حركة العالم الثالث والقومية العربية معا .

تعقيب ١

د. خلدون ساطع الحصري

هناك ملاحظتان أريد تسجيلهما بادىء ذي بدء . سأعالج ، فيما يلي ، موضوع الاسلام واللغة العربية في تكوين مقومات القومية العربية وفي بعث الوعي القومي العربي بشكل يختلف عن معالجة الدكتور عبد القادر زبادية له ، غير ملتفت إلى مواضيع فرعية كـ « القومية العربية والعالم الاشتراكي » أو « القومية العربية وبلدان العالم الثالث » مما لا أعتقد أن له صلة مباشرة بالموضوع الأصلي ، الذي كلف الدكتور زبادية بالكتابة عنه . كما أن معالجتي للموضوع ستكون سريعة ومختصرة نوعاً ما .

(١)

ولننظر أولاً في العلاقة التاريخية بين العرب والاسلام .

لقد عرفت عصور ما قبل الاسلام هجرات متعددة للعرب من موطنهم الأصلي في الجزيرة العربية إلى البلاد المجاورة لها . ويمكن النظر للفتوحات الاسلامية كهجرة أخرى من هذه الهجرات . غير أن هنالك بعض الاختلافات الأساسية بينها وبين الهجرات العربية السابقة لا بد من ملاحظتها .

لقد تسلح العرب في فتوحات القرن الهجري الأول المصادف للقرن الميلادي السابع بسلاح لم يتوفر في السابق : سلاح العقيدة الاسلامية ، أو سلاح الأيديولوجيا بمصطلح اليوم . هذا السلاح أعطى هذه الفتوحات زخماً لم تعرفه الهجرات السابقة .

كما أن « الهجرة الجديدة » ، التي نشرت اللغة العربية ، عرّبت سكان البلاد المفتوحة وجعلت أكثريتهم تعتنق الاسلام . غير أن الاسلام لم يحتم على سكان البلاد المفتوحة اعتناق الدين الجديد . ومن هنا استعربت جماعات من هؤلاء بدون أن تعتنق الاسلام . مقابل

هذا ، دخلت جماعات بشرية كثيرة في الدين الاسلامي بدون أن تستعرب . حدث هذا في بلاد فارس وما وراثها . وحدث هذا في آسيا الصغرى وفي شبه الجزيرة الهندية ، وحدث هذا في أندونيسيا . وانتهت أخيراً التفاعلات التاريخية الناتجة عن انتشار الاسلام بالواقع التالي : إن أكثرية العرب اليوم مسلمون ، ولكن أكثرية المسلمين ليسوا عرباً .

(٢)

ما هو الدور الذي لعبته اللغة العربية في إبقاء الوعي القومي العربي حيّاً ؟ للاجابة على هذا السؤال سأعود إلى « أبي خلدون » ساطع الحصري . لقد كتب : « * ومما يجب ان لا يغرب عن البال أن اللغة العربية ، بعد أن أصبحت لغة الجميع في هذه البلاد الشاسعة [التي استعربت] تعرّضت إلى محن خطيرة ، مدة قرون طويلة ، بسبب ما طرأ على العالم العربي من التفكك السياسي ، والجمود الفكري والاجتماعي ، والانحطاط الثقافي . لأن كل ذلك كان من شأنه أن يؤدي إلى ارتخاء الروابط المادية والمعنوية بين مختلف الأقطار العربية ، ويفسح مجالاً واسعاً لتغلب العامية ، ويطلق العنان للّهجات المحلية . لذلك أصبحت اللغة العربية معرّضة لخطر التفكك التام ، والتفرع إلى لغات عديدة تختلف بعضها عن بعض اختلافاً كبيراً ، لا يترك مجالاً لتفاهم المتكلمين بها . . وذلك مثلما حدث للّغة اللاتينية » .

وغني عن البيان ، أنه لو حدث ذلك ، لأدى ـ حتماً ـ إلى انشطار الأمة العربية إلى أمم مختلفة ، ولما بقي على البسيطة شيء يستحق التسمية باسم « القومية العربية » . ولكن القرآن ، وقف سدّاً منيعاً أمام هذه الأخطار الجسيمة ، وحال دون استشراء هذا التفكك . وذلك لكونه عربياً ، ولكون الديانة الاسلامية تفرض على جميع المسلمين والمسلمات حفظ طائفة من آياته ، وتلاوتها كل يوم عدة مرات ، خلال الصلوات . فلا مجال للشك في أن هذه العوامل ، هي التي حالت دون اندثار اللغة العربية الفصحى تحت رمال العاميّة التي ظلت تعصف بها طوال عصور الانحطاط ، وهي التي حفظت لها وحدتها وحيويتها ، ويسّرت لها إمكان الانبعاث والازدهار في عصر النهضة الحديثة .

ونظراً لارتباط القومية باللغة ، نستطيع أن نقول : وهي التي حفظت القومية العربية من التشتّت والزوال . لذلك ، نستطيع أن نقول : إن اللغة العربية أصبحت لغة الدين والصلاة ، عند المسلمين والنصارى على حد سواء »[1] .

---

* ومما يجب أن لا يغرب عن البال في هذا المضمار ، أن اللغة العربية صارت لغة الدين والصلاة عند العرب غير المسلمين أيضاً .

فإن العرب النصارى ترجموا الكتاب المقدس إلى العربية ، فصاروا يتلون الانجيل باللغة العربية ، ويبتهلون إلى الله باللغة العربية ، ويرتلون أناشيدهم الدينية أيضاً باللغة العربية ، كما صار رجال دينهم يعظونهم باللغة العربية .

(١) « القومية العربية والديانة الاسلامية » ، في أبو خلدون ساطع الحصري أبحاث مختارة في القومية العربية ، (القاهرة : ١٩٦٤) ، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧ .

(٣)

إن قدسية القرآن الكريم أضفت على اللغة العربية نوعاً من القدسية والاحترام لدى الأمم الاسلامية غير المستعربة ، حتى عندما عادت هذه الأمم الأمة العربية أو حكمتها . ومن هنا كان احترام الأتراك العثمانيين للّغة العربية ، أو ما جاء في المادة السادسة عشرة من دستور إيران الصادر في ١٩٧٩ : « لأن اللغة العربية هي لغة القرآن والعلوم والمعارف الاسلامية ، ولأن آداب اللغة الفارسية متداخلة معها بشكل كامل ، يجب تدريس هذه اللغة بعد المرحلة الابتدائية . . . » .

وأريد أن أكرر هنا أن هذا الاحترام لم يمنع الأتراك من حكم العرب في الماضي ، ولا يمنع دولا إسلامية أخرى من معاداة أمتنا العربية ومحاربتها .

ومهما كان ، إن الأمر الرئيسي الذي أود أن أشير إليه هو التالي : إذا كانت الشعوب المسلمة غير العربية تكن هذا الاحترام للغة العربية ، كان محتوماً أن يكون احترام العرب للغتهم الأم وتمسكهم بها أشد وأعمق . واللغة ، كما لاحظ الذين درسوا ظاهرة القومية وحللوها ، هي أولى وأهم من مقومات القومية .

(٤)

ولنلتفت أخيراً إلى ظاهرة الصراع العربي ـ الشعوبي . لقد بلور العرب في هذا الصراع وعيهم القومي وشحذوه وعمّقوه . ولعب الدين واللغة العربية دورهما في هذا .

فالصيغة العربية التي للاسلام ، أو لنقل عروبة الاسلام[٢] ، كانت من أقوى الأسلحة التي استخدموها في صراعهم الفكري مع الشعوب المسلمة غير العربية . وعلى هذا دعموا مواقفهم بالآيات القرآنية الكريمة « وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها» ، « كتاب فصّلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون » ، « إنّا جعلناه قرآناً عربياً . . . » ، « لسان الذي يلحدون إليه أعجميّ وهذا لسان عربي مبين » . . . الخ . . . الخ .

كذلك كان هناك واقع النبيّ محمّد ﷺ : مكّي ، قرشيّ ، هاشميّ ، عربيّ ابن عربيّ ، لا يرقى أي شك إلى عروبته . وكانت هنالك أحاديث هذا النبي العربي : « إذا ذلّ العرب ذلّ الاسلام » ، وما إلى ذلك .

ولنلاحظ أنه في هذا الصراع مع الشعوبيين ميّز العرب بين أنفسهم وبين باقي الشعوب الاسلامية غير العربية تمييزاً حاداً ، قاطعاً ، واضحاً . عربي مقابل غير عربي : كان هذا هو الحد الفاصل .

---

(٢) انظر : محمد أحمد خلف الله ، « عروبة الاسلام » ، المستقبل العربي ، السنة ٢ (تموز / يوليو ١٩٧٨) ، ص ٢٩ - ٣٩ .

وفي هذا الصراع أيضاً طوّر العرب ما يسمى بالألمانية Volksgeist روحاً قومية . أي أنهم أكدوا أن للعرب خصائل خاصة بهم ، روحاً خاصة بهم ، وحضارة وتاريخاً خاصاً بهم . (وهذا باستطاعتنا أن نراه بوضوح في كتابات الجاحظ وابن قتيبة وغيرهم) .

وخطا الذين خاضوا الصراع ضد الشعوبية والشعوبيين خطوة أبعد مما تقدم عندما لم يفصلوا بين عرب ما قبل الاسلام وعرب ما بعد الاسلام ، وأكدوا على الحضارة العربية والتاريخ العربي السابق للإسلام ، وعلى الطبائع والأخلاق والشمائل العربية السابقة للاسلام ، على الـ Volksgeist العربي السابق للاسلام . أي أنهم نظروا للتاريخ العربي كوحدة مستمرة غير متقطعة .

لغة خاصة ، وشعور بذاتية خاصة وتاريخ خاص . هذا المزيج يخلق قومية خاصة .

تعقيب ٢

د. هشام جعيط

ما من شك في أن ما نسميه اليوم بالوطن العربي أي تلك الرقعة المتعربة من دار الاسلام القديمة عادت منذ قرن أو أكثر من جديد مركز العالم الاسلامي بعد قرون من الانحسار والتبعية . فقد كانت الزعامة السياسية والعسكرية والحضارية من عهد المغول وحتى من عهد السلاجقة بأيدي شعوب غير عربية اللغة والعرق . آخر الامبراطوريات العظمى ضمن الاسلام هي الدولة العثمانية والدولة الصفوية والدولة المغولية بالهند فكأن العرب فقدوا عدة قرون دور الزعامة وهم على كل حال لم يؤسسوا دولة تجمع أقاليم الرقعة العربية أو المتعربة في الفترات المتأخرة .

ما نلحظه بدءاً من القرن التاسع عشر وبعد الصدمة مع أوروبا والتحدي الحضاري الذي برز من خلال هذه الصدمة هو أن الرقعة العربية هي التي تصدت لهذا التحدي بأكثر قوة من المراكز السياسية الكبرى أي تركيا وإيران . فوقعت هبة ثقافية ضخمة برافديها اللغوي والديني فكانت النهضة الأدبية والاصلاح الديني إنطلاقاً من الشام ومن مصر بينها توقف مركز السلطنة العثمانية عند حد الاصلاح الاداري . وهنا نتساءل : لماذا قامت ردة الفعل الحضارية الثقافية لا بالمراكز السياسية إما بالاستانة أو بطهران وإنما بالرقعة العربية المشتتة الضعيفة سياسياً ؟ هذا التساؤل هام جداً لأنه يؤكد أن هذه الرقعة هي التي احتضنت الصراع الحضاري الضخم وتطابقت وجدانياً مع مصير الاسلام في المستقبل . ولا يفسر هذا الأمر إلا لأن البلاد العربية حافظت على اللغة العربية أي على الخيط القوي الذي يشدها إلى التراث الاسلامي وانها اعتبرت نفسها الوريث الأساسي لحضارة الاسلام كوجود مركب وتقليد كبير في التاريخ العالمي ويعني أيضاً أنه لم يكن لها مهرب من التعدي الغربي سوى تركيز هويتها الثقافية ـ الدينية مع الجد في اصلاحها . فإذا كان جمال الدين أفغاني الأصل أي رجلاً منبعثاً أصلاً من الاسلام الآسيوي المطبوع بالتقليد الفارسي وإذا كان جمال الدين انصب همه

في إصلاح الدولة العثمانية إلا أن دعوته قامت بمصر وأثرت أساساً في الرقعة العربية . هذا يعني ترابط اللغة بالدين من جهة والوضعية الممتازة التي تحتلها قسراً الرقعة العربية في تحديد وإنقاذ مصير الاسلام ويعني بالتالي رجوع الرقعة العربية إلى محلها المركزي القديم في إطار العالم الاسلامي .

على أنه جدير بالتذكير بأن جميع فرق الاصلاح في كل مناطق العالم الاسلامي أجمعت ضمنياً على الحفاظ على الاسلام في كل عملية تحوير أو تغيير وإنها في الأغلب اتجهت في مناهج توفيقية ولم تفكر أبداً في نبذ العقيدة الاسلامية أو الانتماء الاسلامي كالثمن المدفوع لكل استرجاع للقوة المنشودة . وهذا بالرغم من الفكرة السائدة عندئذ في الأوساط الأوروبية المهتمة بشؤون الاسلام .

لكن تيارات النهضة والاصلاح هي عملية داخلية حميمة ولم تؤثر في مجرى التاريخ القاسي ومن هنا أتى الاستعمار المباشر ووصلت وضعية العالم الاسلامي إلى درجة قصوى من التدهور في آخر الحرب العالمية الأولى . وتبين عندئذ أن التحدي الحضاري الأوروبي كما انكشف بعد حملة بونابرت تحول إلى هيمنة سياسية عسكرية مباشرة وأن لا جواب الآن إلا من وجه السياسة والتحزّب والتنظيم العسكري . فبرزت الحركات الوطنية سواء في تركيا أو في مصر أو في العراق وكذلك في المغرب وهي حركات عملية تحريرية مشتتة لكن ناجحة المفعول ويمكن أن نؤكد أن الفترة التي تبدأ من سنة ١٩١٩ إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية طبعت بطابع الحركات الوطنية التحريرية . إلا أنها امتزجت بتركيا مع أتاتورك باختيار حضاري في اتجاه الأوربة واتجاه التجربة الوطنية الطورانية .

وقد يتعجب الانسان من هذا التقلب الرهيب الذي وقع بسرعة عجيبة ودون مقاومة تذكر في أرض كانت مدة قرون مهد الخلافة الاسلامية . حقاً إن الشخص الذي أطلق عليه لقب « الغازي » لم يكن له أية قدرة على دفع مثل هذا القلب لولا تغلبه على جيوش الغرب وتقمص صورته في الضمائر الشعبية على شكل المحرر من احتلال « الكفار » فهو لم يدخل في عملية الاستلاب إلا على قاعدة شعبية اسلامية ضمنية أو موضوعية . لكن العملية وقعت ونجحت في الظاهر على الأقل وإلى أمد قد يكون بعيداً وعلى مستوى جذري . هل يكون شخص مثل أتاتورك ممكناً في الرقعة العربية وكيف نفسر هذه الظاهرة ؟ الجواب هو النفي . والتفسير قد يتجه ـ زيادة على الالتباس المبدئي في دور الغازي ـ إلى فكرة ضعف الأرضية الثقافية التي يستند إليها الشعب التركي والنخب التركية على الخصوص . فيظهر هذا الشعب بمظهر الطارىء على الاسلام المار به في مسيرته التاريخية دون ارتباط جذري بمقوماته الأساسية ، وأقول هذا بالرغم من اعتباري الكبير للدور التاريخي الذي لعبته السلطنة العثمانية عسكرياً وحضارياً في بوتقة الاسلام المتأخر . لكن فقدان الحس اللغوي والحس

الثقافي وضعف الارتباط بتراث الفكر الاسلامي وضعف الاستناد إلى عالم وجداني عقلاني يغذي الشعور الديني ويقوي الانتماء بممارسة يومية مع القرآن والحديث وكتب الفقه والكلام والفلسفة والتاريخ وكل مكونات الثقافة العميقة التي هي أساساً حافظة جماعية ، هذا النقص الأساسي قد سهل ، على رأيي ، إلى حد بعيد عملية نفض الأيدي من مصير الاسلام وتركيز الأنانية القومية الطورانية والانفصال عن بقية العالم الاسلامي . بل إن مشروع أتاتورك لا يزيد عن كونه مسخاً تاماً للشخصية وإعادة لتركيبها . فنفس السهولة البالغة التي جعلت الشعب التركي يتأسلم دون معارضة من طرف تقليد ديني ثقافي سابق جعلته يتقبل بنفس السهولة تقريباً العملية المعاكسة . وقد لا ينطبق هذا النموذج على الرقعة الفارسية ، وبالرغم من أن الدولة البهلوية الجديدة سلكت المنهج الكمالي وحاولت تحقيقه إلى حد بعيد . ذلك لأن الرقعة الفارسية أرسخ قدماً في الاسلام كحضارة وكدين وأنها تمادت على التقليد الفلسفي والباطني الاسلامي حتى فترة متأخرة فشهدت وجود ميرداماد والمولى صدره الشيرازي ، وشهدت أيضاً ظاهرة أخرى في عهد القاجار وهي تأسيس مؤسسة علماء الدين من الشيعة كهيكل يتمتع باستقلالية جدية ويعتمد على مضمون عقائدي قوي محتقر للسلطة السياسية . هذا فرق واضح بالغ الأهمية ستبرز نتائجه فيما بعد . لكن على أية حال عرفت إيران أيضاً عملية أوْربة وتغريب وتعصير مجحف ، جعلت هذا البلد ينشق عن مصائر الأمم الاسلامية الأخرى ، ويعرض مدة نصف قرن وأكثر عن بعده الاسلامي العميق . فكان الرجوع إلى التقليد الاكماني والساساني وتعمق الالحاح على الخصوصية الايرانية وثباتها على مر الأدوار التاريخية . وبقي الوطن العربي وحيداً في مجابهته لجدلية العصر الخطيرة المتشعبة الأبعاد ، التراجيدية حقيقة : النضال ضد الاستعمار المباشر في كل بلد على حدة ، التمادي على تراث النهضة اللغوية والاصلاح الديني ، محاولات تعصير خفيفة ، تعميق الاتصال بالتراث الأدبي والتاريخي والديني والتشبث بشخصية عربية إسلامية لها طرافة في التاريخ وبعد وجداني ، كل هذا في امتزاج قوي دفاق . اللغة تكون هنا حافظة لهوية كلاسيكية وتقليد عظيم وشعور بالمجد وحافزة على شكل من أشكال المدافعة ضد الاستسلام الحضاري ، وتكون أيضاً الحاملة المباشرة للشعور الديني كعقيدة وهوية عميقة يستحيل استئصالها . ومن هنا جرت متاعب لأن الأمة العربية لم تتحقق كأمة واقعية بنفس السهولة التي تحققت بها الأمة التركية أو الايرانية ، أو حتى فيما بعد الباكستانية . وهي لم تستبطن بالسرعة المرجوة عناصر الحداثة المادية والأدبية لما فيها من تضارب مع ماضيها . متاعب هي في الحقيقة رصيد للمستقبل وتقبل لمسؤولية حمل عبء أبدية الاسلام وبقائه بفضل تلاحم اللغة والدين ، ولكون الدين هنا معتقدا وثقافة . ومن هنا أيضاً حددت العروبة الجديدة دور العروبة القديمة .

فالعروبة القديمة كانت في القرن الأول هي الحاملة لرسالة الاسلام لأن الاسلام المبكر كان دين العرب والفاتحين فكانت الأمصار الكبرى هي مهد أسلمة العرب واستيعابهم لدينهم

الجديد الذي يظهر بشكل الدين الوطني الحربي الجماعي الخالق لأمة . إلا أن العروبة القديمة كانت عروبة عرقية تسهر على حظوظها دولة عربية غازية والعروبة الجديدة هي انتماء حضاري لغوي دخلت فيه النواة الأساسية للبلاد المفتوحة : فاتسعت رقعتها كما اتسع مفهومها .

أما القومية العربية فهي الفكرة الجديدة التي غطت هذا الواقع وبلورته وجعلت منه قيمة عليا ومطمحا . وهي ؛ وإن أخذت في شكلها عن الثقافة السياسية الجديدة المنحدرة عن الثورة الفرنسية والمتسمة بطابع الحداثة ، إلا أنها تغذت كذلك من منابع داخلية شتى : من النهضة كمجهود ووعي ، من النضالات ضد الاستعمار الغربي ، من مناهضة للطورانية إلى حد ما ، من أدمغة أبنائها من المنظرين ، أي من نضالات ومشاريع متعددة المشرب .

ولعله قد يظهر من تحليلنا حتى الآن أن استنتاجاتنا تتجه إلى فكرة تغذية الاسلام بالعروبة أساساً ، من حيث أن الاتصال اللغوي بالتراث الروحي يقوّي الشعور الاسلامي ويرفعه إلى درجة كبيرة من اليقظة . لكن العلاقة المعاكسة ، التي هي محور موضوعنا ، تنحدر من نفس الجدلية . فإذا كان العرب حافظوا على صفاوة إسلامهم وتاريخيته بلغتهم فالتجاوب والتلاقح والازدواج واضح بين العنصرين . اللغة تحفظ الدين ـ العقيدة والدين ـ الحضارة والدين ـ الثقافة . وهذا الاسلام يضفي بدوره على كل شعور بالعروبة ، أي على الفكرة العربية أي على القومية العربية ، قوته الدفعية ، بل يكسبها مضمونها إلى حد بعيد وفي فترتها الأولى اليافعة .

إن الوعي الشديد بامتياز الرقعة العربية في تحملها عبء الابقاء على الاسلام كمبدأ لوجودها التاريخي ـ بخلاف الرقع الأخرى ـ غذى دون شك أي شعور بالرابطة القومية في أعماق اللاشعور الجماعي . كل ما كابدته المجموعة العربية أكثر من نصف قرن في عزلتها الشاملة للحفاظ على مصير حضارة باستقلاليتها التامة أمام الأنماط الحضارية الغازية ، وكل ما تكابده في معالجة القضية الفلسطينية في العزلة أيضاً والمعاناة الصعبة التي مارستها في سبيل التحول العصراني بأوجهه المادية ، لا يأخذ معناه التاريخي إلا إذا قررنا وجود مشروع ضمني في الاصرار على الهوية الاسلامية .

اعتبار البعد الاسلامي بشتى وجوهه كمؤسس أساسي مركزي لمشروع القومية العربية ليس إلا ترجمة حتمية لتجربة قرن من التاريخ ، وليس بالافتراض الحدسي الاعتباطي المقرر لارتباط غامض بين العربية والاسلام . على أن هذا الارتباط جذري وجد هام . كما أن التجربة الحديثة تمدد وتبعث من جديد كل التجارب القديمة . فتلتف التاريخية الجديدة بالتاريخية القديمة ويتجاوب كلاهما في وثبة ضخمة مع فكرة التراث كحضور حي للماضي في الحاضر .

والآن والآن فقط يمكن لنا أن نتساءل ، وقد نضجت فكرة القومية فارتبطت بإرادة

جماعية وتداخلت أعماق الضمير الشعبي ، عن مدى قوة كلا العنصرين المؤسسين للقومية العربية ـ أي الاسلام والعروبة ـ في تأسيسها اليوم وفي مستقبلها بالغد . أيطغى العنصر الاسلامي أو العنصر القومي . وبهذا تتراكم المشاكل : أتكون الدولة العربية إسلامية أيديولوجياً أم علمانية ؟ وإذا كانت إسلامية فماذا عسى يكون معنى هذه الاسلامية ؟ تراث روحي أم تطبيق الشريعة في الممارسة الاجتماعية ؟ وإذا كانت علمانية أفتكون علمانية معادية للاسلام ولكل دين أم حريصة على نوع من التعاطف مع أسسها العميقة ؟

وبعد فما من شك ، على أية حال ، أن الهبة الداخلية التي دفعت العرب منذ نصف قرن على تطور مستقبلهم في صورة الأمة الكبيرة بالرغم من العراقيل المتراكمة لا يمكن أن يؤول إلا كتحويل لمفهوم الأمة الاسلامية الضخمة المركبة نحو مفهوم الأمة القومية ، لأنها هي أيضاً مركب حضاري ومشروع ثقافي وشعور قوي بنوع من المجد التاريخي . سواء أكانت إسلامية في مضمونها أو علمانية فقدر الأمة العربية الحديثة يكون تقمصاً مجدداً للأسلوب التاريخي الذي قامت عليه الأمة الاسلامية القديمة ، أي استرجاعاً للشكل . وعلى كل فالاسلام كدين يبقى كموجود مقرر ثابت تام الاستقلال عن أية حركة تاريخية لأنه مشحون ببعد المطلق الذي لا إفلات منه ولا يفوقه شيء .

المناقشات

محمد خلف الله : قبل أن تبدأ المناقشة ، سأخرج عن التقليد الذي أخذ به الدكتور قسطنطين زريق ، وهو أنه لم يعتبر نفسه من المعلقين ولا من المناقشين أما أنا فسوف أعتبر نفسي وسطاً بين المعلقين والمناقشين ، لأن التعليق فيه أشياء كثيرة تحتاج إلى نوع من النقاش .

الشيء الذي أود أن أطرحه ، أن نفكر قليلاً في الإسلام حينما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام . جاء النبي ليخرج الناس من الظلمات إلى النور ، وليعلم الناس الكتاب والحكمة ويهدي الناس إلى الحق ، وإلى الطريق المستقيم . تلك هي المسؤولية التي ألقيت على عاتق النبي ، وكل نبي .اختيرت البقعة العربية لتكون محل الرسالة الاسلامية . واختير النبي العربي ليبلغ هذه الرسالة إلى قومه العرب . وجاءت هذه الرسالة في لغتها العربية ، وعالجت الرسالة مشكلات وقضايا كثيرة في الأمة العربية ، ومن هذه الناحية إذن كانت مهمة النبي أو الرسول مهمة ثقافية حضارية . وجاء الاسلام باللغة العربية ، فقد أصبح الاسلام على هذا الأساس جانباً هاماً من جوانب الثقافة العربية . لأن اللغة العربية موجودة من قبل ، وحينما أراد المسلمون أن يفهموا القرآن ، فهموه بالشعر العربي ، وبالتقاليد العربية وباللغة العربية ، فالرباط بينهما قوي جداً . وعندي أن المصدر في الاسلام إلهي ، وأن الوسائل بشرية ، اللغة العربية لغة بشر . الرسول الذي حمل الرسالة بشر . الأهداف من الرسالة أهداف بشرية لأنها تهدف إلى إسعاد المجتمع العربي . ونقله من طور إلى طور ، ثم بعد أن نجحت التجربة في المجتمع العربي خرج بها المجتمع العربي إلى غيره من المجتمعات وتوفي النبي عليه السلام ولم تزل التجربة عربية في الجزيرة العربية ، وتوفي أبو بكر ولا تزال التجربة تجربة عربية في الجزيرة العربية ، هذا الكلام الذي أقوله هو لتحديد مسار المناقشة .

إحســان عبـاس : وضّح الدكتور زبادية أنه تعمد البعد عن المعالجة التاريخية ، واختار لنفسه منهجاً آخر . ولكن طبيعة الموضوع تحتم المعالجة التاريخية أعني أن العنوان يفترض أن يعالج الباحث : المشكلات الثلاث الآتية على الترتيب : ما هو الدور الفعلي للاسلام والعربية في تكوين مقومات القومية العربية ؟ ـ ما هي مقومات القومية العربية ؟ ـ كيف يمكن أن يستثار الوعي القومي عن طريق الاسلام والثقافة العربية واللغة العربية .

ولكن الباحث لم يجب على هذه الأسئلة بسبب المنهج الذي اختاره ، فكأنه كتب موضوعاً آخر ضعيف العلاقة بالعنوان ، ومن ثم أسلم موضوعه إلى نوع من التمنيات ، كأن يقول : « من صالح المسلمين من غير العرب أن يكون العرب أقوياء بوحدتهم . . . » أو يقول : إن وجوب العناية والمحافظة على اللغة العربية يعني في الوقت نفسه وجوب العمل على نشرها . . . على جعلها لغة علمية . وهكذا : وبذلك تستحيل التمنيات في أحسن أحوالها إلى توصيات : وهذا يعني أن الدكتور زبادية قد حرمنا من تسليط آرائه النيرة على الموضوع المطروح للمعالجة ، ولعل له عذراً . . .

وهناك ملاحظة صغيرة أوجهها إلى الدكتور خلدون الحصري ، فقد قال في مناقشته لبحث الدكتور زبادية ما معناه : في الصراع الشعوبي بين العرب وبين الشعوب الأخرى ميز العرب أنفسهم ، أي قالوا هذا عربي وهذا غير عربي ؛ وفي هذا الحكم بعض الجور على العرب ، ذلك لأن العنصر العربي حين ظهرت الشعوبية وحيث ظهرت لم يكن يستطيع أن يتبجح بالتميز العرقي ، لأنه كان حين ظهرت الشعوبية قد تحول إلى وضع ثانوي . إنما الشعوبيون هم الذين تحدوا المشاعر العربية بدوافع مختلفة منها المنافسة في الوظائف والدواوين ومنها محاولة التمايز الثقافي ، أو الغض من الثقافة العربية والعودة إلى منابع الثقافة الفارسية . فأما التمايز الطبيعي بين العرب وغير العرب (عرب × عجم) فأمر عادي قديم ، ولم يكن حين وجد يحمل شعوراً بالاستعلاء ، وإنما كان تبايناً للتعارف ـ إن صحّ القول .

جوزيـف مغيـزل : لي ملاحظة خاصة ثم ملاحظة عامة .

١ ـ الملاحظة الخاصة ، جاء في البحث تحت عنوان « القومية العربية والمسيحيون المواطنون في البلاد العربية » . وصف المسيحيون مواطنين وكأن هنالك تمييزاً بين أن يكون الإنسان عربياً وأن يكون مواطناً عربياً ، أي حاملاً جنسية عربية ، في حين أن الصحيح أن يقال المسيحيون العرب كما يقال المسلمون العرب . ويبدو أيضاً أن الباحث في توجيه النصح للمسيحيين العرب أن يحتويهم الوعي العربي الذي لا ينظر إلا إلى بعض الجهات ، في حين أن المسيحيين العرب عموماً سواء في عصر النهضة أو اليوم يلعبون دوراً قيادياً إلى جانب المسلمين العرب لإحياء الوعي القومي ونشره وتنمية الوعي القومي حاجة عند جميع العرب .

فلا ميزة لعربي على آخر من جراء الدين ، بل المقياس خدمتهم للأمة العربية ، وإسهامهم في تقدمها وتحقيق وحدتها .

٢ ـ الملاحظة العامة تتصل بعلاقة الاسلام بالعروبة . وعندي أن قاعدة العروبة ، والقومية العربية في عصرنا هي اللغة والثقافة العربيتان قبل كل شيء . ويأتي الاسلام كجزء من تراثنا القومي نحافظ عليه ونعتني به ، ولكن لا نقف عنده دون سواه من عناصر . فالعروبة وجدت قبل الاسلام والتقت به وامتزجت في القرون الخمسة الأولى من تاريخ العرب والاسلام المشترك ، أما اليوم فهنالك إضافات كثيرة لا يمكن للقومية العربية إلا أن تفتح أبوابها إليها وهي الآتية من تاريخنا ، كالمسيحية ، ومن الآخرين ، كالليبرالية والاشتراكية والتكنولوجية وسوى ذلك مما أصبح اليوم مشاعاً لجميع البشر ومنهم العرب طبعاً . فهل المجتمع العربي اليوم إذن هو إسلامي ؟ نعم ولا .

نعم بتراثه والأغلبية من أبنائه ، ولا بما اكتسبه من الثقافات الأخرى عبر التاريخ وما يحتاجه اليوم من خارج الحدود العربية والاسلامية ومن وجود عرب غير مسلمين . إننا نعتز بتراثنا العربي الاسلامي ، ولكننا لا نكتفي بهما ، بل علينا أن نتطور ونضيف إلى ذواتنا فرادى ومجتمعين ما تقدمه المجتمعات البشرية الأخرى لنا ، وما نبتدعه في جهدنا المستمر الخلاق .

معن زيادة : في موطن الحديث عن دور الاسلام في تكوين مقومات القومية العربية لا يمكن لنا إلا أن نؤكد دور الاسلام الإيجابي الكبير في هذا المضمار . فالواقع أن الاسلام إلى جانب العربية قاما بتوحيد تلك القبائل التي كانت متفرقة أولاً ، ثم بصهر الجماعات المستعربة في كل موحد جمعته رابطة هي رابطة العروبة . إلا أن العروبة تاريخياً شيء والقومية العربية شيء آخر . والواقع أن القومية العربية المعاصرة التي تنشد قيام مجتمع جديد يستمد شرعيته التامة من الشعب نفسه وليس من الشريعة ، كما كان حال المجتمع الاسلامي التقليدي ، تسير في خط معاكس للسلطة الدينية ، إسلامية كانت أو غير إسلامية ، فهي تنشط سلطة علمانية على النمط العربي ، وهذا ما يجعلنا نفرق بين العروبة تاريخياً والقومية العربية المعاصرة . فالعروبة تاريخياً سارت إطراداً مع الاسلام ، أما القومية العربية المعاصرة فتحاول تأسيس مجتمع مغاير للمجتمع التقليدي ، مجتمع على النمط الغربي يفترض شرعية جديدة تقلل من مشروعية السلطة الشرعية الدينية .

هنا قد يقوم التعارض بين الدين (الاسلامي) والقومية (العربية) على الأقل في شرعية سلطة كل منهما . إن القومية العربية التي تنشد قيام مجتمع جديد لم تكن لتتأسس لولا تلك المحاولات التي تهدف لطرح فكر عصري ، تلك المحاولات التي بدأت على يد بعض رجال الدين مثل رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وغيرهما . لقد ظن هؤلاء أنهم يمهدون للتوفيق بين الدين والمجتمع العصري الجديد ، إلا أنهم كانوا يمهدون لطرح البديل للمجتمع

التقليدي حيث شرعية السلطة ، نظرياً على الأقل ، تأتي من الشريعة ، في حين أن شرعية المجتمع الجديد تأتي من الشعب نفسه لا من خارجه .

إبراهيم الغويل : الذي أتصوره أن البحث في هذا الموضوع كان يقتضي **أولاً** البحث عن دور كل من الاسلام والعربية (لغة وثقافة) في تكوين مقومات القومية العربية ، **وثانياً** البحث في دور كل من الاسلام والعربية (لغة وثقافة) في بعث الوعي القومي العربي . أي أن هناك مقتضى لبحث عن دور للاسلام ودور للعربية (لغة وثقافة) في كل من مرحلتي التكوين وبعث الوعي . هذا ، والبعض من الأخوة الزملاء الذين إشتركوا في المناقشة قبلي أضاف حديثاً عن أن « القومية تنشد . . . » فهو يضيف حديثاً عن مستقبل إلى جانب الحديث عن مرحلتي التكوين وبعث الوعي ، والحديث عن المستقبل فيه من إرادة الفعل . . . والحلم في إرادة الفعل ! وسأبدا من هؤلاء الأخوة الذين تحدثوا عما « يمكن » أن تنشده القومية العربية . ووجدوه في « علمانية » تصوروها أنها هي التي أزاحت عن كاهل الانسان المخاوف من الآلهة والقوى بعد الطبيعية الأخرى ، وعلمته أن يؤثر بتقديره في الحياة الدنيا ويركز طاقاته على تحسينها ـ وبالاجمال الهبته الكبرياء البشرى وتوكيد الذات .

وإذا كان للبعض أن يرى هكذا ، فإن من حق الآخرين أن يقولوا : « إن الاسلام هو الذي أزاح عن كاهل الانسان المخاوف من الآلهة الخرافية والقوى بعد الطبيعية الأخرى ، والاسلام هو الذي علم الانسان أن يؤثر بتقديره وعمله في الحياتين الأولى والآخرة . والآيات القرآنية واضحة الدلالة في أن جزاء الانسان أو أجره وثوابه متوقفان على ما يقوم به من عمل » .

والحق نقول : إن التوحيد ، الذي يستجمع مشاعر الولاء والخضوع في نفس الانسان ويردها إلى الإله الواحد الحق ، الذي لا إله غيره ، ويحرر الانسان من كل عبودية لأي إنسان وخضوع لأي مخلوق ، إن هذا التوحيد الذي هو فطرة الله التي فطر الانسان عليها ، لا تذهب معه مشاعر التدين ـ كما يحدث في غيبة التوحيد ـ إلى الولاء المشتت بين أرباب متفرقين من الخلق . فتكون الديكتاتورية والظلم الرأسمالي أو الاستبداد الطبقي أو الحزبي إلخ . . .

١ ـ ومن هنا نستطيع أن نؤكد بأن الايمان بالله ينعكس إجتماعياً وأخلاقياً في صورة قيمتين أساسيتين هما : الحرية والمساواة ، وقد إنعكست كلمة « لا إله إلا الله » عند علي كرم الله وجهه في قولته « لا تكن عبداً لغير الله » ـ وفي الأثر « لا تكن عبداً لغير الحق . . . فإن عبد الحق حر » . كما إنعكست كلمة « لا إله إلا الله » عند عمر رضي الله عنه في قولته المشهورة « متى إستعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » فهي حرية لي وللآخرين .

٢ ـ وهذه الحرية التي تحرر الانسان من ربقة أن يكون عبداً أو يستعبد فلا تسمح بعبودية أو إستعباد أو تبعية ، بل إنها تجعل المسلم والدولة المسلمة تقاتل في سبيل المستضعفين وتحرر المستعبدين . وهذه الحرية هي التي تؤكد للانسان أنه خليفة الله في الأرض ، وأن

إخوانه من عباد الله جميعاً مستخلفون في هذه الأرض . وهذه النظرة للانسان باعتباره خليفة الله في أرضه وأكرم خلقه وأفضلهم هي التي أكدت للانسان دوره وربطه برسالته التي أؤتمن عليها في التعمير في هذا الكون المسخر له .

٣ ـ ومفهوم تسخير الكون للانسان قد أكد مزيد تأكيد تحرير الانسان من المخاوف الطبيعية ، كما حرره من الخرافات واقتضاه إقامة نظرته على التفكر والعلم بالنواميس !

كما إن هذا المفهوم مع ما سبقه من مفاهيم العبودية لله ، بما تعنيه من حرية الانسان وحرية الآخرين ، واستخلافه واستخلاف الآخرين ـ هذا المفهوم (أي مفهوم التسخير) جاء ليعي أن الكون مسخر لي وللآخرين ، وليس الآخرون المسخرين لي ! بل هم وأنا شركاء في المائدة التي سخرها الله فلا بد من كفالة حق الجميع ، وتكافل بين الجميع ، في توفير حد الكفاية . . . وهو غير حد الكفاف ؟

٤ ـ وهكذا أقام القرآن كل القواعد لمنهج علمي يدفع الانسان إلى النظر والتجوال والسير في آفاق الوجود كلها ليرى آيات الله في هذه الآفاق وفي نفسه ، وليمارس مسؤوليته التي إختص بها دون سائر المخلوقات . وكل ذلك دون أن تحد إنطلاقته بأي عوائق أو تغلق في وجهه أي مجال ودون أن تتعارض هذه الانطلاقة مع العقل الذي هو عقال يربط هذا الكل في وجهة التوحيد ، التي أولها وآخرها حقيقة التوحيد الكبرى التي إقتضت مشيئتها وأرادت وقدرت أن الكون هو محكوم بنواميس وقوانين .

٥ ـ أما في العلاقات الاجتماعية فإن القرآن قد أعطى نظرة ترتبط وتنسجم مع النظرة للانسان التي تؤكد ذاتية الفرد ، ولكنه فرد في جماعة ، هو حر وهم أحرار ، هو مستخلف وهم مستخلفون ، هو قد سُخّر له الكون وهم قد سُخّر لهم . . . فلا بد من تراحم وتضامن وتكافل وتعارف ، على ما بينهم من إختلاف وتنوع ! فهو إختلاف وتنوع إلى وحدة ؛ فكما خلقهم من ذكر وأنثى جعلهم شعوباً وقبائل ، أو أقواماً تعيش في شعاب أوطان ! وما هذا إلا ليتعارفوا ويتعاونوا على الخير والعطاء وليتسابقوا في ميدان العمل الصالح ليكون أكرمهم عند الله إتقاهم وأحسنهم جزاء أحسنهم عملاً .

ومن خلال هذه النظرة العامة إلى العلاقات الاجتماعية الانسانية ندرك أن قيمة الفرد تتحدد على أساس العمل والانتاج والعطاء ، بمدى أدائه لواجبه نحو مجتمعه ليتكافل إجتماعياً ، ولكن المجتمع ككل متطور ، وفي حركة دائبة ، وله سننه وقوانينه التي تحكم وتمنحه الدرجة الدقيقة من سلم الرقي والتقدم .

كلمة عن الحركة . . . وهل هي حركة مطلقة .

وإذا كان من أبرز سنن المجتمع وقوانينه الحركة والتغير ، وهي حركة في النفس وحركة

في المجتمع وحركة في التاريخ وحركة في الكون . وحركة النفس فالمجتمع ـ بالتالي ـ فالتاريخ ، هي جزء من حركة الكون ـ والكل من عند الذي هو كل يوم في شأن ! وما كان للدين أن يتنكر لهذه الحركة وهو من عند الذي هو كل يوم في شأن ! وقد جاء للنفس والمجتمع ولمسيرة بني آدم .

ولكن . . . هل هي حركة مطلقة من كل قيد ؟

لا . . . ليست هناك من حركة مطلقة من كل قيد ، وليست هناك من حركة بغير ضابط أو نظام ؛ فلكل نجم ، ولكل كوكب ، فلكه الذي يسبح فيه ، وله مداره الذي له محوره الذي يدور عليه . وكذلك تكون الشريعة هي الفلك التي نتطور في رحابها ، والمدار أو العروة الوثقى التي ندور حولها ونتمسك بها . وهي شرعة لها منهاج (أو طريق مفتوح) ، ولكل جعل الله شرعة ومنهاجاً . وهذا المنهاج (أو الطريق المفتوح) في داخل الدائرة يتيح لنا حرية سن القوانين الملائمة ، كما نعالج طوارىء الحياة التي سكتت عنها النصوص القطعية الثبوت . . . القطعية الدلالة . وهنا أصل إلى عقدة من العقد التي كثيراً ما كانت وراء أولئك النفر الهاربين إلى « العلمانية » عساهم أن يخلصوا من سلطان من يسمون رجال الدين ! وعساهم أن يجدوا سلطة أو مُكنة أو قدرة تمكن صاحبها من أن يعبر عن ، وأن يعمل على تحقيق ، إختياراته التي يعزم عليها بعد علم وتحاور . وبعد أن يجري مفاضلات ويستقر بتقديره الذاتي على أحر ما يصوب نشاطه نحوه . . . إلخ .

وأنني أود أن يطمئن هؤلاء أن الأحكام القطعية الثبوت ، القطعية الدلالة ، أنها أحكام ذات مدى محدد ومحدود ، ولم يكن هذا نتيجة قصور أو سهو وقع من الشارع ، ولكن على العكس ، لقد أراد به أن يكون درعاً لا غنى عنها تقي الأمة من الجمود التشريعي والاجتماعي .

والشارع لم يرد أن تعالج الشريعة ـ وهي شرعة محددة ! ـ بالتفصيل كل ضرورات الحياة ومشاكلها ، ولكنه أراد أن يحدد ـ وأن يضع الحدود ! ـ بأحكامه المنصوصة المجال الاجتماعي الذي يجب على الأمة أن تتطور في حدوده ، وترك العدد الهائل من المسائل المحتملة الوقوع لتعالج كل منها في ضوء مقتضيات العصر وتبعاً لتغير الظروف .

وعلى هذا . . . فالشريعة الحقيقية أكثر إيجازا وأصغر حجماً من ذلك البناء القانوني العظيم الذي أسهمت فيه كل المذاهب والمدارس الفقهية خلال تاريخ هذه الأمة . فهناك إرادة أن نقوم بأنفسنا بوضع التشريعات الاضافية الضرورية عن طريق إجتهادنا ، أي عن طريق التحليل العقلي المستقل ، وبشرط أن يكون منسجماً مع روح الاسلام وغاياته . وهكذا « القرآن شريعة للمجتمع » وتكون السلطة أو السلطان (بمعنى الحجة !) لمجموع أبناء المجتمع الذبن يقومون بأنفسهم ـ دون وصاية أو قوامة من أحد من البشر ـ بوضع التشريعات

الاضافية الضرورية عن طريق إجتهادهم ، أي عن طريق التحليل العقلي المستقل ، وبشرط أن يكون منسجماً مع « القرآن . . . شريعة المجتمع » .

فالسلطة هي للشعب ، والسلطة ترتكز على القوة المنظمة التي تمارسها الجماعة ، وتفكر كمبدأ سيادة أو حاكمية أي مبدأ آخر غير حاكمية خالقها (بما يترتب عليها من حرية ومساواة . . . إلخ) وإرادتها هي فيما يدعو إلى الخير ويأمر بالمعروف وينهي عن المنكر . وبالتالي ، فإن كانت هناك من شرعة أو قانون ثابت ، فإن المنهاج المفتوح ، وعرف الجماعة الذي يتحرى حيوية العلاقات المتجددة ، هو الذي يجعل سلطة الشعب غير مقيدة بقوانين جامدة ما أنزل الله بها من سلطان (أي حجة أو برهان ؟ !)

وإذا كان القانون له عنصره الآمر (Imperatif) فإن عنصره العقلي أو الاقناعي (rational) هو الذي يتضمن تنظيماً للواقعة أو المركز القانوني على نحو معين . وهذا العنصر الأخير هو الذي يجعل من سلطة الشعب غير مقيدة بقيد غير معقول ، أو ما أنزل الله به من سلطان ؟! وبالتالي تكون السلطة إقناعية قائمة على الحجة والبرهان فهو عنصرها الآمر بإقناعيته ؟!

كلمة أخيرة . . . إن هذه الشريعة إن كان أصلها « الوحي » ، إلا أنه وحي جعل الإنسان في صميمه ، ليتحول الانسان نفسه مصدر « وحي الهامي » في التفصيل والتفريع ووفق مبدأ عظيم : ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن .

فإذا كان هذا هكذا ، فإنه ليس لأحد أن يزعم أن التراث الفقهي العظيم هو الترجمة الكاملة لكل ما يمكن أن يتحمله الاسلام من تفسير ، بل هو إحتمال واحد من بين إحتمالات أخرى ، وإن لم يقدر لها أن تظهره تاريخياً ـ وعسى أن يكون الله قد أدخر لآخر هذه الأمة بعض ما يلحقها بفضل أولها . وإن مناهج السلف الفكرية ، وتجربة البشرية وخبرتها ، قد لا تكون كافية حينئذ لرؤ ية كل ما يتحمله الاسلام من إنفتاح للتطور والتقدم . كما إن عدم كفاية أو ملاءمة المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية حينئذ لكل ما يتحمله الاسلام أو يقتضيه .

إن كل هذا يجعلنا نتوقع ـ إذا أبعدنا العقد ، وأخذنا من الخبرات الحضارية ـ أن نقدم ترجمة عصرية لأصول ومبادىء وأفكار الاسلام الكبرى ، وأن نبدع لها ما يظهرها ويلائمها من مؤسسات خاصة وعامة ، سياسية واقتصادية واجتماعية . . . إلخ . على أنه لا يفهم من كلامنا هذا أي إنكار أو تنكر لما لمدارسنا الفقهية العظيمة من عطاء لم يعرف التاريخ الفقهي ، في كل العصور ولدى كل الأمم ، نظيراً لعظمته قيمة ولضخامته ثراء . ولا نحن ننكر أو نتنكر لأي مقترح قد يرى أن نضع تأصيلاً وتفريعاً لما قالت مدارسنا الفقهية على إختلافها ،

واختزان كل ذلك في مدونة منسقة [بدءاً بموطأ أو مدخل أو وجيز . . . فوسيط . . . فمبسوط أو إستيفاء . . . ثم يكون الانتقاء - إما بتراجمها بالأصلحية ووفق الدواعي المعاصرة الموجبة . . . إلخ] ولقد فعل مثل هذا من قبلنا آخرون ، وما أمر مدونة أو موسوعة « جوستنيان » عنا ببعيد . فلا بأس أن يكون لنا منجمنا الفقهي أو الربيدة الجامعة في كل ما قالت مدارسنا ، من حنفية ومالكية وشافعية وحنبلية - وقد يضاف لها الأوزاعية والظاهرية - ثم الشيعية من زيدية وجعفرية ، ثم الأباظية . . . إلخ . ولعله من قبلها « مدارس الصحابة والتابعين وتابعي التابعين . . . » إلخ . ولا بأس أن نستأنس بها في حال ما إذا واجهتنا مشكلة من مشاكل اليوم أو نازلة من النوازل . ففي هذا من معنى التواصل والسماحة ما يرعاه الاسلام ولا يأباه .

عـزمي رجـب : أرى أن إتجاه التعليقات والمناقشات قد تشعب كثيراً حول مفهوم القومية العربية ، وأنه يخشى الخروج عن نطاق هذا البحث العلمي . ومن الضروري الاعتراف بأن هذه المواضيع دقيقة جداً ونسبية وغير مطلقة ، لا سيما وإن بعض الزملاء الأساتذة قالوا بأنها لا تزال في مرحلة التكوين كالأستاذ جوزيف مغيزل . وأعتقد بأن القومية وهي حديثة العهد في الاصطلاح السياسي والعملي في البلاد العربية تختلف بإختلاف الأقطار ، فمفهوم القومية في المغرب العربي بالنسبة إلى مقوماته قد يختلف عن هذا المفهوم في المشرق العربي ، وفي المشرق قد يختلف هذا المفهوم من بلد إلى آخر في ضمير الجماهير المكونة له ومعتقداتها وثقافتها . بالاضافة إلى ما تقدم يتجه المفكرون إلى إحتكار مفهوم القومية العربية وتحليله وتعريفه دون الرجوع إلى عناصر هذا المفهوم لدى الجماهير . وإذا سلمنا بالشورى ، وإذا ما إستفتيت الجماهير حول هذا الموضوع ، فقد تعطي رأيا مختلفاً عن الرأي الذي نتفق عليه في هذه الندوة .

لذا أرى أن ننعم النظر في تحديد مقومات القومية العربية وأن نتساءل : هل العامل الديني الاسلامي هو العامل الرئيسي في تحديد القومية العربية ، أم العروبة أي اللغة العربية والقومية هي العامل الأساسي ؟ وبعبارة أخرى يمكن أن نطرح هذا التساؤل على حضرة المحاضر والمعقبين : هل نقدم عامل الاسلام كدين وحضارة على عامل العروبة كلغة وقومية ، أم نقدم عامل العروبة ؟ نحن نعلم أن الرأي مختلف حول هذا التساؤل ، وأترك الجواب لحضرة المحاضر والمعقبين .

ولكن لي تعليقاً موجزاً بالنسبة إلى كلمة وردت في تعقيب الدكتور هشام جعيط حول بعض الشعوب الاسلامية غير العربية ومدى شعورها الديني . فهمت بأن غياب اللغة العربية عن هذه الدول الاسلامية غير العربية قد أضعف من إسلامها ، وأنا أعتقد بأن غالبية هذه

الشعوب الاسلامية غير العربية تتمسك بالدين الاسلامي وتحافظ على مشاعرها وشعائرها الدينية أكثر من عدد من الشعوب العربية التي تدين بالاسلام . فما هو رأي الدكتور جعيط في هذا الموضوع ؟

محـــمد عمـارة : لي ملاحظتان أساسيتان :

أولاهما : تتعلق بما إتفق عليه كل من الدكتور جعيط والاستاذ مغيزل من أن العلاقة بين القومية العربية الحديثة والاسلام لن تكون إلا في إطار علاقتها بالتراث . . . وإن الدولة القومية لن تكون مطالبة بتطبيق الشريعة مثلاً . وهنا أجد من الضروري أن نحدد معنى « الشريعة » . ففي تقديري أن الشريعة نهج وطريق ، وهي دين ووضع إلهي ، لا تخضع للرأي ولا للاجتهاد ، ولا تقبل التغير والتطور ، وذلك على عكس تراثنا القانوني (فقه المعاملات) ، الذي هو تراث أمة ، جاء ثمرة للاجتهاد ، في إطار الكليات الدينية الالهية . . . وفي حاضرنا ومستقبلنا ، عندما نعي ذاتنا ، فلا بد من إستلهام تراثنا القانوني الاسلامي ، كمظهر من مظاهر إستقلالنا عن الاستعمار . ثم . . حتى لو قلنا أن علاقة القومية العربية الحديثة بالاسلام هي علاقة القومية بالتراث . . فلنسأل : ما هو التراث ؟ . . أليس هو الروح السارية والفاعلة في عقل الأمة وضميرها ووجدانها ، ومن ثم فهو يضمن التواصل والاتصال . . ؟ وبهذا المعنى ألا يمثل التراث مكونا ، يرتبط بالقومية العربية إرتباطاً عضوياً ؟

وثانيتهما : إنني أتحفظ على حديث الدكتور معن زيادة عن قوميتنا العربية كظاهرة حديثة . قد تكون القوميات في أوروبا ظهرت حديثاً . لكن ألم تمتلك الجماعة العربية لغة واحدة ، وسوقاً واحدة ، وثقافة واحدة ، وتكويناً نفسياً واحداً ، منذ قرون ؟ . وألا يكون الأدق أن نقول إننا نناضل لاستعادة قسمات قومية ضربت بعجمة الدولة المملوكية والعثمانية وبالتجزئة الاستعمارية . . لا أن نقول إن قوميتنا ظاهرة حديثة ؟ . . في إعتقادي أن من الأهمية بمكان ألا نقيس نشأة ظواهرنا وقضايانا بنشأتها في أوروبا . . فكما نتحدث عن الحاجة إلى تحديد المصطلحات على ضوء مضامينها في تراثنا الحضاري ، يجب أن ندرس ظواهرنا الفكرية والحضارية والثقافية إنطلاقا من تراثنا ومن جذور هذه القضايا في تراثنا الفكري والحضاري .

غســان سـلامة : يبدو أنه بالامكان ، إن إستندنا إلى مداخلات هذا الصباح الرفيعة ، أن يلحظ الواحد منا ، فئتين مختلفتين من مقاييس الانتماء القومي . **الأولى** ، وهي الأهم في التاريخ العربي والاسلامي ، مرتبطة بعلاقة البشر بالبشر ، بأن تبنى الأمة على تعاضد وتضامن أفقيين من خلال أحد عناصر أساسية ثلاثة : النسب الواحد ، اللغة الواحدة أم الدين الواحد . والفئة **الثانية** ، ذات بعد عمودي فهي تتعلق بعلاقة البشر بالأرض ،

ويفهم من المداخلات التي سمعنا أنها كانت ثانوية في التاريخ العربي .

لكن عنصراً مهما بدأ بوضوح في مداخلة الدكتور الدوري ، وهو في التنافس الشديد الذي برز باكراً جداً في دينامية الفتح الاسلامي ، على الأرض ، والممتلكات في البلدان المفتوحة . كما أن أطروحته الأساسية حول أهمية الريف ، وبصورة أدق ، أهمية الفلاحين والمزارعين في تثبيت دعائم اللغة العربية ، في مقابل مدن كان المد كالانحسار الثقافيين أسهل فيها بكثير ، تدفع باتجاه إعطاء مزيد من الأهمية للعناصر المكانية .

ويمكن التوصل إلى القول بأن المعادلة الأساسية بين الفئتين من المعايير ، والتي بدت لصالح الفئة الأولى (غير المكانية) من نسب ، ودين ، ولغة ، والتي تبناها د . خلف الله بقوله « اللغة أولاً والمكان ثانياً » ، كما تبناها آخرون بالتركيز على دور اللغة العربية كمعيار أساسي ، وآخرون بالتركيز على الدين الاسلامي ، هذه المعادلة ، أتساءل إن لم يكن بالامكان إعادة النظر بصحتها في عصرنا الحاضر . هناك عنصران يحملان بشدة على هذا القول :

١ ـ الانحسار السريع في الحياة البدوية منذ عدد من عقود هذا القرن والانحسار الذي يكاد يكون متزامنا في سلم الأخلاق (وإلى حد ما نمط الانتاج) الموروث عن المجتمع البدوي حيث عناصر النسب واللغة والدين أساسية بسبب الترحال المستمر ، وضرورة تبني معيار قابل للانتقال المكاني . هو الآخر .

٢ ـ تبني الأقطار العربية المعاصرة لقانون دولي معاصر ، أصله أوروبي طبعاً ، يشدد لأقصى الحدود على الجوانب المكانية في الحياة الدولية ، من حدود ، وأرض قومية ، وما شابه .

هذان العنصران ، وأولهما داخلي ضمن المجتمع العربي ، والثاني دولي ، إلا يدفعان نحو مزيد من التركيز على الانتماء لأرض ، لمكان ، وعلى إيديولوجية حية ، هي عقيدة التشبث بها ؟ نحن ، بالفعل ، بعيدون جداً اليوم عن القرنين الخامس والسادس ، أيام إنهيار سد مأرب ، حيث تحولت جماعات كبرى من عرب جنوب الجزيرة إلى بدو ، وبعيدون عن اليوم الذي رأى فيه الاسلام العودة إلى البداوة من الكبائر . إن قضايا كفلسطين ، وعديد من الحروب الناشبة اليوم في المنطقة ، إلى جانب العنصرين السابقين ، تدفع برأيي ، بقوة ، نحو إعادة صياغة المعادلة ، ولكن هذه المرة ، لصالح المقاييس المكانية ، كمعايير محورية في نمو الانتماء القومي وبادي ذي بدء في تحديده .

حسن حنفي : ١ ـ من حيث المنهج والاسلوب ، يغلب على البحث الاسلوب المعياري الذي يبدأ بالوجوب والانبغاء ، وليس بتقرير الواقع وما هو كائن ، وبالتالي غلب عليه أسداء النصح والوعظ كما غلبت بعض العبارات الانشائية العامة مثل « فهناك حكومات

من العالم الثالث تسلك غير سبيل الحكمة والرشاد » .

٢ ـ في الجزء الأخير من البحث عن القومية العربية وعلاقتها الخارجية هناك خلط بين القومية العربية وسياسات الدول العربية ، هذه السياسات متغيرة تخضع للمصالح المتبادلة في حين أن القومية العربية مكون تاريخي ثابت . وإذا كانت القومية العربية في صراع مع المعسكر العربي نظراً للتناقض بين التحرر والاستعمار فإنها قد لا تكون أقل صراعاً مع المعسكر الاشتراكي ، إذا ما حاول أن يغلب مصالح الدولة على مقتضيات الثورة ، وإذا ما نقض مبادىء الاستقلال الوطني وحق تقرير المصير لكل الشعوب . ومثال أفغانستان وأريتريا ليس ببعيد .

علي الدين هلال : أريد أن ابدأ أولاً بعمل ملاحظتين على ورقة د . زبادية ، ثم أعلق على بعض النقاط العامة التي أثيرت في هذه الجلسة . فيما يتعلق بالورقة هناك بعض التعميمات التي تستحق المراجعة مثل القول « إن القومية العربية . . . تشمل الاسلام والعربية معا . ومن هنا فهي تقليد وعمل حضاري يمكن أن يشمل جميع المسلمين » . وهذه العبارة تتضمن معنى جميع المسلمين عرباً وغير عرب . أو القول بأن « القومية العربية كهدف لأمة وواقع حياتها » واعتقادي أنه من الأدق القول بأن القومية العربية هي إنتماء وشعور وهوية وليست هدفاً .

أما فيما يتعلق بالمناقشة العامة فلست من المتخصصين في التاريخ ومن ثم ليس لدى ما أضيفه إلى المضمون ولكن قد يكون عندي ما أضيفه من حيث المنهج .

أولاً : أعتقد أنه يجب التمييز بين عدة مستويات لدور الاسلام أو لعلاقة الاسلام بالقومية العربية . يمكن أن نتحدث عن دور الاسلام في تكوين الأمة العربية ، أو دوره في تكوين القومية العربية ، أو في تكوين الحركة القومية العربية الحديثة . والمعالجة قد تختلف من مستوى إلى آخر ومضمون المعالجة قد يختلف ومن ثم ضرورة التمييز المنهجي .

ثانياً : ربما يكون من الأصوب أن ندقق في إستخدامنا لتعبير الاسلام فهناك عدة مستويات أيضاً لدراسة الاسلام . هناك الاسلام في صورة النبع الصافي : القرآن الكريم والسنة المؤكدة أو الصحيحة ، وهناك الاسلام بمعنى تاريخ الدول الاسلامية ، بما فيها من أحداث ووقائع ـ وفيه ما نفخر ونعتز به وفيه أيضاً ما لا يمكن الدفاع عنه ـ وهناك الاسلام بمعنى التراث الفقهي والتشريعي ، وأخيراً هناك الاسلام كما يفهم بواسطة المسلم العادي حيث يختلط الاسلام بأشياء أخرى فيها من الاسلام ومن غير الاسلام . مثلاً الدولة الاسلامية منذ الدولة الأموية تحولت إلى نظام وراثي مع أن جميعنا يعرف أن روح الاسلام ضد ذلك . أيضاً أنبه إلى أهمية الدراسات « الانثربولوجية » وما يمكن أن نتعلمه منها ، وأشير بالذات إلى الدراسات الخاصة بالبدو وهم من أقل الجماعات العربية تعرضاً للتأثرات

الحديثة . فعندما ندرس هذه الجماعات في الأردن مثلاً أو في مصر نعرف أنهم يحكمون أمورهم بقانون فيه من الاسلام وفيه أيضاً من غير الاسلام .

ثالثاً : هناك قضية مدى جدوى وسلامة إسقاط مفاهيم حديثة أو مفاهيم نعرف أنها تطورت في العصر الحديث كالاشتراكية أو الجمهورية أو القومية على الاسلام . ألا يكفي القول بأن هذه المفاهيم لا تتناقض مع الاسلام بل تتمشى مع منطقه وروحه أم لا بد أن نجد النصوص أو الاقتباسات التي تشير إلى هذه الأفكار صراحة وأرجو أن يعلّق الأخ د . محمد عمارة على هذه النقطة .

رابعاً : المسألة الأخيرة هي إشارة د . هشام جعيط إلى دور الاسلام كثقافة وحضارة فقط وأعتقد أن كثيرين من المسلمين المتدينين لا يمكن أن يقبلوا بذلك فالاسلام بالنسبة لهم هو تشريع في المقام الأول وإن دور الاسلام في الدولة يجب أن يرتبط بقضية التشريع وإقامة الشريعة الاسلامية .

منير شفيق : ملاحظة سريعة حول تعليق الدكتور معن زيادة في قوله أن القومية العربية المعاصرة تنشد أن تقيم شرعيتها من الشعب ، وليس مثلما كان حال العروبة سابقاً حين كانت تستمد شرعيتها من الامام أو من الاسلام . حسنا ، ماذا سيقول الأستاذ إذا وجد هذا الشعب الذي يريده أن يكون مصدر السلطة يريد أن تأتي شرعية السلطة من الاسلام . أو أن تستند إلى الاسلام .

ثم عندما نقول أن الشعب هو مصدر السلطات فأي شعب هو الذي نفكر فيه . فإذا كان الشعب العربي مثلاً ، فهل بحثنا فعلاً في مكونات فكره وإرادته ، وعلاقة كل ذلك بتراثه وتاريخه .

بكلمة أخرى ، هل يمكن أن نرى شعبنا العربي خارج معتقداته وتراثه وتاريخه وتواصله مع ماضيه؟وهل يوجد حاضر ومستقبل يختارهما الشعب بإرادة حرة بعيداً عن كل ذلك ؟ لهذا يمكن القول أن أكثر الذين لا يرون وحدة عضوية بين العروبة والاسلام أو يحذرون الاسلام ، أو يريدون إستبعاده ، لا يستطيعون أن يقولوا للشعب أنت مصدر السلطات فاختر وفق إرادتك الحرة . لهذا فإن الارتكاز إلى تلك الوحدة العضوية هو وحده الذي يستطيع قبول أن يكون الشعب حكماً أو مصدراً لاعطاء الشرعية للسلطة الحاكمة .

إليــاس مرقص : ١ ـ في إعتقادي أن إرتباط الاسلام واللغة العربية ، مساعدته في إنتشارها ، حمايته لها من الانقسام ، هذا في عداد البديهيات . وفي عداد البديهيات أيضاً ، من جهة أخرى ، دور الاسلام في التكوين النفسي العربي وفي الثقافة العربية . الأمة العربية

مطبوعة بهذا الطابع . قلت : « من جهة أخرى » ، لأنني غير مستعد لتذويب « الثقافة » في اللغة ، أو الحاقها كذيل باللغة .

٢ ـ لكن هل الارتباط بين القومية الباكستانية والاسلام ، أو البنغالية ، أو التركية ، أو التركمانية ، أو الفارسية ، أو الالبانية ، أو التترية ، أو الأندونيسية ، الخ هو أقل من الارتباط بين القومية العربية والاسلام ، من جميع النواحي والحيثيات ؟ الاسلام نقل قبائل إلى حالة الشعوب والقوميات والأمم ، أدخلها في التاريخ والحضارة ، شعوبا عديدة جداً في ثلاث قارات . وهذه هي كليته الواقعية وكونيته العيانية في التاريخ . وهذه الكونية ذاتها هي التي تدفعني إلى التجريد .

٣ ـ العلم ، المعرفة الحقة ، قائمة على مجردات كبيرة . هكذا هيغل ، آدم سميث ، مفهوم القيمة ، مفهوم المنطق . رفض التجريد الكبير هو الوضعانية ، والوضعانية هي مناخ الفكر العربي في عصر النهضة ، وهي السائدة والمتسلطة على الفكر العربي السائد اليوم .

٤ ـ الاسلام أسهم في تكون قومية عربية في إطار جغرافي ـ تاريخي معلوم ومحدد ، غرب جبال زاغروس ، وأسهم في تكون قوميات عديدة في آسيا وأفريقيا وأوروبا ، يفوق تعداد أفرادها عدة مرات تعداد أفراد القومية العربية . إذاً فالاسلام لم يكوّن قومية عربية إسلامية واحدة ، أو قومية إسلامية عربية اللسان . بل أكثر من ذلك : إن الأمور لم تذهب في هذا الاتجاه . التاريخ لم يتجه نحو الأمة القومية الاسلامية . هذا مع العلم أن القرآن الكريم عربي والنبي عربي والدولة عربية عدة قرون والشرع عربي ، بل رغم أن كثيراً من الدول الاسلامية في الهند وأفريقيا كانت عربية اللسان .

هناك إذن حقائق موضوعية ، هي حقائق كينونة إجتماعية لا تنحل في الدين والدولة والشرع والأفكار . وهذه الكينونة التاريخية ليست طوع الارادات والرغبات . لو قررت الدولة في أندونيسيا تحويل الشعب الأندونيسي إلى شعب عربي ، ولو نالت تأييد كل « الفكر الاسلامي » وتأييدنا جميعاً ، فإن الشعب الأندونيسي لن يتحول إلى شعب عربي .

والله الذي صار ، على يد سينوزاوهيغل (ود . حسن حنفي) ، طبيعة وعقلاً وتاريخاً ، في أي صف يكون ؟ أنه في صف التاريخ ، وفي صف الشعب الأندونيسي في مثالنا الافتراضي .

٥ ـ أما إن الاستعمار أراد بالأقليات « تنغيص حياة الانسجام الثقافي » للأكثرية (د . زبادية) ، فإن الله خلق الانسان من « حمأ مسنون » ، وهكذا فعلاً كان محمد بن عبد الوهاب الذي رفع فأسا كبيرة يضرب بها على « الانسجام » والانحطاط المملوكي كله ، وذلك قبل مجيء الاستعمار الغربي وبدون وجود جوزيف أو الياس .

هشـــام جعيـط : أود الرد على مداخلة وردت في خصوص دور الشعوب الاسلامية غير العربية في بناء الحضارة العربية الاسلامية ، وكذلك في خصوص حضور الشعور الاسلامي لديها . قد يكون وقع هناك سوء تفاهم بيننا : أنا لا أنكر هذا أبداً ، إنما أردت بقولي أن الرقعة العربية تحملت بعد القرن الخامس للهجرة ، وفي الظروف المظلمة فيما بعد ، عبء الاستمرارية والحفاظ على علاقة حميمة بين هويتها العربية وبين التراث الاسلامي والشعور الاسلامي . أما أن يكون الأعاجم شاركوا في إبداع الثقافة العربية الاسلامية في فترتها الكلاسيكية المجيدة فما من شك في هذا وما من شك أيضاً في عمق تثبت هذه الشعوب بالعقيدة الاسلامية إلى يومنا هذا .

عبــد القادر زبادية : أنا سعيد لهذا التحمس الكبير في خصوص المشاركة الواسعة في المناقشة ، وبما أن مداخلات كل الزملاء تتمحور حول نقطتين أساسيتين هما : المنهجية والعلاقة بين العروبة والاسلام ، فإني أحاول الاجابة عليها كما يلي :

١ ـ المنهجية : لقد كنت عضواً في الندوة التحضيرية لهذا الملتقى التي إنعقدت قبل أشهر ، ولعله كان من المفروض لدى البعض أن أكتفي بدراسة تاريخية موثقة وكفى ، ولكنني إخترت الجمع بين الجانب التاريخي ومعطيات الحاضر ، وبهذا إستطعت أن أجلب إهتمامكم الواسع هنا للتدخل والمناقشة ، واستطعت الدخول في صلب الموضوع بصورة واضحة وليس فيها أي إصطناع ، وهذا هو صلب موضوع هذه الندوة في نظري .

٢ ـ النقطة الثانية هي العلاقة بين العروبة والاسلام ، التي هي صلب الموضوع كما قلت ، ولهذا أحتد نقاشكم حولها ، وهذا شيء طبيعي لأن غالبية المتحدثين كانوا ينطلقون من منطلقات معروفة من حيث المحدودية ، فكل منهم يقف عند جزء من شيء واحد هو العروبة والاسلام ويتشبث به . أنا أنطلق من نظرة توفيقية ليس فيها أي إصطناع وأعتبر العروبة والاسلام شيئاً واحدا في شكله التكاملي ، وهذا هو المعنى الحضاري الشامل الذي أعطيته وأعطيه لقضية القومية العربية دائماً . وهذا أعتبره إنطلاقاً طبيعياً يجمع بين الاصالة ومعطيات الحاضر . واتفق مع الأستاذ جوزيف مغيزل على أننا في تحديد أسس ومفاهيم التفكير القومي لا تزال في طور التكوين ، وفي هذا الاطار أريد أن أجيب الأستاذ الياس مرقص في خصوص سؤاله عن نوعية العلاقة التي أريدها أن تكون مع أندونيسيا المسلمة ، فأقول له : إنها علاقة تضامنية ، لأنه من السهل بل ومن الواقع الحصول على تعاطف أندونيسيا مثلاً في قضية العرب في فلسطين ، ولكنه من الصعوبة بمكان الحصول على تأييد إيطاليا الكامل مهما بذل العرب من المجهودات ، ناهيك عن البلدان الغربية الأخرى .

أريد أن الفت الانتباه أخيراً إلى أن كثيراً من المداخلات جاءت في شكل إعادة أو تكرار أو ملاحظات في شكل معارضة هامشية للأفكار ذاتها التي جئت بها في البحث أو في تقديمه

لكم ، وكنت أنتظر أفكاراً أعمق من هذا . وهناك الجانب الاجتماعي الهام جداً في تحديد الصيغة الايجابية للقومية العربية بمعناها الحضاري ، أكدت عليها في البحث وبدونها لا يمكن للقومية العربية أن تصبح لها قوة فعالة في العناية بقضية الجماهير وتوجيه مصيرها نحو الالتئام باتجاه الوحدة ، ولم يعتن الزملاء المتدخلون بهذا الجانب التحرري الهام بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى ، أو لم تحظ باهتمامهم بالقدر اللازم .

الفَصل الرَابع

الجَامِعَة العَربَيّة ... وَالجَامِعَة الإسْلاميّة

د . محمد عمارة

مقدمة

الأمر الذي لا شك فيه هو أن « التناقض » بين العروبة والقومية العربية وبين الاسلام « مفتعل تماماً »[1] . . . والذين « يعون » « إفتعاله » هم صانعوه ومروجو فكره من أعداء العروبة والإسلام ، لأنهم هم المستفيدون عندما يتسللون من الثغرة التي يصنعها هذا « التناقض » في جبهة شعوب الشرق ودوله ، وفي صفوف القوى الوطنية بعالمنا العربي . . . وخلف هؤلاء الأعداء ، وفي شراكهم ، وقعت قوى إسلامية وقومية ، صدقت هذا « التناقض » ، فنظّرت له ، وأقامت على أساسه خططها في الفكر والتنظيم والتحالفات !

وفي اعتقادنا أن حقبة اليقظة الإسلامية والقومية التي شهدها الشرق في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين ، وما تبلور فيها من تيارات حول الإسلام السياسي ، والقومية العربية ، والعلاقة بينهما ، هي صفحة من صفحات فكرنا وتاريخنا ونضالنا كاشفة عن حقيقة هذه القضية ، ودالة على مصادر « القوة » ومواطن « المصلحة » لشعوب الشرق ، العربية منها ، وتلك التي ترتبط مع العرب برابطة الإسلام .

الواقع . . وبدايات اليقظة والتغير

لقد بدأت الدولة العثمانية ، في آسيا الصغرى ، قوة عسكرية ، أساساً . . وظلت تلك الميزة ، وتكاد تكون الوحيدة ، إلى زمن طويل ، ويوم فقدت هذه الميزة كانت قد فقدت جل ما

---

(١) محمد عمارة ، « الإسلام والقومية العربية والعلمانية ، » قضايا عربية ، السنة ٧ ، (أيار (مايو) ١٩٨٠) ، العـدد ٥ ، ص ٦٧ ـ ٩٢ . وهي التي يعاد نشرها بكتابنا ـ قيد الطبع ـ دراسات في الوعي بالتاريخ .

لديها من رصيد . ولقد استطاع العثمانيون ، في عهد قوتهم ، أن يقضوا مضاجع أوروبا بفتوحاتهم الأوروبية كما ضموا لسلطنتهم أغلب أجزاء الوطن العربي في القرن السادس عشر الميلادي . ولعدة قرون كانت دولتهم الجدار الذي أخر اجتياح الغرب الاستعماري الطامع للوطن العربي ، لكن هذا الجدار لم يستند إلى حضارة تدعم بنيانه ، وترمم ثغراته ، وتتعهد بالمساندة والتجديد . وزاد من خطر هذه السلبية ازدياد تجاوزات « الجند » ومظالمهم ، والفوضى التي أشاعوها في الأقاليم والولايات ، وذلك لإحساسهم بأنهم كل ما لدى « الدولة » من رصيد وإمكانيات . . ثم كانت محاولات « الدولة » موازنة قوة « الجند » بنفوذ « الولاة » وسلطة بقايا « المماليك » ، الأمر الذي أشاع عدم الاستقرار وتضارب المصالح والأهواء في ربوع السلطنة ، فاستفحلت مظاهر التخلف والجمود الحضاري في البلاد . وزاد الطين بلة أن العثمانيين قد إتخذوا موقفاً شذوا به عن « الأسر » و« الدول » ، غير العربية ، التي بسطت سلطانها على العرب من قبلهم ، فتلك قد تعربت ـ على تفاوت نجاحها في امتلاك القسمات العربية ، وارتقائها وعمقها فيها ـ أما العثمانيون فلقد شذوا عن هذا السبيل عندما احتفظوا بتركيتهم ، حتى لقد احتقروا العرب والعروبة ، بل لقد راودتهم في المرحلة الأخيرة أحلام « تتريك » الرعية العربية ، فكانوا البادئين لتلك المأساة التي تلقفها وزادها دعما وبلورة وتشييدا أعداء العروبة والإسلام ، مأساة « التناقض » بين العروبة والإسلام . . كما كان صراعهم ضد العرب وقسماتهم القومية من أعظم العوامل الداخلية التي عجلت بزوال سلطتهم المترامية الأطراف .

ومضافاً إلى عوامل الضعف الذاتية والداخلية هذه ، كان سعي أوروبا الاستعمارية للاجهاز على هذه الدولة العثمانية ، التي تحتفظ بذلك « الرمز » الذي أرق الغرب ، تاريخيا ، وما زال يؤرقه ، وهو وحدة الشرق والغرب تحت أعلام الخلافة والإسلام .

ولقد تضافر بروز هذين العاملين ، الداخلي والخارجي ، فزاد من ضعف العثمانيين ، حتى غدا الجدار الذي مثلوه أمام أطماع الغرب ، لعدة قرون ، مملوءاً بالثغرات! . . ولقد كانت الامتيازات الأجنبية التي منحها السلاطين العثمانيون للبورجوازية الأوروبية ودولها واحدة من صور التسلل الإستعماري إلى عالم العروبة والإسلام من ثغرات هذا الجدار . . هذه الإمتيازات التي منحت « للبندقية » ، سنة ١٥٢١ م ، و« لفرنسا » سنة ١٥٧٩ م ، و« لإنجلترا » سنة ١٥٧٩ م ، و« لهولندا » سنة ١٥٩٨ م ، و« لروسيا القيصرية » سنة ١٧٠٠ م ، و« للسويد » سنة ١٧٣٧ م ، و« لنابولي » سنة ١٧٤٠ م ، و« للدانيمارك » ، سنة ١٧٥٦ م ، و« لبروسيا » سنة ١٧٦٧ ، و« لإسبانيا » سنة ١٧٨٢ م ، و« للولايات المتحدة الأميركية » سنة ١٨٣٠ م ، و« لبلجيكا » سنة ١٨٣٧ م ، و« للبرتغال » سنة ١٨٤٣ م ، و« لليونان » سنة ١٨٥٤ م [٢] .

---

(٢) محمد عمارة ، فجر اليقظة القومية ، الطبعة ٢ (القاهرة : القاهرة للثقافة العربية ، ١٩٧٥) ، ص ٣٦٩ ، ٣٧٠ (سلسلة دراسات قومية ، رقم ١) .

ثم تطور هذا التسلل وتزايد هذا النفوذ الإستعماري حتى أجبرت الدول الإستعمارية الدولة العثمانية على التنازل عن العديد من ولاياتها ، بعد أن تحول النفوذ الإستعماري فيها إلى احتلال سافر وغاشم . . ففي فترة لم تتجاوز الأربعين عاماً ، ومنذ اعتلاء السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٤٢ - ١٩١٨ م) عرش السلطنة في سنة ١٨٧٦ م وحتى اندلاع الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ م ، أجبرت الدولة العثمانية على أن تتنازل - رسمياً أو واقعياً - لروسيا القيصرية عن عدد من المقاطعات الغنية في آسيا الصغرى ، ولبريطانيا عن قبرص ومصر ، - ومن قبل ذلك عن عدن - ولفرنسا عن تونس والمغرب - ومن قبل ذلك الجزائر ، ولإيطاليا عن ليبيا ، وللنمسا عن البوسنة والرسك . . . وذلك بالإضافة إلى المقاطعات البلقانية التي خلعت النير العثماني في خضم المد الإستعماري الزاحف على دولة الرجل المريض[٣] .

وعند هذا الحد من الضعف والعجز العثماني ، وأمام هذا الخطر الإستعماري الذي بدأت طلائعه العسكرية ، ممثلة في حملة بونابرت سنة ١٧٩٨ م ، زحفها خلف أعلام التجارة ومصالح التجار . . . **أمام ذلك الضعف وهذا الخطر بدأت انتفاضة جسد الأمة العربية ويقظة عقلها ، فأخذت سبيلها للبحث عن الذات ، فكانت حركة يقظتها وتجددها الذاتي ، محاولة لتجاوز الواقع ، بما فيه من عوامل الضعف الداخلي والتخلف الحضاري الذي كرسه طول الليل العثماني ، ومواجهة للخطر الإستعماري الخارجي ، الذي مهد الطريق أمام زحفه ضعف العثمانيين .**

هنا ، وفي هذا المنعطف التاريخي المصيري واجهت الأمة العربية ذلك الموقف الذي واجهه أسلافها قبيل ظهور الإسلام ، يوم عجز الفرس - وهم شرقيون - عن قيادة الشرق في صراعه التاريخي ضد الغرب ، بزعامة الروم البيزنطيين ، فكان أن تكرس الاحتلال والقهر الحضاري والقومي الذي بدأ بانتصار الإسكندر الأكبر (٣٥٦ - ٣٢٤ ق . م) . ويومها ، وتجاه هذا الخطر الغربي ، إنتزع العرب ، بالإسلام وتحت أعلامه ، زمام قيادة الشرق من الفرس ، فأزاحوا الخطر الغربي عن المنطقة بالفتح والدولة والحضارة التي بنوها ، بل وطاردوا هذا الخطر ، عبر البحر المتوسط ، في بعض مواطنه ذاتها[٤] .

لقد سيطرت ، منذ القرن الثامن عشر الميلادي ، على الوطن العربي ، ملابسات هذا الموقف ، فبدأ العرب سعيهم ، على طريق اليقظة والنهضة ، لانتزاع زمام قيادة الشرق من آل عثمان ، الذين عجزوا عن حماية المنطقة من الغرب الطامع ، فكانت اليقظة العربية ، وروابط

---

(٣) جورج أنطونيوس ، يقظة العرب ، ترجمة علي حيدر الركابي (دمشق : مطبعة الترقي ، ١٩٤٦) ، ص ٢٧٠ .

(٤) محمد عمارة ، العرب والتحدي (الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، ١٩٨٠) ، ص ٢٣ - ٤٩ . (سلسلة عالم المعرفة ، رقم ٢٩) .

العروبة ، والقومية العربية ، وحركتها ، الطريق الذي سلكته الأمة للخروج من المأزق ، ولمواجهة الخطر ، وللتصدي للتحدي الذي فرضه عليها الأعداء . . وكان ذلك السباق والرهان الذي قام ، من حول دولة الرجل المريض ، بين حركة العروبة والقومية العربية وبين الغرب الإستعماري ، أيها يسبق فيكسب الرهان ؟.

كانت تلك هي القضية التي حركت عوامل المقاومة في روح الأمة العربية وعقلها وجسدها . . ولذلك وجدنا معالمها في ثنايا كل دعوات اليقظة والتجديد والإصلاح والثورة ، مهما تغيرت الأسماء واختلفت الأقاليم والديار . لكن الواقع المتخلف الذي واجهته قوى اليقظة والتجديد ، وبقايا فكرية العصور الوسطى والمظلمة ؛ عصور السيطرة المملوكية العثمانية ، والتعصب القومي التركي المعادي للعروبة والقومية العربية ، وسعي الغرب الإستعماري الحثيث كي لا تتحد جبهة شعوب الشرق بقيادة العرب . . كل ذلك قد حرم حركة اليقظة والتجديد من نقاء الفكر ، ومن ثم من الوحدة ، فبذرت في الساحة بذور التناقض والصراع « المفتعل » ما بين العروبة والإسلام ، وبدلاً من تبلور التضامن الإسلامي ، بقيادة الأمة العربية ، في مواجهة التخلف الداخلي والجمود الحضاري والخطر الإستعماري ـ كما سبق للشرق وتضامن بقيادة العرب المسلمين ، ضد البيزنطيين ، عندما ظهر الإسلام ـ بدلاً من ذلك برزت ـ إلى جانب التيارات التي امتلكت الموقف الصحيح ـ تيارات قدمت الرابطة والجامعة الإسلامية كنقيض للرابطة والجامعة العربية ، وإنحاز بعضها لهذه ضد تلك ، أو لتلك ضد هذه . . فكانوا صورة عصرية ـ من حيث النتائج والآثار ـ لشعوبيي الأمس البعيد ، أولئك الذين افتعلوا بين الإسلام والعروبة تناقضاً ، أرادوا من ورائه هزيمة العروبة والإسلام جميعاً .

حصن الإسلام السلفي . . . وحركاته التجديدية

قسمة من قسمات هذه الأمة ، تبلغ أصالتها في أبنائها حد « الفطرة » ، هي العودة إلى الإسلام ، كدين وحضارة ، تتحصن بحصنه ، وتلوذ بأعطافه ، وتستلهمه العون والرشاد ، أمام المخاطر الكبرى التي تهدد منها الكيان وتزلزل فيها الأركان . . . ولذلك فلم يكن غريباً أن تكون طلائع حركات اليقظة العربية ، التي أفرزتها أمتنا تجاه الخطر الذي أشرنا إليه ، طلائع إسلامية ، سلكت سبيل الإصلاح الديني لبعث روح المقاومة في كيان الأمة كي تواجه العثمانيين ، وشعوذتهم التي سموها إسلاما ، وتتصدى للغرب الإستعماري الزاحف على ديار الإسلام .

وإذا كنا لا نستطيع تصنيف هذه الحركات السلفية ـ التي ارتادت ساحة اليقظة ـ في عداد تيارات المد القومي العربي ، بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح ، فإننا لا نستطيع ، كذلك ، أن نغفل عن رؤية « البعد القومي العربي » الواضح في فكر هذه الحركات وممارساتها .

فالوهابية التي قادها مؤسسها محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ ـ ١٢٠٦ هـ ١٧٠٠ ـ

١٧٩٢ م) . . والتي شهد الواقع العربي الإسلامي حركتها حول منتصف القرن الثامن عشر ، قد مثلت ، على جبهة العروبة ، واحدة من بواكير حركات اليقظة الإسلامية ، ذات البعد القومي والطابع العربي ، التي تصدت للعثمانيين . . فهي لم تقف عند التجديد السلفي لعقائد الإسلام ـ وهو موقف معاد لنمط الفكر العثماني المثقل بالشعوذة والخرافة ـ وإنما تقدمت فأقامت « دولة عربية » ، وحاربت في سبيلها آل عثمان . . وعلى جبهة الفكر « الإسلامي ـ السياسي ـ القومي » كان تبني الوهابية لشرط « قرشية » الخليفة يعني تبنيها لضرورة « عروبة الدولة » أي الدعوة لإسقاط سلطنة العثمانين وسلطانهم عن الأمة العربية . ومعلوم ـ وهو أمر ذو مغزى ولا بد من الانتباه له ـ أن اشتراط « قرشية » الخليفة ـ أي عروبة الدولة وقيادتها ـ لم يظهر في تراثنا « الفقهي ـ السياسي » إلا عندما بدأت غلبة غير العرب على مقاليد الدولة ، في العصر العباسي الثاني ، وبعد سيطرة العسكر الترك المماليك في خلافة المتوكل العباسي (٢٠٦ ـ ٢٤٧ هـ ٨٢١ ـ ٨٦١ م) . . فكان هذا الشرط موقفاً قومياً ، مع عروبة الدولة ، وضد خضوع العرب لسلطان أعجمي ، حتى ولو دان بالإسلام . ومن هذا الباب كانت ريادة الوهابية ـ بالبعد القومي الذي كان لفكرها وممارساتها ـ على درب اليقظة العربية في عصرنا الحديث[٥] .

والسنوسية التي أسسها محمد بن علي السنوسي (١٢٠٢ ـ ١٢٧٦ هـ ١٧٨٧ ـ ١٨٥٩ م) في ليبيا والجزائر ومصر ، والتي خاضت الحروب الطويلة والمريرة ضد الزحف الاستعماري على أفريقيا ، شمال الصحراء وجنوبها . . قد تعدت ، هي الأخرى ، نطاق التجديد الديني ، الذي امتزجت فيه السلفية بالصوفية ، إلى حيث كانت موقفاً من مواقف اليقظة العربية ، بما مثلته من موقف غير ودي تجاه الضعف العثماني أمام الغرب الإستعماري وتجاه سيطرة العثمانيين[٦] .

والمهدية التي أسسها ، بالسودان ، محمد أحمد « المهدي » (١٢٦٠ ـ ١٣٠٢ هـ ١٨٤٤ ـ ١٨٨٥ م) . . قد مثلت ، هي الأخرى ـ ضمن ما مثلت ـ ثورة ضد الأتراك العثمانيين ، ومن ثم رافداً من روافد حركة اليقظة العربية الإسلامية الحديثة ، حتى لقد كان المهدي يقول لأنصاره : إن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، قد « حرضني على قتال الترك . . . وجهادهم . . . فالترك لا تطهرهم المواعظ ، بل لا يطهرهم إلا السيف »[٧] ، ويدعوهم إلى مخالفة الأتراك حتى في العادات والتقاليد والسلوك والأزياء[٨] .

وإذا كان النطاق المحلي قد حد من فعاليات حركات اليقظة هذه ، فحجب تأثيرها عن أن

---

(٥) محمد عمارة ، « موقع الوهابية من حركة التجديد ، » الموقف العربي ، العدد ٣٠ ، تشرين الأول (اكتوبر) ـ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٩ .

(٦) عمارة ، العرب والتحدي ، ص ١٦١ ـ ١٧٥

(٧) محمد إبراهيم أبو سليم ، منشورات المهدية ([بيروت : د.ن.] ، ١٩٦٩) ، ص ٧٤ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ١٦٦ ؛ عمارة ، العرب والتحدي ، ص ١٧٥ ـ ١٩٤ .

بعم فيتحول إلى تيار عربي إسلامي عام ، وذلك لبداوة « الوهابية » التي جعلتها غير ملائمة لما وراء « نجد » من المجتمعات العربية ذات المواريث الحضارية المغايرة ، ، والتي اعتادت نوعا من الممارسة الفكرية المركبة بحيث لم تعد ظواهر النصوص والمأثورات بقادرة على أن تقدم لمشكلاتها الحلول . . ولاستغراق « السنوسية » في مناهضة التحديات التي أثقلت كاهلها حتى أعجزتها . . ولاتخاذ « المهدية » من الأسطورة سبيلاً ألفت به وحدة شعب لم يتوحد قبل هذا التاريخ . . إذا كان هذا هو الحال مع هذه الحركات الثلاث ، فإن الأمر لم يكن كذلك مع تيار اليقظة والتجديد الذي قاده جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ - ١٣١٥ هـ ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م) . . تيار :

الجامعة الإسلامية فهذا التيار التجديدي ، قد بدأ في صورة مجابهة مع المد الإستعماري الغربي ، لا في ولاية أو إقليم ، وإنما على امتداد الشرق العربي الإسلامي بأكمله . . ولقد أخذت حركة « الجامعة الإسلامية » هذه تجدد حياة الأمة الإسلامية وتوقظها وتسلحها ، عن طريق تجديد الإسلام ، ليتحول من شعوذة وخرافة تميت روح الأمة ، إلى طاقة ثورية تجابه بها الأمة أعداءها ، ولقد كانت المستويات الحضارية التي بلغتها أكثر بقاع الشرق تحضراً يومئذ ، وخاصة في مصر ، من العوامل التي حددت نمط التجديد الديني الذي تميز في فكر هذا التيار ، فدعا أعلامه إلى :

● « سلفية دينية » : تعود إلى المنابع الأولى والنقية والبسيطة للإسلام ، متجاوزة ومتخطية ومسقطة البدع والخرافات التي أثقلت العقل العربي الإسلامي بالقيود والأغلال .

● و« عقلانية إسلامية » : تستخدم العقل وبراهينه في فهم الدين وفقه نصوصه ووعي مقاصده ومراميه .

● و« تجدد ذاتي »: يبعث من ترسانة الأمة الفكرية وتراثها الحضاري خير ما يعينها على مواجهة المهام المعاصرة ومجابهة التحديات .

● وإلى « النظر في الحضارة الغربية ، من موقع مستقل ومتميز » : لمعرفة أسرار تفوق الخصوم وذلك حتى نمتلك هذه الأسرار ، ونتمثلها ، ونستعين بها في الصراع .

فكان أن تمثل في فكر هذا التيار الطابع المتوازن الذي ذهب مثلاً ونموذجاً للشخصية الحضارية لهذه الأمة على مر التاريخ : سلفية في الدين . وعقلانية في فهمه . ومن باب أولى في فهم سائر أمور الدنيا . وبعث ذاتي تتألف قسماته وأسلحته من كل ما يصلح للتحريك نحو المستقبل وللعطاء في تراث الأمة ، ومن كل جديد مستحدث تدعو إليه الحاجة ، ولا يتنافر مع الطابع المتميز لهذه الأمة ذات الميراث والتاريخ العريق .

الموقف من العروبة

أما موقف تيار (الجامعة الاسلامية) هذا من (العروبة) و(الجامعة العربية)

و« القومية العربية » فإنه متميز كل التمييز عن التيارات التي رفعت ، في تلك الحقبة ، أعلام الاسلام ورايات (الجامعة الاسلامية) ثم أهملت رابطة العروبة القومية أو اتخذت منها موقف العداء . . بل لا نغالي إذا قلنا أن هذا التيار قد قدم أصح الصيغ الفكرية التي نفت التناقض ما بين العروبة والاسلام ، وذلك عندما تصدر إلى يقظة إسلامية ، وتضامن إسلامي ، ووحدة فكرية ونضالية للملة الاسلامية ، يقودها العرب ، المتميزون قومياً في المحيط الاسلامي الكبير .

نعم . . لقد دعا هذا التيار إلى « الوحدة الاسلامية » ، بل وإلى « الجنسية (أي القومية) الاسلامية » . . لكن هذا لم يعن قط التنكر أو الانكار لتمايز العرب القومي في المحيط الاسلامي ، أو الغض من شأن القومية العربية ، أو الاعتقاد بوجود أي تناقض بين العروبة والاسلام . فهذا التيار يتبنى مصطلح « القومية » الاسلامية ، إنطلاقاً من مضمون مصطلحات « القومية » و« الأمة » في تراثنا الحضاري ، لا من مضامين هذه المصطلحات في التراث القومي الأوروبي ، وتلك قضية يغفل عنها الكثيرون . . ومضمون مصطلحات « القومية » و« الأمة » في تراثنا الحضاري تعني ، ضمن ما تعني ، الجماعة . . . فجماعة المسلمين هم ، إذن ، « القومية » الاسلامية ، و« الأمة » الاسلامية ، دون أن يعني ذلك توافر قسمات الأمة أو القومية - كما هو حالها في الفكر القومي الأوروبي - في جماعة المسلمين . . ودون أن يعني هذا الاستخدام لمصطلحات « القومية الاسلامية » و« الأمة الاسلامية » إنكار تمايز العرب ، كقومية وأمة ، في المحيط الاسلامي الكبير .

ويشهد لهذا الذي نقول دعوة هذا التيار إلى الجنسية والقومية والوحدة الاسلامية ، في ذات الوقت الذي تحدث فيه عن العرب كقومية وأمة متميزة قوميا ، بل وقائدة ، في محيط المسلمين . ففي مجلة العروة الوثقى يكتب جمال الدين الأفغاني عن (الجنسية والديانة الاسلامية) ، فلا ينكر رابطة الجنس القومية - أي القومية بالمعنى الذي نتداوله اليوم - . . وإنما ينكر أن تكون هذه الرابطة من « الوجدانيات الطبيعية » التي تدوم أبدا ، دون أن ترتبط ، في الوجود والزوال ، بالأسباب والضرورات . . » . . ثم يتحدث عن « غناء » - وليس « عداء » - الرابطة والجامعة الاسلامية ، بالنسبة للمسلمين ، عن الرابطة والجامعة القومية ، ولكنه يضع لذلك شروطا تبلغ في مثاليتها حداً يجعلها احد المستحيلات في الواقع الذي كان يكتب فيه ، بل والذي نعيش نحن فيه . . . شروطاً من مثل : أن يكون الحكم لله ، والسلطان لشريعته ، بحيث ينتفي أثر تميز الحاكم قوميا عن المحكومين ، فلا ينفر العربي من سلطة التركي ، ولا الفارسي من سيادة العربي ، ولا الهندي من رياسة الأفغاني . . »[٩]

(٩) محمد عمارة ، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني (القاهرة : دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، ١٩٦٨) ، ص ٣٤٨ - ٣٥٠ .

الخ . . ومعلوم للكافة أن الأفغاني وتيار (الجامعة الاسلامية) إنما كان يناضل لتحرير هذه القوميات المسلمة من الاستبداد ، داعياً إلى اختيار الشعب الحاكم الذي يريد .

وعندما كتب الأفغاني في **العروة الوثقى** عن (الوحدة الاسلامية) وضع يدنا على مفهومه «للوحدة» التي تنبع من رابطة الملة والدين ، فإذا هي « التضامن » ، تضامن الملة الاسلامية ، وتساندها ضد أعدائها ، واستلهامها القرآن لتجديد حياتها الدينية والدنيوية ، وليست « الوحدة السياسية »المتجسدة في « **الدولة** » . . فيهئ إذن رابطة أعم وأوسع من تلك التي تقف فيها « الوحدة السياسية » عند حدود « الدولة القومية » ، ومن ثم فلا تعارض بين « الوحدة الاسلامية » هنا ، وبهذا المعنى ، وبين « القومية » و« دولتها » ، بأي حال من الأحوال .. فبعد أن تحدث الأفغاني عن المخاطر الاستعمارية التي تستفز المسلمين إلى التقارب والتضامن والاتحاد ، والتي لا بد من توظيف « الأخوة الدينية الاسلامية » في سبيل دفعها ، وذلك حتى « يقيم المسلمون » بالوحدة ، سداً يحول عنهم هذه السيول المتدفقة عليهم من جميع الجوانب ؟ . . بعد هذا ، وعقبه ، حدد مفهومه لهذه« الوحدة الاسلامية » ، فقال : « لا ألتمس بقولي هذا أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصاً واحدا ، فإن هذا ربما كان عسيراً ، ولكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ووجهة وحدتهم الدين ، وكل ذي ملك على ملكه ، يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع ، فإن حياته بحياته ، وبقاءه ببقائه . إلا أن هذا ، بعد كونه أساسا لدينهم ، تقضي به الضرورة ، وتحكم به الحاجة في هذه الأوقات »[10] .

وفي موطن آخر ، يتحدث الأفغاني عن « وحدة النوع الانساني » ، الذي يتخذ الكرة الأرضية له « وطنا » . . ثم يضيف : إن اختلاف الأقاليم قد أثمر اختلاف الخواص التي تميزت بها الشعوب ، وهذه الخواص هي « اللغة » ـ (اللسان) ـ و« الأخلاق » و« العوائد » ، و« الأقليم » ـ (الأرض ـ الوطن ـ البيئة) ـ وهي نابعة من طبيعة الاقليم الذي تعيش فيه الجماعة البشرية . . ثم يضاف إليها عامل خارجي هو « الدين » . . . فوحدة النوع الانساني ، تعود فتتوزع إلى « أقوام » و« شعوب » بفعل هذه الخواص والقسمات « وتحت هذه المؤثرات تحصل للأقوام ميزة ، وتتأصل فيهم محبة البقاء على مألوفهم ، والذود عنه ، واعتبار من خالفه أنه ليس منهم ، بل هو غيرهم بمعنى الغيرية المطلقة »[11] .

فهناك إذن ـ عند الأفغاني ـ دوائر ومستويات . فالنوع الانساني واحد ، لكن الخواص القومية توزعه إلى شعوب وقوميات . وبين الملة الاسلامية روابط مصلحة ووشائج اعتقاد . . لكنها لا ترقى إلى الحد الذي تجعل الممكن والأصلح بالنسبة لهم هو وحدة الخلافة أو الدولة ، الأمر الذي يترك الباب مفتوحا على مصراعيه للرابطة القومية ودولتها .

---

(١٠) المصدر نفسه ، ص ٣٤٥ .

(١١) المصدر نفسه ، ص ٤٢٧ ـ ٤٢٨ .

ولحسن الحظ فإن فكر هذا التيار قد تناول هذا الموضوع صراحة ، ولم يتركه لمجرد الاستنتاج والاستنباط ، وذلك عندما تحدث الأفغاني ، وغيره من أعلام تيار (الجامعة الاسلامية) . . من أمثال عبد الرحمن الكواكبي (١٢٧٠ - ١٣٢٠ هـ ١٨٥٤ - ١٩٠٢ م) وعبد الحميد بن باديس (١٣٠٥ - ١٣٥٩ هـ ١٨٨٧ - ١٩٤٠ م) عن الموقف من العروبة والقومية العربية ، وعلاقة هذه الرابطة والجامعة بجامعة الاسلام ورابطته .

- فالأفغاني قد أدرك أن الدولة العثمانية قد فشلت في تطوير الأقاليم العربية التي حكمتها ، لأن الأتراك ، كقوم وجنس ، لا يحسنون التعمير ، وهم ليسوا كالعرب الذين أجادوا ، كقوم وجنس ، النهوض بهذه المهمة فيما فتحوا من أقاليم . . بل وأدرك أن هؤلاء العثمانيين قد غدوا عقبه أمام نهضة هذه الأقاليم وعمرانها . . « فالدولة العثمانية . . بقيت سداً منيعاً للأمم المحكومة منها ، يحول بينها وبين الأخذ بأسباب الحضارة ومجاراة الأمم الراقية في مدنيتها وعلومها وصنائعها »[١٢] .

- وهو يركز على السمات القومية ، وفي مقدمتها سمة « اللغة » - (اللسان) - فيرى فيها المعيار الذي يميز أمة عن أمة ، والرباط الذي يحفظ وحدة الأمة ، والسبيل الذي يعيد هذه الوحدة إذا أصابها ما يصيب الأمم المجزأة والمقهورة من تفتت وشتات . . وأيضا فهو يؤكد أن العرب أمة ، بصرف النظر عن المذاهب والأديان التي تربط بين بعضهم وبعض الأمم الأخرى ، والتي تميز بين بعضهم والبعض الآخر ، فيقول معلناً هذه الحقيقة القومية ، ومؤكدا على بداهتها : « إنه لا سبيل إلى تمييز أمة عن أخرى إلا بلغتها . . والأمة العربية هي « عرب » قبل كل دين ومذهب . وهذا الأمر من الوضوح والظهور للعيان بما لا يحتاج معه إلى دليل أو برهان »[١٣] .

ثم يفصل الحديث عن دور اللغة القومية ، وكيف أن لها تأثيراً معنوياً ، بجانب تأثيرها المادي ودورها كأداة تخاطب ، فهي وعاء الحضارة ، ومظهر الوحدة النفسية ، وقبلة الفخر والولاء ، ثم هي الرباط الذي يشد الوحدة القومية ويدعمها ، وييسر عودة هذه الوحدة في حال التمزق والتجزئة ، ذلك أن « للسان (اللغة) - غير تأثيره المادي تأثير معنوي . . ويكفي أنه من أكبر الجوامع التي تجمع الشتات ، وتنزل من الأمة منزلة أكبر المفاخر . فكم رأينا دولاً إغتصب ملكها الغير ، فحافظت على لسانها محكومة ، وترقبت الفرص ، ونهضت بعد دهر ، فردت ملكها ، وجمعت من ينطق بلسانها إليها ، والعامل في ذلك إنما هو اللسان قبل سواه ، ولو فقدوا لسانهم لفقدوا تاريخهم ، ونسوا مجدهم ، وظلوا في الاستعباد إلى ما شاء الله »[١٤] .

- ولم تكن العروبة عرقا أو تعصباً للجنس عند الأفغاني ، بل لقد خاض صراعاً فكريا

---

(١٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .
(١٣) المصدر نفسه ، ص ٢٣٧ .
(١٤) المصدر نفسه ص ٢٢١ .

ضد المستشرق الفرنسي أرنست رينان (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢ م) عندما انطلق من منطلق عرقي فزعم أن « أكثر الفلاسفة الذين شهدتهم القرون الأولى للاسلام كانوا ، كنابهي السياسيين ، من أصل حراني أو أندلسي أو فارسي أو من نصارى الشام . . وليسوا عرباً . . » . خاض الأفغاني صراعاً فكريا ضد المفهوم العرقي ، وخلص ـ وهو العربي نسباً وفكراً ـ إلى أن كل الذين تعربوا ، وأصبحت العربية لغتهم ، والولاء لحضارتها موقفهم ، هم عرب ، بصرف النظر عن الأصول العرقية لأسلافهم والمواريث الحضارية لأجدادهم ، فلفت نظر رينان إلى « أن الحرانيين كانوا عرباً ، وأن اللغة العربية كانت إلى ما قبل الإسلام بعدة قرون لغة الحرانيين ، وكونهم قد حافظوا على ديانتهم القديمة ، وهي الصابئة ، ليس معناه أنهم لم ينتموا إلى الجنسية (القومية) العربية . . . وأن العرب لما احتلوا إسبانيا ظلواعرباً . . وقد كانت أكثرية نصارى الشام عرباً غسانيين ، اهتدوا بالنصرانية . . أما ابن باجه ، وابن رشد وابن طفيل ، فلا يمكن القول بأنهم أقل عربية من الكندي بدعوى أنهم لم يولدوا في جزيرة العرب . وخصوصاً إذا اعتبرنا أنه لا سبيل إلى تمييز أمة عن أخرى إلا بلغتها »[١٥] .

فالعروبة ، إذن ، ليست عرقاً ولا نسباً ، وإنما هي لغة وآداب وتكوين نفسي وحضارة وولاء ، وذلك كله أمر مكتسب ، وليس وقفاً على التوارث المحكوم بنقاء الدم الجاري من الأصول إلى الفروع ، وهذا الأمر المكتسب هو الذي نعبر عنه « بالتعرب » . . . وهو ما حدث لأبناء الشعوب التي قطنت في الوطن العربي ، من المحيط إلى الخليج ، بعد عصر الفتوحات ، سواء منهم من دان بالاسلام أو بقي على دينه القديم ، فقد سارعوا ، جميعاً ، عن طيب خاطر وارتياح عظيم إلى التعرب . . فمصر ، بينما هي هرقلية رومانية ـ. أصبحت في قليل من الزمن إسلامية في الأغلب ، عربية بالصورة المطلقة في كافة مميزات العرب ، وهكذا القول في سوريا والعراق . . وأصبح المسلم أو المسيحي أو اليهودي ، في مصر والشام والعراق ، يحافظ كل منهم قبل كل شيء على نسبته العربية ، فيقول : « عربي » ، ثم يذكر جامعته الدينية . . والأغرب أن التركي والجركسي والأرناؤوطي ، وغيرهم من العناصر ، يستعرب متى وجد أو سكن في بلاد العرب بأقرب الأوقات ، ويمتزج في المجموع ، حتى تخاله أنه (عربي قح)[١٦] .

ـ ولم يقف إيمان تيار (الجامعة الاسلامية) ـ مثلا في جمال الدين الأفغاني ـ عند حد الحديث عن أهمية القسمات القومية العربية ، وتمايز العرب قومياً في المحيط الاسلامي . . ولا عند حدود الدعوة لانصاف العرب من الترك ، ومساواتهم بهم في إطار السلطنة ـ وهي الدعوة التي وقف عندها (تيار العثمانية) ـ بل لقد أراد الأفغاني أن يستل من الواقع أسباب الصراع ما بين العرب والترك ـ وهو الصراع المضعف للطرفين ، والممهد للغزوة الاستعمارية الحديثة ـ

---

(١٥) المصدر نفسه ، ٢٠٩ .

(١٦) المصدر نفسه ، ص٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٣ .

لا بمجرد المساواة بين القوميتين ، بل بالدعوة إلى « تعرب الترك » ، وتحولهم إلى جزء من « الأمـة العربيـة » . . أي حسم الصراع لحساب العروبة وقوميتها . . ذلك أن هذا التيار كان يسعى لتجديد حياة الشرق والشرقيين ، دينيا وسياسيا ، وفي ذهنه النموذج الذي صنعه الاسلام بهذا الشرق في عصر الفتوحات ، يوم قاد العرب شعوب الشرق ضد البيزنطيين ، ثم تعربت هذه الشعوب ، وصنعت ، كأمة جديدة ، الحضارة العقلانية الشابة التي علمت أمم الدنيا وشعوبها . . فكما دعت الضرورات العرب ، بالأمس البعيد ، إلى قيادة المنطقة ، بعد أن عجز الفرس الساسانيون عن قيادتها ، كذلك تدعو الضرورات العرب اليوم إلى قيادة عالم الاسلام ، في المواجهة مع الغرب الاستعماري ، بعد أن عجز عن ذلك الأتراك العثمانيون .

ولقد رأى الأفغاني في « شذوذ » الأتراك عن أن يتعربوا ـ كما تعربت من قبلهم « الدول » : الأيوبية ، والمملوكية ، والبويهية ، ومحمد علي وأسرته . . . الخ رأى في ذلك العقبة المانعة من إحراز هذا التحول التاريخي فسعى إلى السلطان . . لكن السلطان عبد الحميد رفض هذا المشروع القومي العربي ، واستراب في سعي الأفغاني بهذا السبيل ، فسجل الرجل موقفه الفكري هذا في صفحات كثيرة قال فيها : « لقد أهمل الأتراك أمراً عظيماً . . وهو اتخاذ اللسـان العربي لساناً للدولة ، ولو أن الدولة العثمانية اتخذت اللسـان العربي لساناً رسمياً ، وسعت لتعريب الأتراك لكانت في أمنع قوة . . ولكنها فعلت العكس ، إذ فكرت بتريك العرب ، وما أسفهها سياسة وأسقمه من رأي ؟ إنها لو تعربت لانتفت من بين الأمتين النعرة القومية ، وزال داعي النفور والانقسام ، وصاروا أمة عربية ، بكل ما في اللسان من معنى ، وفي الدين الاسلامي من عدل ، وفي سيرة أفاضل العرب من أخلاق ، وفي مكارمهم من عادات . لكن ، مع الأسف ، كان عدم قبول فكرة تعميم اللسان العربي خطأً بيّناً . . لو أنصف الأتراك أنفسهم ، وأخذوا بالحزم ، واستعربوا . . فمن كان من دول الأرض أغنى منهم مملكة ؟ أو أعز جانباً ؟ أو أمنع قوة ؟ إنني أحزن وأتأثر كلما افتكرت بما ارتكبوه من الخطأ في عدم قبولهم استبدال اللسـان العربي ، لسـان الدين الطاهر والأدب الباهر ، وديوان الفضائل والمفاخر ، باللسـان التركي . . ذلك اللسـان الذي لو تجرد من الكلمات العربية والفارسية لكان أفقر لسان على وجه الأرض ، ولعجز عن القيام بحاجات أمة بدوية ، ولولا أنه خليط من ثلاثة ألسن لما رأينا للأتراك شعراً يقرأ أو بياناً يترجم عن جنان ، وهو في حالته هذه إذا وزن مع لسان من الألسـنة الحية تجده قد خف وزناً وانحط معنى . . فكيف يعقل تتريك العرب ، وقد تبارت الأعاجم في الاستعراب وتسـابقت ، وكان اللسـان العربي لغير المسلمين ، ولم يزل ، من أعز الجامعات وأكبر المفاخر ، فالأمة العربية هي « عرب » قبل كل دين ومذهب . . . لقد كاشفت السلطان عبد الحميد في أكثر هذه المواضيع ، في خلوات عديدة ، ولكنه كان قليل الاحتفاء بكل ما قلته له . . فحولت وجهي عن ما لا يمكن إلى ما يمكن ، وفيه وقاية ما بقي من أملاك السلطنة العثمانية في غير أوروبا »[١٧] .

وعبد الرحمن الكواكبي ـ وهو من أبرز أعلام تيار (الجامعة الاسلامية) في المشرق ـ

---

(١٧) المصدر نفسه ، ص ٢٢٤ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ .

يواصل السعي على هذا الدرب الذي عبّده الأفغاني ، فيدين شذوذ الأتراك العثمانيين عن « التعرب والاستعراب » ، على عكس ما صنعت الدول غير العربية التي سبقت وحكمت جماعات عربية ، فلقد « تخلقت ـ تلك الدول ـ بأخلاق الرعية ، وتكلمت بلغتها وأخلاقها ، فجنسيتها . . كآل بويه ، والسلجوقيين ، والأيوبيين ، والجراكسة ، وآل محمد علي ، فإنهم ما لبثوا أن استعربوا ، وتخلقوا بأخلاق العرب ، وامتزجوا بهم ، وصاروا جزءاً منهم . . ولم يشذ في هذا الباب غير المغول الأتراك ، أي العثمانيين ، فإنهم بالعكس يفتخرون بمحافظتهم على غيرية رعاياهم لهم . »[18] .

أما الأمر الذي انصرف إليه الأفغاني ، كي يحققه ، ورآه ممكناً ، بعد أن عجز عن إقناع السلطان العثماني بتعريب الدولة . وهو إنقاذ الولايات العثمانية غير الأوروبية ، أي الولايات العربية ، فلقد كان ، بكلمات أخرى ، وفي الممارسة والتطبيق ، ما سعى إليه هذا التيار التجديدي من إقامة الخلافة العربية على أنقاض خلافة آل عثمان ، ومن بناء الدولة العربية التي تصبح مركز جذب للأمة العربية ، والتي تبدأ مسيرة هذه الأمة نحو امتلاك أمرها بيدها كي تعود إلى قيادة المنطقة والتصدي لمد الاستعمار .

لقد أدرك هذا التيار التجديدي أن (الجامعة الاسلامية) لا تعني العداء (للجامعة العربية) ، بل أنها تعني : عقد لواء قيادة المحيط الاسلامي الكبير للأمة العربية . .

« فالعرب ـ (كما يقول الكواكبي) ـ هم الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية ، بل الكلمة الشرقية . العرب أنسب الأقوام لأن يكونوا مرجعاً في الدين وقدوة للمسلمين ، حيث كان بقية الأمم قد اتبعوا هديهم إبتداء ، فلا يأنفوا عن إتباعهم أخيراً »[19] .

كذلك صنع الجناح المغربي لتيار (الجامعة الاسلامية) ـ الذي تمثل في ابن باديس ، و(جمعية العلماء المسلمين بالجزائر) ، عندما واجهوا المأساة التي أقامها الاستعمار الفرنسي بالجزائر ، مأساة السحق القومي والقهر الحضاري ، وفرنسة الجزائر ، كي يصبح الامتداد الفرنسي عبر البحر المتوسط . . تلك المأساة التي كان من قسماتها :

ـ إحلال الفرنسية محل العربية . . حتى يصبح « الجزائريون » « فرنسيين » .

ـ ومطاردة الاسلام ، والحديث عن « أن عهد الهلال في الجزائر قد غبر ، وأن عهد الصليب قد بدأ ، وأنه سيستمر إلى الأبد . . . » .

ـ والسعي إلى جعل الجزائر مهجراً للرجل الأبيض ، حتى يصنع بالعنصر الوطني ما

---

(18) محمد عمارة ، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي** ، الطبعة ٢ ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٥) ، ص ٣٢٣ .

(19) المصدر نفسه ، ص ٣٥٨ .

صنع بالهنود الحمر في الدنيا الجديدة ، وبعبارة الكاتب الصهيوني ماكس نوردو «فإن شمال أفريقيا سيكون مهجراً ومستوطناً للشعوب الأوروبية . . أما سكانه الأصليون فسيدفعون نحو الجنوب ، إلى الصحراء الكبرى ، إلى أن يفنوا هناك»[٢٠] .

أمام هذه المأساة ، وفي مواجهتها ، كان نضال التيار التجديدي ، الذي قاده ابن باديس ، ممثل (الجامعة الاسلامية) بالمغرب العربي . . وكان اعتماد هذا النضال على امتزاج العروبة بالاسلام .

ـ فالعروبة مضمون حضاري ، غير عرقي ، إذ « تكاد لا تخلص أمة من الأمم لعرق واحد » . . واللغة هي أبرز جامعات العروبة ، كأمة ، إذ « تكاد لا تكون أمة من الأمم لا تتكلم بلسان واحد ، فليس الذي يكون الأمة ويربط أجزاءها ويوحد شعورها ويوجهها إلى غاياتها .هو هبوطها من سلالة واحدة ، وإنما الذي يفعل ذلك هو تكلمهابلسان واحد . . » وهذا المعيار الحضاري للعروبة أصيل وقديم ـ كما يتحدث عنه ابن باديس ـ فمنذ ظهور الإسلام ، حدد الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، العربية وآدابها وعاء تنصهر فيه حرب الطوائف والأجناس التي تعربت ، وجعلت ولاءها لهذا الوليد القومي العربي الجديد ، وذلك عندما قال : « أيها الناس ، الرب واحد ، ولاء واحد ، وإن الدين واحد ، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم ، وإنما هي اللسان ، فمن تكلم العربية فهو عربي»[٢١] .

ـ والجزائر : عربية ، مسلمة . . وكما يقول ابن باديس فإنه « لا رابطة تربط ماضينا المجيد بحاضرنا الأعز والمستقبل السعيد إلا هذا الحبل المتين : اللغة العربية ، لغة الدين ، لغة الجنس ، لغة القومية ، لغة الوطنية المحروسة . . »[٢٢]. ومهمة هذا التيار هي حراسة العروبة والإسلام ، والعودة بالجزائر إلى الحصن المشيد من مزيجهما . .

ـ أما عن علاقة العروبة بالاسلام ، والرباط بينهما ، فإن ابن باديس يفيض في الحديث فيقول ـ ضمن ما يقول ـ إنه « حق على كل من يدين بالاسلام ، ويهتدي بهدى القرآن ، أن يعتني بتاريخ العرب ومدنيتهم وما كان من دولهم وخصائصهم قبل الاسلام ، وذلك لارتباط تاريخهم بتاريخ الاسلام ، ولعناية القرآن بهم ، ولاختيار الله لهم لتبليغ دين الإسلام وما فيه من آداب وحكم وفضائل إلى أمم الأرض . . وما كان الله ليجعل هذه الرسالة العظيمة لغير أمة عظيمة ، إذ لا ينهض بالجليل من الأعمال إلا الجليل من الأمم والرجال »[٢٣] .

---

(٢٠) محمد عمارة ، الأمة العربية وقضية التوحيد (القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٦) ، ص ٩٤ ـ ٩٥ ؛ عمارة ، العرب والتحدي ، ص ٢٨٠ .

(٢١) عمار الطالبي ، كتاب آثار ابن باديس (الجزائر : دار ومكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والتوزيع والنشر ، ١٩٦٨) ، ج ٤٠ ، ص ١٩ ـ ٢٠ .

(٢٢) محمد عمارة ، مسلمون ثوار (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٩) ، ص ٢٦١ .

(٢٣) الطالبي ، كتاب آثار ابن باديس ، ج ٤٠ ، ص ٥٩ .

وليس في هذا الاختصاص الإلهي للعرب والميزة الإسلامية لقوميتهم ما يتعارض مع عالمية الدين « فمحمد ، صلى الله عليه وسلم ، وهو رسول الإنسانية ، كانت أول عنايته موجهة إلى قومه . . فكان أول دعوته لعشيرته . . ثم وجه دعوته إلى بقية العرب . . ثم عمم دعوته . . ولقد أخبره الله أن القرآن - (الذي هو للناس كافة) - شرف له ولقومه العرب ، فقال : ﴿وإنه لذكر لك ولقومك﴾[24] . بل لقد جاءت عروبة القرآن ، في الإسلام ، سبيلا لنشر العربية بين الذين يدينون بهذا الدين ، إذ بدونها لن **يكون هناك الفقه الحق لهذا الكتاب العربي المبين ، ومن ثم كان الإسلام سبيلا لاتساع دائرة العروبة ، بالمعنى القومي ، ذي المضمون الحضاري ، وتلك قمة الامتزاج بين العروبة والإسلام** . . وبعبارة ابن باديس « فإن العرب قد رشحوا لهداية الأمة ، وإن الأمم التي تدين بالإسلام وتقبل هدايته ستتكلم بلسان الإسلام ، وهو لسان العرب ، فينمو عدد الأمة العربية بنمو عدد من يتكلمون لغتها ، ويهتدون مثلها بهدى الإسلام . . » ولذلك كان محمد ، صلى الله عليه وسلم ، بنظر ابن باديس « هو رسول الإنسانية . . ورجل القومية العربية ، والأمة العربية ، في آن واحد . . نهتدي بهديه ، ونخدم القومية العربية خدمته ، ونوجهها توجيهه ، ونحيا لها ونموت عليها »[25] .

لكن ابن باديس لا يغفل عن أن الواقع لم يشهد امتداد العروبة إلى المدى الذي بلغه الاسلام ، فهناك شعوب أسلمت ولم تتعرب ، على حين تعربت الجماعة التي تقطن اليوم ما بين المحيط والخليج . . فما هي إذن طبيعة العلاقة بين العرب وبين غير العرب من المسلمين ؟ هنا نجد ابن باديس واضحا ومحددا . . فالعرب : أمة في القومية . . وفي السياسة . . والوحدة السياسية ، بمعنى وحدة الدولة ، أمر وارد ، بل واجب ، بين من يتمتعون منهم بالاستقلال عن مناطق نفوذ الاستعمار . . . أما الأمم التي تجمعها رابطة الملة والاعتقاد الديني ، دون رابطة العروبة القومية ، فإن رابطة الدين تثمر لها وحدة في النواحي الأدبية والاجتماعية - دون السياسة - ومن ثم دون الدولة الواحدة - فلا بد ، والحال كذلك ، من التمييز بين نوع الرابطة التي تربط أصحاب القومية الواحدة ، وبين تلك التي تربط بين قوميات يجمعها التدين بذات الدين . . . فالعرب أمة ، في القومية والسياسة . . على حين كان المسلمون أمما في هذا الباب ، تجمعهم جميعا رابطة الاعتقاد الديني ، وما أثمرت وتثمر من روابط أدبية واجتماعية . . ومن ثم فإن وجوب الوحدة السياسية ، في الدولة القومية ، لا يجب تعميمه في المحيط الإسلامي ، الذي يجب أن نقف بوحدة أممه وقومياته عند أشكال التضامن العقائدي والأدبي والاجتماعي ، تلك التي تنهض بها أمة الإسلام ، ممثلة في علمائها ومفكريها ، لا في ساستها ورجالات دولها

أما نصوص ابن باديس التي ضمنها أفكاره هذه عن العلاقة بين « الإسلام العربي »

---

(٢٤) سورة زخرف : ٤٤ .

(٢٥) الطالبي ، كتاب آثار ابن باديس ، ج ٤ ، ص ص ١٧ - ١٩ و٢١ .

و« الإسلام غير العربي » فإنها تقول : إذا قلنا : العرب ، فإننا نعني : هذه الأمة الممتدة من المحيط الهندي شرقا إلى المحيط الاطلانطيقي غربا ، والتي تنطق بالعربية ، وتفكر بها ، وتتغذى من تاريخها ، وتحمل مقدارا عظيما من دمها ، وقد صهرتها القرون في بوتقة التاريخ حتى أصبحت أمة واحدة . هذه الأمة تربط بينها ـ زيادة على رابطة اللغة ـ رابطة الجنس ، ورابطة التاريخ ، ورابطة الألم ، ورابطة الأمل ، فالوحدة القومية والأدبية متحققة بينها لا محالة .

ولكن . . هل بينها وحدة سياسية ؟ الوحدة السياسية لا تكون إلا بين شعوب تسوس نفسها . . وإذا نظرنا إلى الأمة العربية ، على ضوء هذه الحقيقة ، فإنا نجد منها شعوبا مستقلة استقلالا حقيقيا ، فهذه تمكن بينها الوحدة السياسية ، وتجب . ثم نجد شعوبا أخرى مصابة بالاستعمار ، فهذه لا وحدة سياسية بينها ولا بين غيرها . مع شعورها التام بالوحدة القومية والأدبية العامة ، والمحافظة عليها والمجاهرة بها . أما المسلمون ، الذين تتوزعهم عدة قوميات ، فإن علاقتهم شاملة لناحيتين ، حددهما ابن باديس : ناحية سياسية دولية . . وناحية أدبية اجتماعية . . « فأما الناحية السياسية الدولية ، فهذه من شأن أممهم المستقلة . . وأما الناحية الأدبية الاجتماعية فهي التي يجب أن تهتم بها كل الأمم الاسلامية ، المستقلة وغيرها . . إنها مهمة جماعة المسلمين ، وهم أهل العلم والخبرة ، الذين ينظرون في مصالح المسلمين من الناحية الدينية والأدبية ، ويصدرون ، عن تشاور ، ما فيه خير وصلاح . فعلى الأمم الاسلامية جمعاء أن تسعى لتكون هذه الجماعة من أنفسها ، بعيدة عن السياسة وتدخل الحكومات ، لا الحكومات الاسلامية ولا غيرها . . »[٢٦] .

هكذا ميز ابن باديس بين طبيعة الرابطة القومية العربية ، وطبيعة الرابطة التي تربط بين عامة الناس . . فبين العرب رابطة سياسية ، رابطة دولة واحدة . . على حين تقف الرابطة بين الأمم الإسلامية عند حدود الدين والأدبيات والاجتماعيات ، ترعاها وتنظمها جماعة المسلمين ، ممثلة في قادة الفكر والرأي والعلم ، دون أن ترقى لوحدة الدولة ، ودون أن تصبح « ورقة » بيد الساسة يستغلون بها مشاعر التدين عند عامة المسلمين .

هكذا ارتبطت « العروبة » بـ« الإسلام » في فكر تيار (الجامعة الاسلامية) ، ذلك الذي بلوره وقاده جمال الدين الأفغاني . . وكان هذا الارتباط واحدا من الأدلة على أصالة هذا التيار ، الذي انطلق من التراث العقلاني للحضارة العربية الاسلامية ، وسعى ، بالتجدد الذاتي للأمة ، وبتفاعلها مع الحضارات الأخرى ، من موقع مستقل ومتميز وراشد ، إلى استشراف أكثر الآفاق استنارة وتقدما . . فانتفى ، في فكر هذا التيار أي تعارض ما بين « العروبة » و« الإسلام » ، بل أصبحا مزيجا يعكس مكانة « العروبة » في الاسلام

---

(٢٦) المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤١١ .

« الدين » ، والاسلام « الحضارة » ومكانة « الإسلام » ، باعتباره الرسالة الخالدة التي بوأت الجماعة العربية مركز القيادة لشعوب الشرق منذ نزل الوحي بهذا الدين على رسوله الأمين .

العثمانية السياسية

وقريب من تيار (الجامعة الاسلامية) هذا ، كان التيار الذي نسميه تيار (العثمانية السياسية) . . . والذي رأى أصحابه :

- أن العروبة رابطة قومية تجمع بين أبناء العرب ، الذين يكونون أمة واحدة ، بالمعنى القومي والسياسي . .

- وأن الرابطة الدينية ليست بديلا عن الرابطة القومية . . بل ولا هي بالصالحة ، منفردة ، لتأسيس الوحدة السياسية للجماعة والدولة . .

- وفي ذات الوقت فإن مطامع الغرب الاستعماري في الشرق تفرض على القوميتين ، العربية والتركية ، إقامة بنيان الدولة العثمانية على أساس من « الرابطة العثمانية » ، باعتبارها رابطة سياسية ، وليست دينية ، تمليها ضرورات التضامن والاتحاد في مواجهة الخطر الاستعماري الغربي . . مع ضرورة المساواة بين هاتين القوميتين في الحقوق والواجبات ، وترشيح « اللامركزية » إطارا يضمن « الحرية القومية » في إطار « إتحاد الدولة » . .

ولقد تبلور العرب المناصرون لهذا التيار وانتظموا في عديد من الجمعيات والأحزاب التي لم تسلم من ملاحقة الدولة العثمانية واضطهاداتها . . ومن هذه الجمعيات :

١ - (**جمعية الإخاء العربي العثماني**) التي أعلن العرب تأسيسها ، بالقسطنطينية ، في أيلول / سبتمبر ١٩٠٨ م ، عقب عودة الدستور العثماني ، وفي بداية حكم (جمعية الاتحاد والترقي) العثمانية . ولقد أعلنت (جمعية الإخاء العربي العثماني) هذه أنها تسعى إلى حماية الدستور ، وولاء مختلف الأجناس للسلطان ، وتحسين أحوال الولايات العربية العثمانية ، على أساس المساواة بين العرب وغيرهم من أجناس الدولة ، ونشر التعليم باللغة العربية في المناطق العربية . والسعي للمحافظة على العادات العربية .

لكن عمر هذه الجمعية لم يبلغ الثمانية أشهر ، إذ اصطدمت بتيار التعصب التركي الذي قاده (الاتحاديون) ، والذي اتخذ من « المركزية » و« التتريك » سياطا ألهب بها ظهور القوميات غير التركية في الدولة ، وخاصة القومية العربية . . وظهر البون شاسعا بين دعوة هذه الجمعية إلى المساواة بين القوميات ، وبين انتخابات البرلمان التي أجراها الاتحاديون ، فصنعوا بها برلمان نسبه الترك فيه إلى العرب ٥ : ٢ على حين كانت نسبة السكان العرب

للترك هي ٣ : ٢ . أما « مجلس الأعيان » ، المعين ، فلقد ضم ثلاثة من العرب ، من أصل أربعين عضوا[٢٧] .

وبعد حل (جمعية الاخاء العربي العثماني) تبلور (تيار العثمانية السياسية) في :

٢ ـ (**الجمعية القحطانية**) التي تأسست ـ كجمعية سرية ـ في أواخر سنة ١٩٠٩ م وسعت إلى تحويل الدولة العثمانية إلى دولة لا مركزية ، تضم مملكة عربية ، ذات برلمان خاص وإدارة خاصة ، ولغتها الرسمية العربية . . وفي ذات الوقت تظل هذه المملكة العربية جزءا من المملكة العثمانية ، التي يمثل سلطانها امبراطورية مزدوجة ، عربية وتركية ، فيضع على رأسه تاجين يمثلان مملكتيها ، كما كان حال امبراطورها بسبورج ، في فينا ، والذي كان يحمل تاجي النمسا والمجر معا[٢٨] . وبعد أن حكمت الظروف بحل (الجمعية القحطانية) تجسدت فكرة اللامركزية « في :

٣ ـ (**حزب اللامركزية الادارية العثمانية**) الذي تأسس ، بالقاهرة من العرب العثمانيين ، في أواخر ١٩١٢ م[٢٩] . . وهو الحزب الذي رعى « المؤتمر العربي الأول الذي عقده ممثلو العناصر النشطة في الحقل القومي بباريس من ١٨ ـ ٢٣ حزيران / يونيو ١٩١٣ . . وفي هذا المؤتمر تبلور الفكر القومي العربي لتيار (العثمانية السياسية) في :

ـ أن العرب أمة متميزة قوميا . ـ وأن العثمانية رابطة سياسية ، وليست دينية ، ذلك « أن الرابطة الدينية قد عجزت دائما عن إيجاد الوحدة السياسية » . ـ وأن الهدف هو « إيجاد مجموع عثماني قوي يرتقي فيه العرب ، بدون حائل يقف في طريقهم ، وحكومة رشيدة يشارك العرب في أمورها » .

ـ وأن قيام هذا المجموع العثماني رهن باستجابة السلطنة العثمانية لهذه المطالب . فإن هي رفضت ذلك ، فإن الاستقلال العربي ، وطرح الرابطة العثمانية هو الطريق . .[٣٠] .

وبتصاعد المد « الطوراني » ، و« المركزية » ، و« التتريك » ، الذي قاده (الاتحاديون) أخذت تذبل الآمال في قيام (رابطة عثمانية سياسية) تجمع العرب والأتراك في دولة

---

(٢٧) أنطونيوس ، يقظة العرب ، ص ١٠٩ ـ ١١٢ .

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ١١٩ .

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ١١٧ .

(٣٠) المؤتمر العربي الأول : المنعقد في باريس في القاعة الكبرى لجمعية الجغرافية في ١٨ إلى ٢٣ حزيران (يونيو) ، ١٩١٣ (مصر : [د . ن .] ، ١٩١٣) ، ص ٢٠ ، ٢١ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ . من أحاديث وخطب رئيس المؤتمر عبد الحميد الزهراوي وعبد الغني العريسي .

الاتحادية . . فسياسة التتريك التي بدأت منذ سلطنة السلطان عبد الحميد قد غدت سيفا باترا ومسلطا على عنق العربية ، أهم الجامعات وأعزها عند الأمة العربية . وسعى السلطان عبد الحميد ، التاريخي ، لتوظيف شعار (الجامعة الاسلامية) ـ كما فهمه هو وكما أراده ـ في خدمة إحكام سيطرة الترك على غيرهم من القوميات التي تضمها الدولة ، وعلى العرب خاصة . . هذا السعي قد أصبح ، عند (الاتحاديين) قهرا وملاحقة ومحاكمات للقيادات المستنيرة والنشطة في الحقل القومي العربي . . حتى بلغ الأمر الذروة بالاعدامات الشهيرة التي نفذها السفاح التركي جمال باشا ، بدمشق وبيروت ، عامي ١٩١٥ و١٩١٦ ، والتي علق فيها على أعواد المشانق كوكبة من ألمع زعماء الحركة القومية في ذلك التاريخ . .

وهكذا أغلق العثمانيون السبل أمام الحركة العربية والقوميين العرب . . بل وأمام المستنيرين العرب عامة . . فلم يعد هناك مجال للحديث عن (رابطة عثمانية) تجمع العرب والترك ، بعد أن أصبح أولهما شهيدا والثاني سفاحا . . بل لقد خفت صوت (الجامعة الاسلامية) إذ لم يكن قد بقي من مضامين شعارها ـ خصوصا بعد موت الأفغاني ، وبعد يأسه من استجابة العثمانيين لنهجه في اليقظة القومية العربية ـ لم يبق من مضامين شعارها ـ كما يفهمه الاتحاديون ـ إلا ما يعني « التتريك » .

وعندما أغلقت كل السبل أمام الساعين لرابطة ما تجمع العرب والترك ، انخرطت كل فصائل العمل القومي العربي على طريق (الجامعة العربية) وحدها ، وفقط ، فانعطفت الحركة القومية العربية بعيدا عن الحركة االاسلامية ، وعاد الحديث عن « التناقض » بين (الجامعة االاسلامية) و(الجامعة العربية) إلى الظهور ، خصوصا وأن الحديث عن « الرابطة االاسلامية » ، كان ، يومئذ ، « سيء السمعة» ـ إن جاز التعبير ـ لارتباطه بدولة ظالمة ومستبدة ومريضة ومنهارة ، ولما أصبح يعنيه ، عند العرب ، من قهر وسجن وشنق و« تتريك » .

العروبة . . فقط

وكسمة عامة ، فلقد اشتركت فصائل اليقظة القومية ، التي استبعدت ربط « العروبة » « بالإسلام » ووقفت عند « العروبة » فقط . . إشتركت جميع هذه الفصائل في تبني (العلمانية) ـ صراحة أو ضمنا ـ لأنها عندما خاضت معركتها ضد الدولة العثمانية . التي كانت تبرر مظالمها وتسلطها على العرب برابطة الدين . لم « تميز » بين « اسلام آل عثمان » وبين « الإسلام الحق » . . فهي وإن ظلت على تدينها ، إلا أنها قد طرحت « الاسلام السياسي » ، عندما طرحت الارتباط بالأتراك العثمانيين . . واشتركت هذه الفصائل أيضا في « الإعجاب » بالحضارة الأوروبية المتألقة ، ورأت في طريقها السبيل لنهضة العرب الحديثة . .

وبهذين الموقفين المبدأين تميز هذا التيار عن تيار (الجامعة الإسلامية) الذي قاده جمال الدين الأفغاني . . فالعروبة عند تيار (الجامعة الإسلامية) كانت تعني تمايز العرب قوميا ، وقيادتهم للمحيط الإسلامي ، الذي يرتبطون معه بروابط إعتقادية ومصلحية لا يصح قطعها ولا إغفالها . . والبعث الحضاري عند هذا التيار ، وإن لم يغفل الاستفادة من إنجازات الحضارة الأوروبية ، إلا أنه كان حديثا عن بعث حضاري عربي إسلامي متميز ، تميز الإسلام بالنهج الوسطي الذي يوازن بين أقطاب في الظواهر يحسبها آخرون متناقضات لا سبيل إلى الجمع بينها . . أما التيار الذي وقف عند (العروبة . . فقط) ، فإن ميله إلى النهج الغربي في التحديث والاحياء كان واضحا ، وعاما في فصائله كلها . وإذا شئنا أن نسلك معالم هذا التيار في خيط يبرز مسيرته ، ويحدد ما طرأ عليه من تطورات ، فإننا نستطيع أن نكثف ذلك في إشارات تجمعها نقاط :

- فالبدايات الأولى لهذا التيار تمثلت في « المشروع العربي » لامبراطورية محمد علي العربية . . فقسمة العروبة والاحياء القومي العربي كانت سلاحا من أسلحة محمد علي في صراعه مع العثمانيين - وذلك بصرف النظر عن الصدق ، وعن الدوافع - المهم أن صراع محمد علي ضد العثمانيين قد أطلق العامل القومي العربي من عقاله ، للمرة الأولى في العصر الحديث .

فإبراهيم باشا (١٧٨٩ - ١٨٤٨ م) قائد الجيش المصري في حرب الاتراك بالمشرق (١٨٣١ - ١٨٤١ م) يعلن ، في الجواب عن الحدود التي ستقف عندها جيوش فتحه ، فيقول : « إلى مدى ما يتكلم الناس وأتفاهم وإياهم باللسان العربي »[٣١] . وعندما يقابله « البارون لبو الكونت » قرب « طرسوس » ١٨٣٣ م ، يكتب ، في وصف فكره القومي العربي فيقول : « إن إبراهيم باشا يجاهر علنا بأنه ينوي إحياء القومية العربية ، وإعطاء العرب حقوقهم . وهو لا يفتأ يذكرجنوده بمفاخر الأمة العربية ومجدها التالد . . إن فكر إبراهيم باشا أن يجعل من الامبراطورية التي أسسها أبوه دولة عربية بحتة ، أي أن يكون حكامها ورعيتها وجنودها وضباطها من جنس واحد وأمة واحدة ، وأن يعيد إلى القومية العربية وجودها واستقلالها أسوة بلغتها . وآدابها وتاريخها »[٣٢] .

ونفس التقييم لذات التجربة نجده عند الدوائر الانجليزية . فالقنصل البريطاني بالاسكندرية يرصد الطابع العربي لمشروع محمد علي منذ وقت مبكر ، وقبل حرب الشام بعشر سنوات ، فيكتب بتقريره المؤرخ في يناير (كانون الثاني) سنة ١٨٢٢م قائلاً : « إن هدف محمد علي المباشر هو تثبيت سلطته تثبيتا تاما في ولايتي عكا ودمشق ، وهو بعد ذلك يرمي إلى بسط سيطرته على حلب ، فبغداد ، وجميع المناطق التي يتكلم أهلها اللغة العربية . وهو يسمي تلك البلاد : الجزء العربي من

---

(٣١) محمد عمارة ، العروبة في العصر الحديث : دراسات في القومية والأمة (القاهرة : دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، ١٩٦٧) ، ص ١٦٩ .

(٣٢) المصدر نفسه ، ص ١٧٠ ، ١٧٢ .

الامبراطورية »[٣٣] . وبعد بداية حرب الشام ، يكتب وزير الخارجية الانجليزي « بالمرستون » ، في ٢١ مارس (آذار) سنة ١٨٣٣م ، إلى وزيره في نابولي ، قائلا : « إن هدف محمد علي الحقيقي هو إقامة مملكة عربية تضم جميع البلاد التي تتكلم اللغة العربية . . ونحن لا نرى سببا يبرر إحلال ملك عربي محل تركية في السيطرة على طريق الهند »[٣٤] . أما « بروكيسن » ، رئيس البعثة النمساوبة التي أرسلها « مترنيخ » لتقصي حقائق مشروع محمد علي ، هذا ، فإنه يكتب عنه قائلاً : « . . . يبدو أن الاتجاه الأكيد هو نحو تكوين امبراطورية عربية ، تشمل مصر والنوبة وسنار ودارفور وكردفان ، في أفريقيا ، وشبه الجزيرة العربية ، في آسيا ، حتى الخليج ، وتمتد على الشاطىء الأيمن للفرات لتشمل سوريه بأسرها »[٣٥] .

فأصحاب المشروع ، والفرقاء الآخرون الذين ، صدوه وحددوا طبيعته وأبعاده ـ المحايدون منهم والمعادون ـ قد أجمعوا على أنه قد مثل فيها مثل ، حركة بعث وإحياء للقومية العربية ، كانت باكورة سعي هذه الأمة على طريق إستقلالها القومي ، في العصر الحديث .

ـ وحتى بعد هزيمة المشروع العربي لمحمد علي ، بتحالف الغرب الاستعماري مع العثمانيين ضده ، وبمعاهدة لندن سنة ١٨٤٠ م ، فإن « الفكرة » قد بقيت حية في صفوف الحركة الوطنية المصرية . . ورأيناها تتردد في أوساط قادة الثورة العرابية . . ففي جلسة ضمت عرابي (١٨٤١ ـ ١٩١١ م) ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥ م) وعبد الله نديم (١٨٤٥ ـ ١٨٩٦ م) وحسن موسى العقاد ومحمود سامي البارودي (١٨٤٠ ـ ١٩٠٤ م) ـ وهم أبرز قيادات « الحزب الوطني الحر » الذي قاد الثورة ـ يتحدث البارودي ، في ١٨ يونيو (حزيران) سنة ١٨٨٢ م ، عن مشروع مصر العربي فيقول: « لقد كنا نرمي ، منذ بداية حركتنا ، إلى قلب مصر جمهورية ، مثل سويسرا ، وعندئذ كانت تنضم إلينا سورية ، ويليها الحجاز ، ولكننا وجدنا العلماء لم يستعدوا لهذه الدعوة ـ (دعوة الجمهورية) ـ ، لأنهم كانوا متأخرين عن زمنهم ، ومع ذلك سنجتهد في جعل مصر جمهورية .قبل أن نموت . . »[٣٦] .

ـ أما في المشرق العربي ، فلقد بدأت الدعوة المنظمة إلى فكرة (العروبة . . فقط) في أحضان مدارس التبشير الغربية ، التي كانت طلائع المد الاستعماري الغربي في هذه المنطقة ، والأدوات التي مهدت الطريق لجيوش الغزاة . . وفي رصد هذه الظاهرة ، وفي وعي دوافعها وتطوراتها عبرة بالغة لكل من ينظر في طبيعة العلاقة التي يجب أن تقوم بين (العروبة) و(الإسلام) .

---

(٣٣) أنطونيوس ، يقظة العرب ، ص ١٤ (هامش) .
(٣٤) المصدر نفسه ، ص ٢١ ، ٢٢ .
(٣٥) عمارة ، العروبة في العصر الحديث : دراسات في القومية والأمة ، ص ١٨٨ .
(٣٦) محمد عمارة ، « الحزب الوطني الحر ، » مجلة الإذاعة والتلفزيون ، ١٥ أيار (مايو) .

فالقوى الاستعمارية الغربية التي كانت متربصة بنهاية دولة الرجل المريض كي ترث تركتها، قد اجتمعت ضد « المشروع العربي » لمحمد علي « وناصرت السلطنة العثمانية .. فبدت وكأنها تنصر « الاسلام » على « العروبة » .. فلما زال خطر « المشروع العربي » على أطماعها بعد سنة ١٨٤١ م ، كان مصدر الخطر على مطامعها آتيا من الدولة العثمانية ، أي من « الاسلام » فاستدارت تشجع ، بواسطة إرساليات التبشير ، الفكرة العربية ، المستبعدة لمزج العروبة بالاسلام ، فكان أن تكونت تحت رعاية الأمريكان ، ببيروت ، سنة ١٨٤٧ م ، أول جمعية ثقافية بشرت بـ (العروبة .. فقط) ، وهي (جمعية العلوم والفنون) ، التي ضمت عضويتها ناصيف اليازجي (١٨٠٠ - ١٨٧١ م) وبطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣ م) وإيلي سميث ، وكورنيليوس فاندايك ، والكولونيل - الانجليزي - تشرشل وكثيراً من الأمريكان .

ولقد حذا اليسوعيون - ومن ورائهم فرنسا - حذو الأمريكان ، فأقامت إرساليتهم (الجمعية الشرقية) سنة ١٨٥٠ م ، تحت رعاية الأب هنري دوبرنيير (١٨٢١ - ١٨٧٢ م) .

وكانت عضوية هاتين الجمعيتين مقصورة على الأجانب والنصارى العرب .. ولقد لعبتا دورا رائدا في إحياء اللغة العربية والتراث العربي بالشام ، إذ كان ذلك موقفا عربيا في مواجهة التركية والتتريك .. فلما كانت سنة ١٨٥٧ م تألفت (الجمعية العلمية السورية) التي شاركت القيادات الاسلامية في تشكيلها ، مشترطة إبعاد المبشرين والأجانب عن عضويتها . ولقد استطاعت هذه الجمعية ، التي ضمت عضويتها قيادات الطوائف الدينية العربية المختلفة ، أن تنهض بدور بارز في البعث الثقافي العربي ، بل ودعت بعض منشوراتها وآثارها - مثل قصيدة ابراهيم اليازجي (١٨٤٧ - ١٩٠٦ م) - إلى الاستقلال القومي والسياسي للعرب عن الأتراك ..[٣٧] .

وبقدر ما كان الطابع العربي لنشاط هذه الجمعيات « الثقافية - القومية » يتزايد ، حجما وصدقا ، كان تزايد ابتعاد الارساليات الغربية وأنصارها عن مناصرة هذه الجمعيات .. فهم في البداية قد ناصروا « العربية » ضد « التركية » ، فلما رأوا أن « العربية » توشك أن تملك المقاليد إتجهوا بالتعليم في مدارسهم التبشيرية إلى لغاتهم الأوروبية ، حتى لقد أدى ذلك - كما يقول جورج أنطونيوس - « إلى إبراز الخلافات الطائفية وتقويتها .. وهي عقبة تعترض طريق النهضة القومية - كما أدى انتشار التعليم الغربي في الشام إلى إنتقال قيادة حركة العرب القومية من النصارى إلى المسلمين ، لأنه قد أضعف الأثر الروحي للثقافة العربية في عقول الطلاب ، الذين كانت أغلبيتهم الساحقة من النصارى»[٣٨] .

---

(٣٧) أنطونيوس ، يقظة العرب ، ص ١ ، ٢٥ ، ٤٥ ، ٤٩ .

(٣٨) المصدر نفسه ، ص ٩٦ ، ٩٩ .

ـ وفي عام ١٨٧٥ م ، تأسست أولى الجمعيات السياسية ـ لا الثقافية فقط كما كان الحال من قبل . . تأسست سرا ، وضمت النصارى والمسلمين ، وتعدى نشاطها نطاق بيروت فاتخذت لها فروعا في دمشق وطرابلس وصيدا ، وأفصحت منشوراتها عن برنامجها القومي الداعي إلى الثورة من أجل :

١ ـ إستقلال سورية متحدة مع لبنان . ٢ ـ والاعتراف باللغة العربية كلغة رسمية للبلاد . ٣ ـ وإلغاء الرقابة وكافة القيود التي تحول دون حرية الرأي وانتشار العلم . ٤ ـ وعدم إستخدام الوحدات العسكرية المجندة من العرب خارج المناطق العربية[٣٩] .

ـ وفي عام ١٩٠٤ م كون نجيب عازوري ، بباريس ، جمعية قومية ثورية هي (رابطة الوطن العربي) . . وفي السنة التالية ، أصدر ، بالفرنسية ، كتابه (يقظة الأمة العربية) . . وفي نيسان / أبريل سنة ١٩٠٧ م بدأ يصدر مجلته الفرنسية (الاستقلال العربي) . . لكن جهود هذه الجمعية قد وقفت عند حد تعريف الفرنسيين بقضية العرب القومية ، دون أن تحدث أثراً يذكر على أرض الواقع العربي في المشرق »[٤٠] .

ـ وبعد أن استولى (الاتحاديون) ـ (جمعية الاتحاد والترقي) ـ على السلطة في الدولة العثمانية ، واتسمت سياسة « المركزية » و« التتريك » بالعنف والقسوة ، تكونت في مواجهة هذه النزعة « الطورانية » أهم جمعيتين قوميتين عربيتين (جمعية العربية الفتاة) التي تأسست بباريس سنة ١٩١١ م ، ثم نقلت مركزها إلى بيروت سنة ١٩١٣ م ، ثم إلى دمشق في العام التالي . . ولقد غلب الطابع الإسلامي على عضوية هذه الجمعية ، التي سعت إلى « تحقيق استقلال البلاد العربية وتحريرها من الحكم التركي وأية سيطرة أجنبية اخرى »[٤١] . أما الجمعية الثانية فهي (جمعية العهد) التي كونها الضابط عزيز علي المصري ـ (باشا) ـ أوائل سنة ١٩١٤ م ، والتي كانت بالنسبة للضباط العرب في الجيش العثماني بمثابة (العربية الفتاة) للمدنيين . .

وفي سنة ١٩١٥ م تم الاتصال بين (العربية الفتاة) و(العهد) ، بدمشق ، فتوحدت خططهما واجتمعت مواردهما إستعدادا للثورة العربية على الأتراك ، الذين كانوا قد دخلوا الحرب العالمية الأولى في جانب الألمان ، ضد الحلفاء[٤٢] .

لكن هذه المسيرة القومية العربية التي انخرط فيها عرب المشرق لم تؤت الثمرة

---

(٣٩) المصدر نفسه ، ص ٧٩ ، ٨١ ، ٨٤ ، ٨٥ .
(٤٠) المصدر نفسه ، ص ١٠٣ ، ١٠٤ .
(٤١) المصدر نفسه ، ص ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢
(٤٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٠ ، ١٣١ .

المرجوة .. ولعل القدر كان يسخر عندما جعل إجهاض مشروعها العربي بفعل الغرب والترك ، معا ، رغم أنهم كانوا أعداء متحاربين .. فالأتراك قد أعدموا أبرز قيادات الجمعيات القومية العربية ، الأمر الذي جعل هذه الجمعيات تسلم زمام أمرها لقائد من خارج صفوفها ، هو الشريف حسين بن علي (١٨٥٦ - ١٩٣١ م) الذي ، وإن لم ينقصه الطموح والحس القومي ، إلا أن ثقته في « الشرف » الانجليزي[٤٣] قد أدت إلى المأساة التي تمخضت عنها الحرب العالمية الأولى بالمشرق .. فمقابل وعود تميزت بالغموض في كثير من جوانبها ، أعلن الشريف ، من الحجاز ، ثورة العرب ضد الأتراك في ٥ يونيو سنة ١٩١٦ .. على حين كان الانجليز والفرنسيون والروس قد تبادلوا - سرا - قبل ذلك بشهر واحد - في ٩ مايو - المذكرات حول معاهدة « سيكس - بيكو » التي اقتسموا بها المشرق العربي .

وبانتهاء الحرب أعلنت المأساة .. فلسطين والعراق احتلهما الانجليز .. وسوريا ولبنان احتلهما الفرنسيون .. وانتهى المطاف بالشريف حسين ، ملكا سابقا ، يعيش في قبرص منفيا ...

فهل كان لقضية العرب القومية أن تنتصر في حلف مع الانجليز والفرنسيين ، وتاريخهم معها وموقفهم منها هو ما أشرنا إليه ؟! ..

البعث الاسلامي الجديد

لو أن النصر قد حالف الحركة العربية بالمشرق لهان الأمر حتى على التيار الإسلامي الذي لم يكن راضيا عن الوقوف عند (العروبة) فقط ، مفصومة عراها عن (الإسلام) .. لكن الحرب العالمية قد انتهت بمأساة للجميع ، فالوطن العربي قد سقط بأكمله تحت الاحتلال الاستعماري الغربي .. « والخلافة » العثمانية قد أزالتها « العلمانية » التركية التي تزعمها أتاتورك (١٨٨١ - ١٩٣٨) سنة ١٩٢٤ م .. فلا الرمز والشكل « الاسلامي » بقي ، ولا العروبة انتصرت . وزاد من الخطر على ذاتية العرب المسلمين ، وطابعهم الحضاري المتميز ، أن تيار (العروبة .. فقط) ، رغم تحوله من محالفة الدول الاستعمارية إلى الثورة عليها - بعد أن غدرت به ونقضت عهودها معه - إلا أن ولاءه قد ظل معقودا للحضارة الغربية ، يرى فيها : الحضارة الوحيدة ، وفي طريقها : طريق التحديث الوحيد .

وبعد فرض الغرب لسيطرته الاستعمارية على الوطن العربي ، وما وراءه من بقاع العالم الإسلامي ، بدأت محاولات الغرب الجادة لاحتواء العرب والمسلمين حضاريا ، فلقد تحول

---

(٤٣) المصدر نفسه ، ص ٢٠٧ .

وطننا إلى « هامش لاقتصاد الغرب » ، يقدم العمالة الرخيصة والمواد الخام بالأثمان الرمزية ، وأصبح سوقا لسلع الحضارة الغربية وأدواتها . . ولقد بدأت تلك السلع والأدوات تلعب دورها في تحويل الشرائح التي تسكن المدن ، وخاصة المثقفين منهم إلى الحياة على النمط الأوروبي ، وساندتها في ذلك الأفكار والقيم الوافدة مع الغزاة المنتصرين . . وزاد من فعالية تيار « التغريب » هذا التألق وهذه العظمة والهالة التي أحاطت بالحضارة الأوروبية ذات التقدم الذي بهر الأبصار والبصائر في بيئة متخلفة أخذ بنوها يقارنون هذه الحضارة وإنجازاتها الضخمة ، في الصناعة والعلم والفكر والفن ، بالتخلف والركاكة والبؤس الفكري الذي عاشوا فيه قرونا طويلة تحت حكم المماليك والعثمانيين . . ولقد أسهمت في زيادة الدهشة والانبهار لدى الصفوة المثقفة :

١ - إن هذه الصفوة لم تعرف من تراثها سوى صورته « المملوكية - العثمانية » ، لأن الصلة كانت قد انقطعت بتراث « الإسلام : الحضارة » منذ أن تراجعت حضارتنا عن النمو والعطاء .

٢ - إن حركة الاستشراق - في مجملها - قد تعمدت بث روح الهزيمة في عقول الأمة وقلوبها ، بإبرازها الجانب المظلم من تراث أمتنا ، وردها كل إيجابياته إلى تراث أوروبا اليوناني ، الأمر الذي رسب في العقول أن أمتنا لم تصنع مجدا غابرا متميزا وخاصا ، فأنى لها أن تصنع شيئا من ذلك وهي على ما هي عليه من الضعف الذي وصل بها إلى حد الهزيمة أمام الأوروبيين أبناء الحضارة الفريدة المنتصرة ؟ . .

٣ - إن مراكز التبشير بحضارة الغرب ، دينية وفكرية وتعليمية ، قد سارت على درب حركة الاستشراق ، في نزع ثقة أمتنا بذاتها . . ولقد كانت تلك المراكز كما كانت حركة الاستشراق - إلا قليلا منها - طلائع للمد الاستعماري الغربي ، نازلت عقول الأمة بالأسلحة الفكرية منازلة الجيوش الاستعمارية لجيوشنا الوطنية سواء بسواء .

٤ - إن جامعات الغرب ومؤسساته العلمية والفكرية كانت « المصنع » الذي هيأ « الكوادر » السياسية والفكرية الوطنية التي أخذت تشارك السلطة المحتلة في إدارة مرافق البلاد . . حتى أصبحنا ندرس على أيدي أعداء العروبة والاسلام كل شيء بما في ذلك اللغة العربية وعقائد الاسلام .

فكانت الثمرة : « **تيار التغريب** » الذي علا صوته حتى انفرد بالساحة ، في المدرسة والجامعة والمنتدى والصحيفة والكتاب والديوان . . والذي أجبر التيار الديني - الذي وقف به الجمود عند فكرية العصر العثماني - على التقوقع والانزواء . . **وكادت مقولة : إن تقدمنا**

رهن بأن نصبح غربا في الحضارة ، وإن ذلك هو الطريق لنكون شركاء للغرب ، بدلا من أن نظل هامشا تابعا . . كادت هذه المقولة أن تصبح مسلمة من المسلمات . .

ولقد كانت (العلمانية) واحدة من أبرز ثمار « تيار التغريب » . . فالبورجوازية العربية وطلائعها المثقفة قد تعلقت « بليبرالية » الغرب ، في السياسة والاقتصاد ، وكذلك تعلقت « بعلمانيته » ، وبشرت بها في ربوع البلاد ـ وكانت من قبل قد طبقت « العلمانية » في حقل القضية القومية ـ . . ولقد زادها اقتناعا بالعلمانية أن صورة الاسلام عندها كانت **هي صورته في عصور الانحطاط ، تحت حكم المماليك والأتراك العثمانيين ـ وهي صورة مثقلة بالشعوذة والخرافة التي غطت جوهر الإسلام الأصيل . . فهي لم تتعرف على « الإسلام : الحضارة » ، لأن المستشرقين كانوا أعلم منها بالتراث . . كما لم تتعرف بشكل كاف على الإسلام كما قدمته مدرسة (الجامعة الاسلامية) . . لأن إسلام هذه المدرسة كان مضطهدا من الاستعمار ، ومن تيار « التغريب » ، ومن أهل الجمود الذين لا يزالون يعيشون مع المماليك والعثمانيين في العصور الوسطى . . ومن هنا كان بريق « العلمانية » ، وكأن النجاح الذي حققته عندما اكتسبت لها المواقع في دوائر الفكر والسياسة ذات النفوذ والتأثير . .**

وأمام هذا النجاح الذي حققه تيار « التغريب » ، لاح الخطر في الأفق واضحا وعظيما . . فالوطن الذي تحول إلى « هامش لاقتصاد الغرب الاستعماري » يوشك أن يتحول إلى « هامش لحضارته » ، ولو تم ذلك فستتأبد التبعية ويستحكم الاستغلال .

وهنا عاد القانون القديم ليفعل فعله من جديد . فتطلعت الأمة ، بالفطرة والوعي معا ، إلى حصنها التقليدي العتيد ، إلى الاسلام . . وكان أن برز وتعاظم تيار اليقظة والبعث الاسلامي ، الذي ولد هذه المرة ، « حزبيا ـ منظما » . . والذي بدأ بتأسيس الشيخ حسن البنا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩ م) لجماعة (الاخوان المسلمين) سنة ١٩٢٨ م . . وهي الجماعة التي أصبحت أوسع حركات الاصلاح الاسلامي وتنظيماته انتشارا بعالمي العروبة والاسلام في عصرنا الحديث .

ونحن نستطيع أن نرصد في « إسلام » هذا التيار الاسلامي الجديد عددا من الخصائص ، منها :

١ ـ أن (الاخوان المسلمين) ، كحركة إصلاح إسلامي ، لم يكن الاسلام عندها هو إسلام أهل المؤسسات الدينية التقليدية ، أولئك الذين ظلوا واقفين عند المؤن والحواشي والتعليقات والتهميشات التي أثمرها عصر المماليك والعثمانيين . . بل تقدم (الاخوان) خطوات ، فتجاوزوا فهم أهل هذه المؤسسات للاسلام .

٢ ـ لكن (الاخوان المسلمين) لم يبلغوا في فهمهم للإسلام وطرحهم الحلول الاسلامية

لمشكلات العصر ما بلغته حركة (الجامعة الاسلامية) ، التي بلور فكرها الأفغاني ومحمد عبده . . فعقلانية تيار (الجامعة الاسلامية) لا نجدها عند (الاخوان) ، كما لا نجد عندها الجرأة في تناول القضايا ، ولا الحسم إذا ما عرضت لهم هذه القضايا . . **وربما كان في مقدمة أسباب ذلك أن (الجامعة الاسلامية) لم تكن حزبا وتنظيما ينخرط فيه « العامة » وينهض بناؤه على « الجماهير » ، وإنما كانت حركة « صفوة » فكرية في الأساس ، فلذلك عرضت للمشكلات بجرأة ، وقدمت الحلول الحاسمة ، وسلكت لذلك سبيل العقل . . وهي سبيل إن لاءمت « الصفوة » فقد لا تلائم « العامة » و« الجمهور »** . . وتلك قضية لا تخطئها عين الباحث في المجتمعات المختلفة ، وفي أية مرحلة من مراحل التاريخ . . وفي تراثنا أمثلة تشهد لذلك ، (فالمعتزلة) ، مثلا ، كانت تقل « شعبيتهم » ويتقلص جمهورهم « كلما زادت قسمة الفكر « الفلسفي » في بنائهم النظري ! . . . **ولذلك فإننا نستطيع أن نقول : إنه إذا كان علماء الدين في المؤسسات التقليدية قد نهضوا بدور « وعاظ الأمراء والسلاطين » فإن دعاة (الاخوان المسلمين) قد نهضوا بدور « وعاظ العامة والجماهير » ، وغاب « الفكر » ـ بمعناه الخاص ـ من ساحتيهما** .

٣ ـ وكما لم يكن (الاخوان المسلمون) على مستوى فكر حركة (الجامعة الاسلامية) ، عمقا وجرأة وحسما ورقيا ، فإنهم كذلك ، لم يقفوا عند المستوى الذي وقفت عنده (الوهابية) أو (السنوسية) أو (المهدية) ، وذلك لنشأتهم في المجتمع المصري ، الذي بلغ في التحضر مستويات لا تلائمها هذه التوجهات ، ولا يلائمها حل مشكلاتها بظواهر النصوص .

لقد وقف تيار (الاخوان) ، فكريا ، بين بين . فلا هو بلغ « عقلانية » تيار الأفغاني ومحمد عبده ، ولا هو تطابق مع « بداوة » محمد بن عبد الوهاب .

وبحكم نشأة هذا التيار وانتشاره في حقبة تعاظم فيها خطر حركة « التغريب » على عقيدة الأمة وعلى تمايزها الحضاري ، وبحكم تخلفه عن نهج مدرسة الأفغاني ومحمد عبده ، الذي لم يكن يرفض النظر في الحضارات الأخرى ، بل ولا التسلح بأسلحة الأعداء لمنازلتهم بها . . فلقد رفض (الاخوان) ، مع « العلمانية » ـ التي كان من حقهم ، بل وواجبهم رفضها ـ رفضوا مع « العلمانية » « التمييز » ـ **ولا نقول « الفصل »** ـ بين الدين والدولة ، فكانوا أقرب إلى دعاة « الدولة الدينية » ، و« السلطة الدينية » ، على الرغم من قولهم بنيابة الحاكم عن الأمة ، لأنهم ، في النهاية ، يجردون الأمة من السلطات السياسية والتشريعية ، ويتحدثون عن « قانون إلهي » جاهز . . لقد غدوا في هذه القضية ـ ودون وعي ـ « **شيعة** » يقولون « بالحكم بالحق الإلهي » ، رغم أنهم « سنة » ، وليسوا « بشيعة » . **كما دفعهم هذا الموقف إلى موقع المدافعين عن خلافة آل عثمان** .

وحتى نفهم موقف هذا التيار الاسلامي المنظم والحزبي من الفكرة القومية العربية، وحركتها، ومن علاقة (العروبة .. وجامعتها) (بالاسلام .. وجامعته)، فلا بد من الانتباه إلى أمرين :

الأول : أن مضمون المصطلحات لدى كتاب هذا التيار و« مفكريه » لن يكون، بالضرورة، هو مضمونها في الفكر الغربي القومي، الذي شاع في الأوساط المدنية للمثقفين العرب .. الأمر الذي يوحي بالاختلاف حيث لا اختلاف في بعض الأحيان.

والثاني : أن هذا التيار لم يتخذ موقفا واحدا من قضية العروبة والقومية العربية، بل لقد اختلفت مواقفه باختلاف القادة، ومواطنهم القومية، وحظهم من « الفكر » في هذا الميدان.

فنحن، مثلا، واجدون عند الشيخ حسن البنا أكثر مواقف هذا التيار نضجا إزاء هذه القضية .. وأقرب هذه المواقف إلى الصيغة الصحيحة للعلاقة ما بين (العروبة) و(الاسلام).

- صحيح أنه كتب يهاجم « القومية » .. وتحت عنوان : (لا القومية ولا العالمية، بل الأخوة الاسلامية) كتب يقول : « فالقومية مبدأ خطير لا ينتج إلا الشرور والآثام والحروب والتخاصم والتنافس والتزاحم »[44]. لكن « القومية » التي كانت في ذهن الرجل وهو يكتب هذا المقال هي « الفرعونية » « الاقليمية »، التي كان يقدمها سلامه موسى (١٨٨٨ - ١٩٥٨ م) بديلا ونقيضا للعروبة في الثلاثينات .. فواجب، إذن، أن لا يساء تفسير كلماته من قبل خصومه .. وواجب كذلك أن يتنبه « الكتاب » من تلامذة تلامذته، الذين أخذوا كلماته هذه فعمموها، واتخذوا بها موقفا معاديا للعروبة والقومية العربية ..

- بل إن الرجل لم يرفض « الفرعونية » و« المصرية » كتراث حضاري وتاريخ، بل نظر إليه كمنطلق لحاضر جديد ومستقبل أرحب يضم عالم العروبة والاسلام .. فكتب يقول :
« .. فالمصرية أو القومية لها في دعوتنا مكانها ومنزلتها وحقها من الكفاح والنضال .. إننا مصريون بهذه القومية في البقعة الكريمة في الأرض التي نبتنا فيها ونشأنا عليها، ومصر بلد مؤمن تلقى الاسلام تلقيا كريما، وذاد عنه ورد عنه العدوان في كثير من أدوار التاريخ .. وهو لا يصلح إلا بالاسلام .. وقد انتهت إليه، بحكم الظروف الكثيرة حضانة الفكرة الاسلامية والقيام عليها .. وليس يضيرنا أن نعنى بتاريخ مصر القديم، وبما ترك قدماء المصريين من آثار الحضارة والعمران، وبما سبقوا الناس إليه من المعارف والعلوم والفنون، فنحن نرحب بمصر

---

(٤٤) زكريا سليمان بيومي، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨ - ١٩٤٨ (القاهرة : ١٩٧٩)، ص ١٦٠ ؛ حسن البنا، « لا القومية ولا العالمية، بل الأخوة الإسلامية »، الاخوان المسلمون، ربيع الثاني ١٣٥٢ هـ / شباط - آذار ١٩٣٤ م.

القديمة ، كتاريخ فيه مجد وفيه عزة وفيه علم ومعرفة ، ونحارب هذه النظرية كمنهاج عملي يراد صبغ مصر به وعودتها إليه »[٤٥] .

ـ وهو عندما يتصدى بالنقد للدعوة « الفرعونية ـ الاقليمية » ، إنما يكشف عن حقيقة موقفه الفكري ، الذي لا يتنكر للمصرية ، وإن كان يرفض الانغلاق في إطارها ، بل يسعى لتكون مصر جزءا من قومية أكبر هي القومية العربية المرتبطة بعالم الاسلام ، فيكتب سنة ١٩٣٤ م تحت عنوان : (مصر عربية ، فليتق الله المفرقون للكلمة) يقول : « . . . وأما خطأ الفكرة من ناحية القومية المصرية ، فلأن تمسكنا بالقومية العربية يجعلنا أمة تمتد حدودها من الخليج إلى المحيط ، بل إلى أبعد من ذلك ، ويبلغ عددها أضعاف أضعاف الملايين المحصورة في وادي النيل ، فأي مصري يكره أن تشاطره هذه الشعوب التي تظلها العربية شعوره وآماله وأفراحه وآلامه ؟ إن من يحاول سلخ قطر عربي من الجسم العام للأمة العربية يعين الخصوم الغاصبين على خفض شوكة وطنه وإضعاف قوة بلاده ، ويصوب معهم الرصاصة إلى مقتل هذه الأوطان المتحدة في قوميتها ولغتها ودينها وآدابها ومشاعرها ومطامحها»[٤٦] .

ـ وعندما قامت (جامعة الدول العربية) ، عقب الحرب العالمية الثانية ، كتب البنا مؤيدا لقيامها ، وتحدث عن موقف (الاخوان) منها في مقال عنوانه (آمالنا في الجامعة العربية) فقال : « من أول يوم ارتفع صوت الاخوان هاتفا بتحية الجامعة العربية ، والاخوة الاسلامية ، الى جانب الرابطة القومية ، والحقوق الوطنية . وكان الاخوان يرون أن الدنيا ستصير إلى التجمع والتكتل ، وأن عصر الوحدات الصغيرة والدويلات المتناثرة قد زال أو أوشك ، وكان الاخوان يشعرون بأنه ليس في الدنيا جامعة أقوى ولا أقرب من جامعة تجمع العربي بالعربي ، فاللغة واحدة ، والأرض واحدة ، والآمال واحدة والتاريخ واحد »[٤٧] .

ونحن نلاحظ أن البنا لم يضع « الدين » بين الروابط التي تجمع العربي بالعربي ، في هذا المقال . . لكنه في مناسبات أخرى كان يتحدث عن الدين كعامل من العوامل التي تتكون الأمة والقومية من مجموعها[٤٨] . . كما تحدث عن (قومية الاسلام) ، تحت هذا العنوان ، فقال : « إن الفرد إذا أخذ القرآن بيمينه ، والسنة المطهرة بيساره ، ووضع سيرة السلف أمام

---

(٤٥) بيومي ، الاخوان المسلمون والجماعات الاسلامية في الحياة السياسية المصرية ، ١٩٢٨ ـ ١٩٤٨ ، ص ١٦١ ، ١٦٢ .

(٤٦) المصدر نفسه ، ص ١٦٦ ؛ حسن البنا ، « مصر عربية ، فليتق الله المفرقون للكلمة ، » الاخوان المسلمون ، ١ جمادي الأخرة ١٣٥٢ هـ / نيسان ـ أيار ١٩٣٢ م .

(٤٧) بيومي ، الاخوان المسلمون والجماعات الاسلامية في الحياة السياسية المصرية ، ١٩٢٨ ـ ١٩٤٨ ، ص ١٩٥ ؛ حسن البنا « آمالنا في الجامعة العربية ، » الاخوان المسلمون ، ٢٦ آذار (مارس) ١٩٤١ .

(٤٨) بيومي ، الاخوان المسلمون والجماعات الاسلامية في الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨ ـ ١٩٤٨ ، ص ١٩٥ ؛ البنا « مصر عربية فليتق الله المفرقون للكلمة . »

عينيه ، لرأيت من كل ذلك أن للاسلام قومية جامعة ووحدة ورابطة حول العقيدة والمبدأ »[٤٩] .

وليس في هذا ما يضير وضوح فكر الرجل في المسألة القومية العربية ، خصوصا إذا نحن أدركنا مكان الاسلام من العروبة والعلاقة بينهما ، والمضمون الفضفاض لمصطلح « القومية » كما كان يستخدمه الرجل .

ـ بل لقد أبصر البنا ، وعلى نحو جيد ، مكانة العرب القيادية في عالم الاسلام ، ودورهم القائد في تجديده ونهضة أمته ، فكتب يقول : « إن العروبة ، أو الجامعة العربية لها في دعوتنا مكانها البارز وحظها الوافر ، فالعرب هم أمة الإسلام الأول ، وشعبه المتميز وبحق ما قال الرسول ، صلى الله عليه وسلم : « إذا ذل العرب ذل الإسلام » . ولن ينهض الإسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب العربية ونهضتها . وإن كل شبر أرض في أرض وطن عربي نعتبره من صميم أرضنا ومن لباب وطننا»[٥٠] .

لكننا كثيرا ما نفتقد هذا الموقف القومي العربي ، الذي تميز به حسن البنا ، عند غيره من المنتسبين إلى (جماعة الاخوان) أو من قادة الحركات الاسلامية المناظرة لها في النهج والمعاصرة لها في التاريخ .

ـ فمن كتاب (الاخوان) من كتب عن دعاة القومية العربية فوصفهم بأنهم : هم « الشعوبيون العرب » . . ووصف القومية العربية بأنها « أعنف حرب على الاسلام والعروبة عرفها تاريخ الاسلام القديم والحديث»[٥١] . ثم كتب فجعل علاقة المسلم المصري بأخيه المسلم المصري مساوية تماما لعلاقته بالمسلم في أندونيسيا ونيجيريا وتركستان[٥٢] . . مهملا أي أثر للقوميات وقسماتها . الأمر الذي جعل هذا « الفكر » ، الذي لم يبصر سوى رابطة العقيدة الاسلامية ، والذي غفل عن الواقع ـ والقومية وقسماتها وفعالياتها بعض منه ـ يرى في العروبة ، بالمعنى القومي ، عنصرية ، على النحو الذي رآه مثلا ، الدكتور لويس عوض ، في الجدل الذي ثار حول عروبة مصر سنة ١٩٧٨ م[٥٣] . . على ما بين الدكتور لويس ودوافعه ومنطلقاته وبين (الاخوان المسلمين) من ود مفقود .

---

(٤٩) بيومي ، الاخوان المسلمون والجماعات الاسلامية في الحياة السياسية المصرية ، ١٩٢٨ ـ ١٩٤٨ ، ص ١٧٥ ؛ حسن البنا ، « قومية الاسلام ، » الاخوان المسلمون ، ٨ ذي القعدة ١٣٥٢ هـ / أيلول ـ تشرين أول ١٩٣٤ م .

(٥٠) بيومي ، الاخوان المسلمون والجماعات الاسلامية في الحياة السياسية المصرية ، ١٩٢٨ ـ ١٩٤٨ ، ص ١٦١ ، ١٦٢ .

(٥١) محمد رشاد خليل ، « دعوى مصر العربية ، » الدعوة ، نيسان (أبريل) ١٩٧٨ .

(٥٢) محمد رشاد خليل ، « شخصية مصر التاريخية ، » الدعوة ، آذار (مارس) ١٩٧٨ .

(٥٣) لويس عوض ، « مصر والقومية العربية : الأساطير السياسية ، » السياسة الدولية ، السنة ١٤ (تموز (يوليو) ١٩٧٨) ، العدد ٥٣ ، ٢٣٩ ، ٢٣٣ ـ ٢٤٢ ؛ عوض ، « عروبة مصر (آراء مصرية وفلسطينية) : معنى القومية ، » السياسة الدولية ، السنة ١٤ (أيلول (سبتمبر) ١٩٧٨) ، العدد ٥٤ ، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٥ .

ـ وأبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩ م) يرى القومية نقيضا « للدولة الفكرية » التي تمثل ، عنده ، دولة الاسلام ، ويراها نقيضا للاسلام قد أصبح ـ كما يقول ـ « دينا جديدا» يدين به المسلمون القوميون « يحول بينهم وبين النزعة « الانسانية » ، ولا يراها دائرة أخص من الدائرة الاسلامية ، التي هي بدورها أخص من الدائرة الانسانية ، دون لزوم التعارض والتناقض بين هذه الدوائر ، بل يرى « أنه ليس لعنصر القومية حظ في إيجاد دولة الاسلام الفكرية وتركيبها »[٥٤] . . كما يرى أن « القومية تعني : أن يحل الشعب منزلة الألوهية ، ولا يكون للخير والشر من مقياس إلا مصالح الشعب وحده . . وترقيته وإعلاء كلمته»[٥٥] . . وهذه أهداف « قومية » يراها المودودي شركا بالله وكفرا بالإسلام .

ـ وصنو المودودي : سيد قطب (١٣٨٥ هـ ١٩٦٥ م) ـ في الفكر الذي انتهى إليه أواخر حياته ، وخاصة في كتاب (معالم الطريق) ـ يرى « القومية » بعامة ، والقومية العربية بخاصة ، أحد الأصنام والطواغيت ، مثلها في ذلك مثل الاشتراكية ، والوطنية ، لا بد من تحطيمها حتى نخلص للتوحيد والعبودية لله . .

ـ وأبو الحسن الندوي (١٩١٣ م) : يرى ، هو الآخر ، في « القومية » نبتا أوروبيا لا دينيا ، وينكر أن يكون لها مكان في فكر الاسلام وعالمه « فالاسلام قد قسم العالم البشري إلى قسمين فقط : أولياء الله ، وأولياء الشيطان . . »[٥٦] . ولا مكان فيه للقومية وروابطها . . هكذا على الاطلاق ، ودون تمييز بين القوميات التي تذكر نضال الأمم في سبيل الحق والعدل ، وتلك التي يطفح مضمونها ومحتواها بالتعصب والعدوان والاستعلاء .

ـ وسعيد حوى : يخفف نقد « القومية » ، من حيث المبدأ ، ولا يرى بها أو بالوطنية بأسا إذا كانت رباطا يربط الوطن وأهله بالإسلام . .[٥٧] . ولكنه ينتقد حركة القومية العربية وفصائلها نقدا شديدا ، ويراها مسؤولة عن تمزيق المجتمع ، مفلسة في الفكر ، تحارب الاسلام في مكر وإصرار[٥٨] .

وأمام نماذج « الفكر » هذه . . لنا أن نسأل عن فكر (الاخوان المسلمين) في المسألة القومية ، والمسألة القومية العربية خاصة ، وعن علاقة العروبة بالاسلام . . أهو الذي

---

(٥٤) أبو الأعلى المودودي ، نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور (بيروت : ١٩٧٥) ، ص ١٥٢ .

(٥٥) أبو الأعلى المودودي، واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٥) ، ص ١٥٢

(٥٦) أبو الحسن علي الحسين الندوي ، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين (بيروت : ١٩٦٥) ، ص ٢٠٤ .

(٥٧) سعيد حوى ، الإسلام (القاهرة : ١٩٧٧) ، ج ٢ ، ص ٢٠٤ .

(٥٨) سعيد حوى ، من أجل خطوة إلى الأمام على طريق الجهاد المبارك (بيروت : ١٩٧٩) ، ص ٦٠ ، ٦٥ .

وجدناه واضحا ، عند الشيخ حسن البنا ؟ . . أم هو ذاك الذي سطره « كتاب » و« مفكرون » انتسبوا للاخوان ، أو قادوا جماعات إسلامية مناظرة للاخوان ؟

لقد افتقد التيار الاسلامي الحزبي المعاصر وحدة الموقف إزاء هذه القضية ، وإن ظل موقف الشيخ حسن البنا هو الأعمق ، والأكثر اتساقا ، والأقرب إلى فكر (الجامعة الاسلامية) في هذا الموضوع .

* * *

وبعد : فإن تعجب فعجب من أن يظل الكثيرون منا غافلين عن مخاطر تلك الثغرة التي تفتحها في صفوفنا الوطنية والقومية تصورات غير موضوعية عن تناقض (العروبة) مع (الإسلام) . . وذلك على الرغم من أن الإسلام الحق والعروبة الحقة يكونان مزيجا واحدا . . فالأمة العربية ، المتميزة قوميا في المحيط الاسلامي ، مدعوة ومرشحة لقيادة هذا المحيط ، وذلك بحكم إمكانياتها في الدنيا ، ولمكانة العرب في الدين . . كما أن الاسلام هو الرسالة الخالدة للأمة العربية الواحدة ، به تبوأت مكانها القيادي ، ومنه كان الفكر والعادات والتقاليد والتكوين النفسي ، التي بها تميزت قوميا عن غيرها من القوميات .

ثم . . هلا اعتبرنا من موقف أعدائنا ؟ . . أولئك الذين ظلت أعينهم ، طوال مراحل صراعهم ضدنا على هذه الثغرة ، ينفذون منها ليضربوا كلا من (العروبة) و(الإسلام) ؟ فهم مع « عروبة » محمد علي ضد « إسلام » آل عثمان . . حتى إذا قويت هذه « العروبة » ضربوها بهذا « الاسلام » . . ثم هم مع « عرب » المشرق ضد سلطان « المسلمين » في الحرب العالمية الأولى ، وصولا إلى احتلال أرض العرب والمسلمين جميعا ! وتتكرر القضية عندما يناصرون « الأحلاف الاسلامية » لضرب « المد القومي » إبان ازدهار الناصرية ! . .

فهلا وعينا « إسلامنا » و« عروبتنا » جيدا ، وأبصرنا علاقاتها العضوية ، فقطعنا على أعدائنا الطريق ؟ .

تعقيب ١

ابراهيم الغويل

أشكر الأستاذ محمد عمارة على هذا البحث القيم ، ولو كان لي أن أعقب عليه ببعض الملاحظات فأولها سيظل ، وقد يكون إلى آخرها ، هو التقدير الكامل للجهد وللرؤ ية التي يحويها . وإذا صح لي أن أعبر فهذه الدراسة هي دراسة مؤصلة ولكنها تحمل رؤ ية الأستاذ عمارة ، التي قد يشاركه فيها كثيرون في هذا الوطن ، والتي تمثل الأمل والتساؤ ل والتمني . لقد كنا نود لو أن هذه العلاقة بين العروبة والاسلام أو هذه العلاقة بين الجامعة العربية والجامعة الاسلامية ما سارت في الطريق الذي سارت فيه واقعاً ، فخلاصة هذا البحث من أوله إلى آخره تتمثل في هذه العبارة التي جاءت في بداية هذا البحث وفي آخره : « إذا قويت العروبة ضربوها بهذا الاسلام ثم هم مع عرب المشرق ضد سلطان المسلمين في الحرب العالمية الأولى وصولاً إلى احتلال أرض العرب المسلمين جميعاً . وتتكرر القصة عندما يناصرون الأحلاف الاسلامية لضرب المد القومي، إبان ازدهار الناصرية وهكذا » .

لكن السؤ ال الذي يطرح نفسه ، لماذا رغم أن الأستاذ عمارة في مقدمة البحث أوضح أن الذين يعون افتعال هذا الأمر والذي يؤكد أنه مفتعل تماماً هم صانعو ومروجو الفكرة هم من أعداء العروبة والاسلام .

جميل أن نعرف من صنع بنا هذا ولكن كيف نفذناه نحن على أرض الواقع . إذا كانت هذه هي أماني الأعداء ، أو هذه هي مخططات الأعداء ، كان بودي لو أن البحث تعرض لهذا الجانب . البحث في المقدمة أيضاً يقول وقعت قوى إسلامية وقومية ، صدّقت بهذا التناقض فنظرت له وأقامت على أساسه خططها في الفكر والتنظيمات والتحفظات والتحالفات . ولماذا كانت هذه القوى الاسلامية والقومية قد وقعت في هذا الشرك . هذا الجانب ، كان بودي أن يكون واضحاً في هذا البحث لعله يجنبنا أن نقع في هذا الشرك ثانية وثالثة ونظل نلوم دائماً

الأعداء الذين يخططون ولا نلتفت لماذا ننفذ نحن ما يخطط الأعداء .

الملحوظة الأخرى التي أعتقد أنها تسم رؤية الأستاذ عمارة في هذا البحث وفي أبحاث أخرى له ، أنه يشارك الحركة التجديدية التي يمثلها جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده ومن تبعهما في رؤيتهما، بل يرى أنهم قدموا أصح الصيغ الفكرية التي نفت التناقض ما بين العروبة والاسلام ، وذلك عندما تصدر إلى يقظة إسلامية وتضامن إسلامي ووحدة فكرية نضالية للملة الاسلامية يقودها العرب والمتميزون قومياً في المحيط الاسلامي الكبير .

ولكن حينما جاء يعرض إلى تحرك هذا الفكر إلى تنظيمات أو جمعيات أبدى ملاحظة جديرة بالاهتمام ولكن أيضاً يبقى السؤال ، لماذا حدث هذا ؟ حينما أشار إلى حركة الأخوان المسلمين وغيرها من الحركات ، وهو محق في هذه الملاحظة ، أوضح أن الفكر الذي تبنته هذه الحركات كان دون مستوى الحركة التجديدية التي مثلها جمال الدين ومحمد عبده وغيرهما من المؤصلين الأوائل . وكان المفروض في الحركة التالية أن تكون أنضج وأكثر تطوراً . فإذا به يلاحظ ملاحظة هامة وهي أنهم كانوا أقل مستوى في القضايا الفكرية التي يطرحونها . يبقى السؤال الكبير ، لماذا تطورنا بهذا الشكل كأنا نروي قصة تطور النقود ، فسرنا من الجيد إلى السيء ؟ لماذا ، وأخشى أن يكون هذا تلخيصاً خطيراً لتطور فكري في الوطن العربي عامة ، يسير فعلاً من تأصل فكري ووضوح فكري إلى نوع من الغموض والسطحية . أخشى ولا بد أن نطرح سؤالاً كبيراً حول هذه القضية أيضاً . ثم حين يتحدث الأستاذ عمارة في آخر البحث عن البعث الاسلامي الجديد ، ينتهي إلى نتيجة بودي أن أعرف لماذا أيضاً . يقول أن الحرب العالمية الثانية قد انتهت بمأساة للجميع . فالوطن العربي قد سقط بأكمله تحت الاحتلال الاستعماري والخلافة العثمانية قد أزالتها العلمانية التركية التي تزعمها الأتراك . فلا الرمز ولا الشكل الاسلامي بقي ولا العروبة انتصرت . بودي أن أطرح ثلاثة أسئلة على الأستاذ الباحث :

السؤال الأول : إذا كان الأعداء قد خططوا لهذا التناقض فلماذا نفذنا نحن هذا التناقض ؟ وإذا كانت حركة التجديد الاسلامي تمثل وقدمت أصح الصيغ فلماذا هذه الصيغة الصحيحة لم تأخذ دورها الواقعي ؟ هل معنى هذا أننا لو عثرنا اليوم على أصح الصيغ من جديد ستكون النهاية كما كانت هذه النهاية التي عبر عنها الباحث بأن لا الرمز نجا ولا العروبة قامت ؟ أم أن النتائج يمكن أن تكون مختلفة ؟ ما الذي حدث في الماضي ولماذا وما الذي يجنبنا تكرار هذا الأمر ثانية ؟

تعقيب ٢

د. محيي الدين صابر

تمهيد :

١ ـ الدراسة التي طلب إليّ مناقشتها في هذه الندوة ، هي « الجامعة العربية . والجامعة الاسلامية » كتبها أحد الدارسين المتعمقين في أصول هذا الموضوع والذي كتب فيها دراسات صالحة ؛ وأضاف إليها إسهاماً نافعاً .

فقد تناول الدكتور محمد عمارة ، في هذه الدراسة المركزة ، تطور العلاقات الفكرية وبيّن مفهومي العروبة والاسلام ، من خلال التاريخ ، وبخاصة التاريخ المعاصر[1]

٢ ـ صورة العلاقات بين مفهومي العروبة والاسلام ، اتخذت وضعاً سياسياً حاداً في إطار تطور الفكر السياسي العالمي ؛ وانفصام السلطة الزمنية عن السلطة الروحية ؛ وانتهاء عهود الاقطاع ؛ وما تعرضت له أوروبا ، منذ القرن الخامس عشر الميلادي ؛ من التغير النوعي ، في تكوينها السياسي والاقتصادي ، الأمر الذي أفضى إلى ظهور السيادة الوطنية ، وإلى التوسع التجاري ؛ الذي قاد إلى الغزو الاستعماري ، ثم إلى الثورة الصناعية ؛ ثم إلى الثورات الاجتماعية ، وقد بدأت الطلائع ؛ من النخبة التي اتصلت بالثقافة الأوروبية منذ القرن التاسع عشر ؛ تعتنق كثيراً من الأفكار السياسية حول فكرة الدولة القومية وحول الديمقراطية ؛ وحول التقدم الاجتماعي والاقتصادي . وقد بدأ تأثير هؤلاء النخبة الذين كانوا يمثلون الفنيين والمهنيين والمثقفين والضباط وغيرهم من العاملين في قطاعات السياسة والادارة والاقتصاد والخدمات العامة ، بتزايد في المجتمعات الاسلامية .

٣ ـ كانت دولة الخلافة الاسلامية ، التي تتمثل في سيادة العنصر التركي ، مثلاً فريداً

---

(١) محمد عمارة ، « الجامعة العربية . . . والجامعة الاسلامية » ، في الفصل الرابع من الكتاب .

في النظام الدولي ، لأنها لم تقم على أسس قومية ؛ بحيث تكون هناك مطابقة بين السيادة السياسية للدولة ؛ وبين البناء الحضاري والاجتماعي ؛ لأولئك الذين تظلهم تلك السيادة ، ثم إنها لم تكن كذلك دولة غازية بالمعنى التقليدي ؛ والممارس حتى ذلك الوقت ؛ وهو وجود سيادة قومية ، تفرض سلطانها على القوميات الأخرى وتحرمهم من السيادة ، وتصبح هناك دولة مستعمِرة ؛ ومجتمعات قومية أخرى مستعمَرة ؛ فلم يكن المسلمون من غير الأتراك في الخلافة معتبرين مستعمرين من وجهة النظر الاسلامي .

ذلك أن فكرة الخلافة الاسلامية ، تسوّى في السيادة بين المجتمعات الاسلامية التي تستظل بها ؛ فهناك تطابق بين السيادة وبين المسلمين ، في دار الاسلام .

٤ ـ مهما يكن من أمر فلم تكن الحال في الخلافة العثمانية ، في مثل هذا التصور المثالي ؛ فقد وقعت تحت الأفكار السائدة في أوروبا فاستعانت بالتقدم التقني والعلمي والاقتصادي ؛ واستعارت الأساليب الحديثة في الادارة وقلدت النظم السياسية التمثيلية ، فكان حالها بين الدول الأوروبية حال الدول النامية الحالية ، في تشبهها بالدولة العصرية ؛ مع فارق هام هو عدم اعترافها بالعلمانية ، التي هي أساس من أسس الفكر القومي ، بحيث لم تعد هناك صلة بين السلطات الدينية ، وسلطات الدولة المعاصرة في معظم أنحاء العالم .

٥ ـ وإن الصراع الذي نشأ في نطاق الدولة العثمانية، لم يكن أساسه في واقع الأمر ؛ العروبة والاسلام؛ فلم تكن عروبة العرب ، ضد إسلام الترك ؛ ولكن الصراع اتخذ في واقع الأمر ، مواجهة بين قوميتين : هما القومية العربية ؛ والقومية الطورانية ، ولم تكن مواجهة بين مفهومي العربية والاسلام ، فقد رفض الأتراك القوميون ، قبول العرب عملياً كمواطنين متساوين في الحقوق والواجبات ، بل حاولوا فرض القومية التركية ، ولجأوا إلى عمليات التتريك الثقافي ، ولأول مرة في تجربة الحكم الاسلامي ، مع الأسر الاسلامية الحاكمة من غير العرب ، رفض الأتراك أن يتعربوا هم ، وحاولوا على العكس طمس الثقافة العربية وهذا الرفض منشؤه فكر قومي ، وليس فكراً إسلامياً ذلك أن التعريب على العكس من ذلك تماماً ظل على مدى التاريخ الاسلامي ركناً من الأركان الهامة والأساسية في العقيدة الاسلامية التي يقوم كتابها ، وفقهها ودستورها وقوانينها على اللغة العربية التي هي وعاء الفكر الاسلامي .

٦ ـ وفي مواجهة هذا الوضع الجديد ، نشأت هناك ظواهر اجتماعية وسياسية ، فكان هناك القوميون العرب الذين اتجهوا اتجاهاً علمانياً ؛ وطالبوا بالاستقلال السياسي وبالدولة العلمانية ، وكان هناك التوفيقيون الذين حاولوا مدّ الجسور . والابقاء على الصلة العضوية بين مفهومي العروبة والاسلام وهؤلاء هم قادة فكرة « الجامعة الاسلامية » التي مثلها المصلحون المحدثون ، الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وبن باديس وغيرهم من المنظرين الاسلاميين ، وكانوا يستعملون طواعية ؛ كلمة « الشرق » ليدل على معنى واسع يشمل العرب

والاسلام ؛ فكان الغرب والشرق ؛ على اي حال في لغة ذلك الزمان يشبهان ما يسمى الآن ، الدول المتقدمة والدول النامية .

(١)

من المحقق أن الاتجاه القومي الذي اتخذ طريقه إلى المجتمع الاسلامي والعربي في القرن التاسع عشر ؛ كان هو المنطلق الفكري للصراع الذي نشأ في عاصمة الخلافة الاسلامية ؛ وفي الولايات العثمانية ، صراع من جانبين ، بين قوميتين ، القومية العربية والقومية الطورانية ، وإن ما عرضه الدكتور عماره يمثل جهداً صالحاً بذله المفكرون الاسلاميون العرب للتوفيق بين الاتجاهات القومية السائدة ؛ وبين الرابطة الاسلامية .

لقد ركز الدكتور عمارة على هذه المرحلة ، وفصل الاتجاهات ، والحركات التي تمت بحثاً عن صيغة توفيقية ، مما يبرز حرص العرب على الابقاء على الرابطة الاسلامية التي هي جزء من كيان الوجود العربي ، في الوقت الذي كان الجانب التركي يتباعد فيه عن العروبة لأن العلمانية التي ارتبطت بالقومية الطورانية حينذاك تمثلت في محاولة فصم عرى العلاقات بين الشعب التركي المسلم وبين الاسلام ، كان هو سبب التخلف . ثم نفوراً من العروبة لأنها رمز الاسلام .

غير أن التطورات الكثيرة التي جرت في العالم وبخاصة ، بعد الحرب العالمية الثانية ، وظهور حضارة جديدة ؛ ونظام دولي جديد ؛ وفي المنطقة العربية من استلاب فلسطين ، وغرس الكيان الصهيوني الاستيطاني فيها ، ومن قيام الثورات العربية ، ومن تحرر سائر أجزاء الوطن العربي ؛ ومن امتلاك خبرة عربية في النضال التحرري والوحدوي ثم الثقل الدولي للمنطقة ، وأثر الثروة النفطية ، وعوائدها على الأوضاع السياسية ، والأطماع الدولية ، ودخول الصراعات الأيديولوجية في المنطقة ، ومحاولة الاجتهادات لصياغة رؤية عربية سياسية في ضوء المعطيات العربية والدولية المتنافرة . . . كل ذلك كان ينبغي أن يكون موضع عناية في الدراسة امتداداً لبيان خط تطور الفكر القومي . ذلك لأن هذه الخبرات ، أثرت تأثيراً كبيراً على الفكر القومي الوحدوي ، وخاصة فيما يتصل بصلة القومية بالاسلام . وينبغي أن يشار هنا إلى أنه بين الحربين العالميتين وبعد الحرب الثانية ، تطور الفكر القومي ، من خلال أفقين : أفق النضال الوطني في كل بلد عربي للتخلص من الاستعمار ، والحصول على الاستقلال ، ثم الالتفاف حول القضية العربية المركزية « فلسطين » والعمل القومي الوحدوي ، الذي اتخذ صورة دستورية وسياسية وتجسد في الجمهورية العربية المتحدة ، بين مصر وسوريا ؛ في سلسلة التجارب الوحدوية . وتمتاز هذه المرحلة في الفكر القومي ، بتعميق الفكر الوحدوي ، وبظهور اتجاه قوي إلى التأثر السياسي بالمضمون الاجتماعي ، السائد في العالم النامي ، من

النزوع إلى الاشتراكية ، في صورة العدالة الاشتراكية . بمعنى أن الاتجاهات الوحدوية الكبرى ، والمنظمة سياسياً ، ربطت بين الفكر القومي ، والمضمون التقدمي . وقد كان للحركات القومية ، ولتضامنها ودعمها ، أثر كبير في إنضاج كثير من الحركات الثورية العربية ، وفي تحرير أجزاء كثيرة من الوطن العربي من ربقة الاستعمار .

وإلى جانب هذا ، فقد ارتبطت الاتجاهات القومية العربية ، بصفة عامة ، باتجاه عدم الانحياز ودول العالم الثالث ، وبصفة خاصة ، مع الدول الاسلامية والدول الافريقية التي نضم الجزء الأكبر من الوطن العربي ، أرضاً وبشراً .

كذلك بدأ التفكير ، يتجه إلى تحديد الصلة بين الاسلام ، والفكر القومي في إطار متطلبات القضايا التحررية العربية ، مثل قضية القدس وفلسطين ، التي هي في الوقت قضايا إسلامية ..

(٢)

وفي هذا الاطار فهناك اتجاهات تبرز بقوة النسب القريب والرحم الواشجة بين العروبة والاسلام ، وتنفي التعارض بينهما ؛ ولكنها في الوقت نفسه تنبه إلى بعض الحقائق المتصلة بتطورات الوقائع الفكرية والسياسية العالمية ، مع محاولة توفيقية بينهما . فالأستاذ الدكتور أحمد كمال أبو المجد ، يقول في دراسة له : « هذه القضية ، قضية العروبة والاسلام ، تطرح في هذه الأيام ، كما طرحت من قبل ، في صورة خيار معروض على المفكرين والدعاة ، ومعروض كذلك على الجماهير ، بين الدعوة القومية والدعوة الاسلامية ، وهو يرى أن طرح القضية بهذه الصورة ، يعني : أن موضوع الدعوتين واحد ، كما يفترض أن بينهما تناقضاً لا يسمح بالجمع بينهما ، وكلا الفرضين غير صحيح »[٢] .

وهو يرى أن الأمر يحتاج إلى ضبط المصطلحات المستعملة في هذا المقام وهو يحددها في أربعة مصطلحات ، القومية العربية ، وحركة القومية من ناحية ، والاسلام والجامعة الاسلامية من ناحية أخرى .. وينتهي من التفرقة بين هذه المفاهيم إلى القول ..

« أما القومية فواقع تاريخي وأما الاسلام فدعوة شاملة ونظام مستوعب ، ووضعهما جنباً إلى جنب ، والحديث عن تناقضهما أو عن توافقهما حديث لا معنى له أصلاً » ... ويذهب الدكتور أبو المجد ، إلى « أن دعاة القومية العربية في عصرنا هذا ، لا يرفعون دعوتهم القومية في مواجهة الجامعة الاسلامية ، التي لم تأخذ بعد مكانها كقوة مؤثرة وفعالة على مسرح السياسة المعاصرة ، وإنما هم يواجهون بها الدعوة إلى الاقليمية والانحصار داخل حدود الدول ، والكيانات العربية المجزأة » ، ولكنه يرى في الوقت نفسه .. « أن

---

(٢) أحمد كمال أبو المجد ، « بل الاسلام والعروبة معا » ، مجلة العربي ، (الكويت) العدد ٢٦٣ (ذو القعدة ١٤٠٠ هـ ، تشرين أول / أكتوبر ١٩٨٠) ، ص . ٦ ـ ١١ .

بعض القوميين يذهبون في تمجيد العروبة ، إلى الحد الذي يظن فيه أن الدعوة دعوة عنصرية ، مع أن الرؤية الدقيقة لملابسات هذا الموقف ، تكشف عن أن هذا غير وارد » .

ومن هنا ، فإنه يطالب القوميين المعاصرين بأن يحددوا هدفهم السياسي واضحاً في أنه « السعي للتوحد العربي وأن ينفوا عنه شبهة الاستعلاء العنصري ، ثم إن عليهم أن يتخلوا عن الاصرار على وجود محتوى حضاري عربي مستقل عن الاسلام » ويورد ما كتبه في هذا المقام الأستاذ أكرم زعيتر بأن « مقولة الأمة العربية الواحدة ، ذات الرسالة الخالدة ، مقولة مقبولة من وجهة نظر إسلامية ، فيما يرى الكاتب ، حين تفسر بأنها « شعار لا يصح إلا إذا أدركنا أن الاسلام هو الرسالة الخالدة لتلك الأمة الواحدة » .

كذلك يطالب الدكتور أبو المجد الدعاة إلى الاسلام « بوقفة هادئة ، يجددون فيها الشعارات والمصطلحات ذلك أن الدعوة إلى القومية العربية حين تتجرّد من العنصرية والعصبية ، وحين يسلم أصحابها بأن الاسلام هو المكوّن الرئيسي للحضارة العربية ، لا يمكن أن تكون شراً يستعاذ بالله منه ، كما أنها ليست بديلاً عن الجامعة الاسلامية » .

ويلخص الموقف كله بعد ذلك « بأن الكل مدعوون لتطوير رؤيتهم لهذه المقولات ، عن هدى المتغيرات الدولية وطبيعة الصراعات السياسية بين العرب والمسلمين وبين خصومهم ، فلا الجامعة الاسلامية قريبة المنال ؛ ولا الوحدة العربية الآن مطروحة كما كانت في الخمسينات والستينات ، كخيار جدي أمام النظم والحركات العربية » .

(٣)

هكذا نرى أن عصب القضية في موضوع العروبة والاسلام ، هو موضوع القومية والعالمية ؛ قومية العروبة ، وعالمية الاسلام ؛ بين النسبي وبين المطلق ، بين الاطار الاجتماعي وبين الاطار الأيديولوجي .

وهنالك إذن قوميون في نظرتهم للأمة العربية ، في نطاق المحدودات الحضارية ؛ اجتماعياً وجغرافياً ، لا يدخلون الدّين عنصراً فاعلاً في التكوين السياسي للأمة .

وهناك إسلاميون في نظرتهم للأمة الاسلامية ، من خلال رابطة الأخوة الاسلامية التي مناطها الايمان بالله ، وبالرسالة المحمدية ؛ وهي نظرة فوق قومية ، كالنظرات الأيديولوجية . والقوميون بعد ذلك منهم الوحدويون ، المؤمنون بالنظرة الاستيعابية للعروبة أرضاً وبشراً وحضارة ، على اختلاف في تحديد الصورة المثلى التي تتجسد فيها هذه الوحدة ، أو في صورة وحدة سياسية اندماجية أم في صورة اتحادات .

ومنهم المنسقون ، الذين لا يرفضون الوحدة ، ولكنهم يعايشون واقع التجزئة القطرية ، في محاولة لتحقيق التكامل من خلال العمل العربي المشترك ، في الجامعة العربية ومؤسساتها . وهذا هو الواقع السائد في الحياة العربية .

أما الدول الاسلامية فهي في مجموعها تمارس السيادة الوطنية ، كدول مستقلة ، في إطار الأمم المتحدة ، وفي الأطر الاقليمية . إما في القارة الافريقية ، أو الآسيوية أو في المنطقة العربية ، أو في تكتلات مثل مجموعة عدم الانحياز ؛ أو هي تدور في تلك الأيديولوجيات السياسية الكبرى . على أنه بعد إنشاءمنظمة المؤتمر الاسلامي ظهرت بدايات لنوع من العمل الاسلامي المشترك ، على نمط العمل العربي المشترك .

على أنه فيما يتصل بالفكر السياسي حول الوحدة الاسلامية ، فإن الأمر ما يزال يحتاج إلى تحديد أكثر حول بعض القضايا مثل هل الوحدة الاسلامية دعوة تضامن إسلامي يقوم على فكرة التنسيق ؛ والعمل الاسلامي المشترك من خلال جهاز تنسيقي مع إقرار الكيانات السياسية القائمة على السيادة الوطنية لتلك الدول ؟ أم هي دعوة اندماج إسلامي ، يتمثل في إقامة كيان سياسي إسلامي واحد ، في صورة خلافة إسلامية مركزية ؟

وفي هذه القضية قضية العلاقة بين قومية العروبة ؛ وعالمية الاسلام نجد إلى جانب القوميين العرب ، على اختلاف مواقفهم ، والاسلاميين ، على تفاوت منازعهم ؛ التوفيقيين الذين يرون ألا تعارض بين العروبة والاسلام . بل إنهم يذهبون إلى أنه لا يمكن الفصل بينهما ، باعتبار أن الاسلام هو المضمون الحضاري للقومية العربية . وهؤلاء يعطون للمفهوم القومي العربي معنى إسلاميا خالصا ، بحيث لا يكون للقومية العربية اتجاه سياسي خارج المبادىء الاسلامية .

وهناك اتجاه آخر في تفسير هذه العلاقة ، وهو أن القومية العربية ، وهي متمثلة في الثقافة العربية ؛ وبحكم مكانتها الدينية ، مدعوة إلى قيادة المحيط الاسلامي ، أو المجتمعات الاسلامية ، وذلك دون تحديد لنوع هذه القيادة التي قد تعني خلافة إسلامية عربية ، وهذا اتجاه قديم ، يتمثل في دعوة بعض المدارس الاسلامية إلى ضرورة أن يكون الخليفة قرشياً ، أي عربياً ؛ وهذا الاتجاه ، هو اتجاه الجامعة الاسلامية ، الذي كان يقوده الأفغاني وبرز أيضاً في بعض كتابات الشيخ البنّا . . . والفرق بين هذين الاتجاهين ، فيما يبدو أن الاتجاه الأول ، يفتح الباب للاستقلال القومي ، للعرب مع الأخذ بالمضمون الاسلامي ، أما الاتجاه الآخر فيدعو إلى ارتباط أوثق بين القومية العربية والكيانات الاسلامية .

(٤)

المجتمع الدولي المعاصر ، هو ، في طبيعته ، تكويناً وتنظيماً ، قائم على الفكر القومي ، الذي هو في الأساس فكر علماني . وأن الفكر السياسي تحكمه اتجاهات وأيديولوجيات بدأت توسع النطاقات القومية شيئاً فشيئاً ، ومع تطور القوى العالمية ، تكنولوجياً وسياسياً . فإن صوراً جديدة لتنظيمات سياسية يلعب فيها الاتجاه الأيديولوجي دوراً أكبر من الدور القومي في طريقها إلى البروز . وهذه الأيديولوجيات هي بدورها أيضاً

أيديولوجيات علمانية ، قائمة على أسس مادية ، أحادية الغاية . فهي تهدف إلى تحقيق السعادة الكاملة للانسان في الحياة الدنيا ، وذلك بإشباع أكبر قدر ممكن من حاجاته البيولوجية والاجتماعية ، كما تصورها تلك الأيديولوجيات . ومن هنا ، فإن المسألة القومية لم تعد تعني تحقيق السيادة الوطنية والتحرر من السيطرة الأجنبية ، إن كانت ، في نطاق وجود جغرافي واجتماعي معين وحسب ، ولكنها مع ذلك أصبحت ترتبط الآن ـ بعد أن تحقق لمعظم القوميات الاستقلال السياسي ـ بالتقدم الاجتماعي ؛ وهكذا ظهرت آلهة هذا العصر « التنمية » التي أصبحت القيمة الروحية ، للسيادة الوطنية . . .

المجتمع العربي ، لم يفلت من هذا العالم ، الذي هو جزء منه . فعلى الرغم من التباينات الكثيرة في الاتجاهات إلا أن هناك قدراً مشتركاً منتزعاً من القيم العلمانية للقوميات ، والتي تتمثل أساساً في « التنمية » ورفع مستوى « حياة الجماهير » واعتبار الشعوب هي مناط السلطات ، وهدفها فهي التي تقيمها وتدعمها ؛ وإن هذه السلطات لم تقم إلا لخدمتها وإسعادها ، وتحقيق مطالبها المادية والاجتماعية . هذا ، على اختلاف ، في الطرق والمناهج التي تتحقق بها الرفاهية للمجتمع ، الأمر الذي أدى إلى نشوء الأيديولوجيات المتصارعة في موضوع الانتاج وفي علاقاته ؛ وفي توزيعه .

فالمجتمع العربي إذن هو جزء من هذا كله ، ومعنيٌّ به ، ولا يستطيع ، كما لا يستطيع أي مجتمع آخر ، أن يعيش خارج النظام العالمي في العلاقات السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية . ومن هنا كان عليه أن يتعايش مع الأفكار العالمية السائدة في الحدود التي تسمح له ؛ كما تسمح للآخرين ، بالمحافظة على قيمهم الأساسية التي تحدد هويتهم وتبرز شخصيتهم الحضارية .

والمجتمع العربي يعيش في ذاته ؛ الفكر القومي ، متمثلاً في عروبته بكل ما تحمل من خصائص ، وقيم ، ويعيش الفكر العالمي متمثلاً في إسلاميته ، فهناك البعد القومي وهناك البعد الروحي ، وبهما معاً تتحدد شخصيته ، لارتباط الواقعتين العربيتين والاسلاميتين ارتباطاً بينهما وثيقاً .

وهكذا فقد كان عليه أن يسعى إلى استنباط صيغة من الصيغ التي يمكن ترجمتها إلى نظام سياسي في إطار الحضارة الانسانية المعاصرة ، ذات الطبيعة الكونية القاهرة . والقضية نفسها في واقع الأمر مطروحة أيضاً ، على الشعوب الاسلامية ، غير العربية ، بالنسبة إلى قوميتها السياسية الخاصة ؛ وبالنسبة إلى انتمائها الاسلامي في كل حال ؛ إلا في حالة افتراض أن الفكر الاسلامي يختلف عن الأفكار الدينية الأخرى وبخاصة المسيحية ، فيما يتصل بالنظر إلى المفهوم السياسي للدولة . فالاسلام نشأ ديناً ودولة ، ولم يكد الدين ينفصل فيه عن الدولة ؛ وهو يمكن أن يشكل نظاماً سياسياً في الإطار الدولي القائم .

فالفكر العلماني إنما هو فكر نشأ فيما نشأ للتصدي لسلطة الكنيسة الكاثوليكية ؛ ولتسلطها ؛ وإن الصراع بين السلطة الروحية والزمنية هو الذي أفضى إلى العلمانية ، التي أصبحت فلسفة حياة كاملة ؛ امتدت إلى كل جوانب النشاط الانساني ، وقامت على أساسها الحضارة المعاصرة ، في الثورات العلمية والتكنولوجية والاجتماعية وما نشأ عنها من نظم عالمية ، وتنظيمات دولية ، في المجالات السياسية والمالية والاقتصادية والفنية والاجتماعية الخ . .؛ والتي لم يكد يفلت من تأثيرها مجتمع بشري معاصر . وأن صراعاً بين السلطة الاسلامية ، وبين السلطة المدنية ، لم يحدث في إطار الحكم الاسلامي على كثرة ما حدث من نزاع حول السلطة وحول الحكم .

فالفكر الاسلامي إذن يتسع بهذه الرؤية لهذه العلمانية ، في كثير من الجوانب ، وبخاصة في الأمور السياسية المتصلة بالسلطة ؛ وذلك عن طريق الأدوات الفكرية المتجددة التي وضعها المنهج الاسلامي ، من الاجتهاد البصير ، والقياس المقنن ؛ والاجماع الملزم في سياق المصالح المرسلة ؛ وقد استطاع الحكم الاسلامي في عصور الاسلام الأولى ، على الرغم من كل النزاعات والاتجاهات ، والصراع على السلطة ، أن يحقق كثيراً من النجاعة والفاعلية ؛ وخلف تراثاً فكرياً ، وتقاليد راسخة في هذا المجال . ولم يتوقف ذلك العطاء التنظيمي المتجدد إلّا حين توقفت الثقافة العربية وابتعد الفكر العربي عن الساحة السياسية باستيلاء العناصر غير العربية على السلطة الاسلامية .

(٥)

لعله من الأمور الهامة في سياق هذه الدراسة ، أن تثار قضايا الوحدة العربية في الوطن العربي ؛ والنظر في البدائل المختلفة لهذه الوحدة ، فهذا مدخل لتحديد الصلة بين العروبة والاسلام ، هل تكون الوحدة الاسلامية بديلة عن الوحدة العربية ؟ أم يمكن أن تكون هناك وحدة عربية إسلامية ، في علاقة مع كيانات قومية إسلامية أخرى ؟ أم تكون هناك وحدة إسلامية عامة يمكن أن تتخذ صوراً أخرى من التنظيم ، بحيث يمكن أن تكون هناك وحدات إسلامية ، تضم قوميات عربية وغير عربية في إطار جهاز تنسيقي ؟ أم هل تكون قومية عربية تعتمد المضامين السياسية العلمانية والعالمية ؟ إلى أي حد يمكن أن تكون الجامعة الاسلامية عاملاً معجلاً لتحقيق الوحدة العربية ؟ والعكس ، هل يمكن أن تكون الوحدة العربية عاملاً مساعداً على تحقيق الجامعة الاسلامية ؟

كذلك ، فإنه ينبغي أن يقوّم ذلك الجهد الاسلامي الكبير المبذول الآن في المجال الفكري والتنظيمي تقويماً موضوعياً ، وذلك ما يبذله المتخصصون الجادون في مجالات عملهم ؛ مثل النظر في الاقتصاد الاسلامي ، وفي التنظيمات المالية ؛ وفي التشريعات المدنية والجنائية والدولية ، من وجهة نظر إسلامية . أما في مجالات العلوم الطبيعية والتكنولوجيا

فللمسلمين فيها فضل السبق ، وهم الذين فتحوا باب التقدم العلمي المعاصر في كل المجالات .

إن لهذه المحاولات قيمتها ؛ لأن الذين يقومون بها هم نتاج التدريب والتكوين المعاصر ؛ أي الفكر الوضعي والنظر العلماني ، ولهذا فهم ، بمعرفتهم بأصول عقيدتهم ، وروح تشريعها ، مع استيعابهم لتقنيات هذه العلوم الحديثة في تطورها ، في مجالات التنظيم والتشريع خاصة ، يستطيعون ، أن يقدموا حلولاً سياسية ، للحضارة الاسلامية ، لتتبوأ مكانتها الانسانية الرفيعة .

هذا الاتجاه المتفتح سوف يقود إلى وضع المعادلة السليمة بين الفكر القومي والاسلامي ، حين يجد كل من العروبة والاسلام ، مكانه المناسب وبحجمه المناسب في نطاق الآخر ، في إطار حركة التقدم العالمي .

المناقشات

محمـد خلف الله : نشأت فكرة الجامعة الاسلامية والفكرة العربية من تقييم المسلمين لأنفسهم حين تبين لهم عجزهم عن مقاومة الاستعمار - وكانت الجامعة الاسلامية هي الأسبق في الظهور وفي أخذ مكان في الفكر السياسي . في عمليات التقييم إختلف المسلمون فيما بينهم حيث ذهب فريق إلى أن أسباب الضعف إنما تكمن في الابتعاد عن الاسلام ، وأن العودة إلى الاسلام وتعاليم الشريعة هي السبيل الوحيد إلى أن تعود إلى المسلمين القوة ، والقدرة على صناعة التاريخ وبناء الحضارة والمجد . وذهب فريق آخر إلى أن السبيل ليست إلا الأخذ بأسباب القوة التي جاء بها العلم وجاءت بها النهضة الحديثة . من أرض هذا الصراع الفكري نبتت فكرة الجامعة الاسلامية بإعتبارها جامعة سياسية تحاول الوقوف في وجه الاستعمار والتغلب عليه . والظاهرة الجديرة بالتسجيل هنا أن هذه الجامعة قد فتحت الباب لغير المسلمين ، وأعدت جناحاً للأخوة المسيحيين من أجل الدفاع عن الوطن . والذين ذهبوا إلى أن الأخذ بأسباب القوة العصرية هو السبيل ، هم الذين تبلورت عندهم فيما بعد فكرة القومية العربية التي أدت إلى إنشاء جامعة الدول العربية . وفكرة الجامعة الاسلامية تطورت عند المجددين من رجال الدين من فكرة دينية خالصة إلى فكرة تجمع بين الدين من جانب والمدنية والعلم من الجانب الآخر . وتمثل ذلك بوضوح وجلاء عند محمد عبده .

أحمد صدقي الدجاني : أحيي جهد الباحث وأطرح مرة أخرى في هذه المداخلة قضية تحديد المصطلحات . إننا نبحث في الجامعة العربية والجامعة الاسلامية ، فما هو مدلول كل من هذين المصطلحين ؟ إن مصطلح « الجامعة العربية » يستخدم اليوم للدلالة على مؤسسة قائمة هي « جامعة الدول العربية » لها فكرتها ولها تجربتها . ومطلوب التحديد الواضح المسبق

للمصطلح كي لا تختلط الأمور . أود بعد ذلك أن أطرح مجموعة أسئلة أخرى تتعلق بالموضوع أرى أن الاجابة عليها تساعدنا على بلورة نتائج واضحة : متى برز كل من هذين المصطلحين ؟ وما هي الظروف التي أحاطت ببروزه ؟ وكيف كانت العلاقة بين الفكرتين عند طرحهما ؟

لا يتسع وقت هذه المداخلة للاجابة عن هذه الأسئلة ، ولذا أكتفي بالاشارة إلى الظروف الداخلية والظروف الخارجية التي سادت الوطن العربي والدولة العثمانية في القرن الماضي وما تضمنته من تحديات داخلية وخارجية .

وأنتقل إلى التساؤل أين وصلت الفكرتان اليوم ؟ وكيف تبدوان من خلال الممارسة ؟ وكيف تبدو العلاقة بينهما ؟

أود أن أشير إلى بعض الطروحات الفكرية الحديثة التي لم ترد في البحث . هناك ما طرحه جمال عبد الناصر في فلسفة الثورة حول الدائرة العربية والدائرة الاسلامية ، وهناك ما طرحه مالك بن نبي في رسالته « فكرة كومنولث إسلامي » ، وهناك ما طرحه جمال حمدان في كتابه « العالم الاسلامي المعاصر » . فضلاً عن أعمال أخرى . وجميع هذه الأعمال تعطينا أفكاراً حديثة ومعاصرة حول الموضوع .

لا بد لنا أن ننطلق من التعرف على هذه الأفكار إلى دراسة التجربة العملية لوضع فكرة الجامعة العربية وفكرة الجامعة الاسلامية موضع التطبيق . إن قيام جامعة الأقطار العربية جاء محاولة لتجسيد فكرة الجامعة العربية ، وقد مضت على هذه التجربة ثلاثة عقود ونصف فكيف تبدو الفكرة اليوم . كذلك فإن إنشاء منظمة المؤتمر الاسلامي عام ١٩٦٩ في أعقاب حريق المسجد الأقصى جاء محاولة لتجسيد فكرة الجامعة الاسلامية . وقد حفلت هذه التجربة بما يستحق الدراسة ، مما يصل بنا إلى تعميق فهمنا للأفكار المجردة وإدراك العلاقة بين الفكر والممارسة .

إن ما أود التأكيد عليه في هذه المداخلة هو ضرورة أن ينشغل المفكرون العرب بدراسة التجارب التطبيقية العملية للأفكار التي طرحت في وطننا ، لا أن يقتصروا على دراسة تلك الأفكار نظرياً . ويقيني أن هذا المنهج سيصل بنا إلى إجابة واضحة حاسمة حول العلاقة بين فكرتي الجامعة العربية والجامعة الاسلامية على جميع الصعد، وما إذا كانت علاقة تناقض أم علاقة تكامل .

إحسان عباس : في بحث الدكتور محمد عمارة نقاط كثيرة ألتقي وإياه حولها ، ونقاط أخرى كثيرة أيضاً أختلف معه في الرأي إزاءها . فمثلاً : أنا وإياه لا نختلف حول دور الاستعمار في ضرب الاسلام بالقومية وضرب القومية بالاسلام أو حول نتائج معاهدة سايكس

بكو أو غير ذلك من أحداث التاريخ المعاصر . ولكني لا أراني أوافقه ـ من الزاوية العلمية ـ على كثير مما جاء في بحثه ، ولست أحاول هنا ـ والمقام مقام إيجاز ـ أن أقف عند كل نقاط الخلاف ، وإنما أكتفي بنقطة واحدة أسميها « تاريخية التاريخ » وأضرب عليها بضعة أمثلة مما جاء في بحثه :

يقول الأستاذ الباحث أنه عندما أخذت العجمة تسيطر على مقدرات العرب ، نادوا بأن الخلافة في قريش ليحفظوا الخلافة عربية . وهذا ما يجعلني أرى أن الباحث في حماسته للعروبة يصنع التاريخ أحياناً من عنده ؟ فالمناداة بأن الخلافة في قريش وجدت يوم السقيفة ، حين لم تسيطر عجمة على مقدرات العرب ؛ وهنالك قال قائلهم « لا تدين العرب إلا لهذا الحي من قريش » ـ إن كان الباحث يصدق حديث السقيفة ويعده تاريخياً . ثم إن حصر الخلافة في قريش لم يجعل الخلافة عربية ، بل جعلها قبلية . إذ هنالك عشرات من القبائل العربية الأخرى حرمت من الخلافة . والمسألة شائكة والأحاديث المرتبطة بها كثيرة ، يصحح بعضها المحدثون ولكن أليست دعوة الخوارج الى ان تكون الخلافة شورى بين المسلمين اقرب الى روح الاسلام القائم على الشورى ـ كما يقول الباحث .

مثال ثان يتجنى فيه الباحث على تاريخية التاريخ وهو حديثه عن التتريك . لا ريب أن التتريك حقيقة تاريخية ، ولكن متى حدث ؟ لقد شارك العرب في الدولة العثمانية طوال أربعة قرون فهل كان التتريك طوال تلك المدة ؟ لو أن الأمر كان كذلك لكانت المدة كافية لطمس اللغة العربية . لقد تم التتريك مع ظهور النزعة الطورانية التي قامت القومية العربية لمناهضتها ، وهذا لا يمثل إلا حقبة قصيرة في تاريخ العثمانيين . ويتحدث الباحث عن الأتراك في السودان ، ويستشهد بمنشورات المهدي الذي أعلن الثورة على الأتراك . والسؤال : متى دخل الأتراك السودان ؟ إن السودانيين يسمون عهد الحكم المصري بالعهد التركي ، وإذا تحدثوا عن الأتراك تحدثوا عن نظام الخديوي وأعوانه (من أتراك وجراكسة و . . . الخ) ، ومثل هذا الخلط لا يجوز . وقد كان السودانيون تمييزاً للشعب المصري عن حكامه يسمون الشعب (وربما لا يزالون) أبناء الريف . وهذه نقطة لا بد أن تكون واضحة تماما لمن يدرس تاريخ السودان والثورة المهدية .

ويذهب الباحث إلى التشابيه والصور الشعرية للخروج منها بمقارنات تاريخية . فهو يقول إن النهضة القومية العربية الحديثة تذكره بالثورة الاسلامية عند ظهورها ، فقد ظهرت حين عجز الفرس وهم شرقيون عن دحر بيزنطة وهي غربية ، فقام العرب المسلمون بثورتهم وصدّوا عدوان الغرب ، كما تخلصوا من الدولة الشرقية الضعيفة ؛ وهكذا فعل العرب في العصر الحديث : لا أدري أين وجه الشبه ، فالعرب الذين ثاروا في العصر الحديث ضد العثمانيين (الدولة الشرقية الضعيفة) وضعوا أيديهم في أيدي الغرب المستعمر (الانكليز

والفرنسيين) ثم وقعوا فريسة لمن حالفوهم ، أليس يرى الدكتور عمارة أن هذه التشبيهات (ذات الطابع الشعري) مضللة مسيئة إلى الحقائق التاريخية ؟ أكتفي بهذه الأمثلة في تبيان ما سميته الحرص على تاريخية التاريخ .

قسطنطين زريق : أود أن أبدي بعض الملاحظات بصدد المناقشة التي تدور في هذه الجلسة والمناقشات التي دارت في الجلسات السابقة .

١ - يخيّل إلي إننا ننزع إلى التكلم عن القومية العربية وعن الاسلام بصورة مطلقة ومجردة . فكأن كلا منهما كيان ثابت جامد لا يتغير ولا يتطور . والواقع أنهما كيانان حيّان ، يخضعان لسنة التبدل والتحول التي يخضع لها كل شيء حي . فالاسلام اليوم يختلف من وجوه عدة عما كان عليه في الأعصر الأولى من ظهوره ، وعما إتخذ من صور وأشكال في العصور التالية . وكذلك فهو يختلف بين شعب من الشعوب التي إعتنقته وشعب آخر . فليس هو ذاته في المنطقة العربية مثلاً وفي مناطق شرقي آسيا أو أواسط أفريقيا . إنه قد تأثر بالبيئات التي نزل بها واكتسب مظاهر من خصائص هذه البيئات الجنسية واللغوية والتاريخية ومن عاداتها وتقاليدها .

ومثل هذا فيما يتعلق بالقومية العربية . فكأننا نتصورها قد ولدت مع العرب ، وصاحبتهم كما هي في تاريخهم الطويل إلى اليوم الحاضر . والواقع أن هذه القومية هي ظاهرة حديثة لها جذورها في الماضي ، ولكنها لم تنبت إلا عندما دخل العرب العصر الحديث ، وقد إتخذت أشكالاً متطورة متمايزة ، وهي اليوم تعني أشياء مختلفة ، عند الذين يقولون بها وعند الذين لا يقولون .

المهم في كل ذلك عندما نتكلم عن القومية العربية وعن الاسلام أن نحدد ونخصص أي قومية عربية نعني وأي إسلام ؟ ويسرني هنا أن أؤ يد الزميل الدكتور أحمد صدقي الدجاني في رجائه الملّح على ضرورة تحديد المفاهيم التي تدور مناقشاتنا حولها .

٢ - ألاحظ أيضاً إننا نفرط ، عند تحدثنا عن القومية العربية ، وفي التوكيد على مقوماتها اللغوية والتراثية ولا نولي المقومات الأخرى الاهتمام الكافي . فليس من ينكر إن اللغة العربية والتراث العربي الاسلامي بمختلف مظاهره هما في مقدمة هذه المقومات ، كما هو الأمر في قوميات أخرى عديدة . ولكن يجب ألاّ ننسى المقومات الأخرى المتصلة بالحاضر وهي وحدة المصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي إذا لم نعها ونرعاها الوعي والرعاية الكافيين نبقى عاجزين عن ضمان وجودنا القومي وسلامة شعوبنا ورفاهها وتحضرها . كما أنه يجب ألا نتغافل عن روابطنا المصيرية التي تشدنا إلى المستقبل ، والتي تفرض علينا الاتحاد والتلاحم إذا أردنا أن يكون لنا وجود في المجتمع الانساني الذي تصطلي فيه نار التنافس والتصارع على

البقاء . وأخيراً لا أظننا ننسى التحديات الخارجية ولا شك أن القومية العربية كانت ، في أحد وجوهها الهامة ، رداً عليها وانتفاضة على ثقل أعبائها .

٣ ـ إن هذه العوامل كلها قد توجد ولا تكون لنا في الوقت ذاته قومية . وهذا ما حدث لنا فعلاً في الماضي ، وفي عصور الانحطاط والتردي بخاصة . فلقد كانت لنا وحدة في اللغة والثقافة وفي المصالح القائمة وفي المصير المشترك ، وفي الأعداء الخارجيين المتسلطين ، ولم تكن لنا قومية . ذلك أن هذه الروابط لم تنبت في روعنا الانبات الكافي ، ولم تتحول من إمكانات ووجود « بالقوة » كما يقول الفلاسفة إلى قدرات محققة وإلى « وجود بالفعل » ـ ذلك الوجود الذي يضفي على الشعوب مؤهلات السيادة الذاتية والمقدرة على رسم الأهداف وعلى السير قدما نحوها .

٤ ـ أنه من السهل جداً أن نعزو هذا العجز إلى الاستعمار الأجنبي . ومن منا ينكر اطماع الاستعمار وهجماته المريعة والنكبات التي أنزلها بنا وبسائر الشعوب ؟ ولكنني أضم صوتي إلى صوت الزميل إبراهيم الغويل في التساؤل عن الأسباب التي جعلتنا ننقاد إلى هذا الاستعمار ونخضع له وننفذ مآربه . هنا يكمن جوهر مسؤوليتنا الفكرية والقومية : في نقد الذات وفي تلمس عللنا الداخلية ، وفي الاسراع إلى مداواتها ، لكي نستطيع الصمود أمام الاستعمار ونتغلب عليه ونصبح أسياد أنفسنا ونقف في صف القادرين والمبدعين .

٥ ـ ولعل من هذه الأسباب ـ ولست أضعها في المقدمة ـ الارتباك الذي لا يزال ساطياً علينا في إدراكنا للمفهومات الأساسية التي تدور عليها أقوالنا وأحكامنا ومساعينا العلمية . ومناقشاتنا في هذه الندوة هي إحدى الدلائل على ذلك . ذلك أن « القومية » و « القومية العربية » لهما صور مختلفة في أذهاننا . فهذه الصور لم تتضح وتغتنِ بالحوار ، ولا تزال مثاراً للتشتت الذهني والعملي . وفي هذا المجال أستميح الدكتور محمد عمارة عذراً عندما ألاحظ الخطأ الذي يقوم لدى تسميتنا الحركة القومية العربية والرابطة الاسلامية بإسم واحد : « الجامعة العربية . . . والجامعة الاسلامية » . أنهما يشتركان طبعاً في أشياء ، ولكنهما أيضاً يختلفان في أشياء . ولكل منهما جوهره وكيانه الذي يميزه . ومن الخير أن نحددهما ، وأن ننطلق من مفاهيم واضحة لكل منهما .

علي الدين هلال : النقطة الأولى : لي ملاحظة تتعلق بإحدى الحقائق الواردة بالبحث وهي إشارة البحث إلى جمال الدين الأفغاني باعتباره عربياً نسباً وفكراً . وفيما أعلم فإن هناك بعض الدراسات التي تشير إلى أن الأفغاني كان إيرانياً ، وأنه كتب كتبه بالفارسية ثم ترجمت إلى اللغة العربية وعلى سبيل المثال فإن كتاب الرد على الدهريين نشر أولاً بالفارسية ثم ترجمه الامام محمد عبده وعارف أبو تراب إلى اللغة العربية بعد ذلك . أرجو من د . عمارة توضيح هذه النقطة .

النقطة الثانية : تحدث المؤلف عن العلاقة بين الاسلام والقومية العربية باعتبارها « علاقة عضوية » وذلك بعد أن حدد مفهوم الاسلام كدين وتشريع وثقافة وحضارة . والأرجح أن د . عمارة قصد بذلك التشديد على عمق الارتباط بين الاسلام والقومية العربية وليس المعنى الدقيق لكلمة « العلاقة العضوية » ، والتي تشير إلى صلة بيولوجوية مثل علاقة الذراع بالجسد الانساني . ذلك أن تحديد العلاقة بهذا المعنى يجعل من الصعب للغاية على غير المسلمين من العرب أن يرتبطوا بالدعوة القومية .

النقطة الثالثة : تتعلق بالفكرة التي تستخدمها كثيراً في مجال المقارنة بين الاسلام والمسيحية والقول بأن الاسلام نظم أمور الدنيا بينما المسيحية لم تفعل ذلك وأنها أعطت ما لقيصر لقيصر وما لله لله . والحقيقة أننا عندما ننظر إلى الفكر الكنسي والتراث المسيحي في العصور الوسطى نجد أن المسيحية تدخلت في شؤون المجتمع ربما بنفس القدر الذي نعرفه عن الاسلام .

وداد القاضـــي : يقوم هذا البحث على دعامة أساسية وهي الهجوم القاسي الشديد المتجني على الدولة العثمانية ، حتى ليتجاوز الحديث عن هذه الدولة الحدود التاريخية الواقعية لها . فالدكتور عمارة مثلاً يقول « لقد بدأت الدولة العثمانية في آسيا الصغرى قوة عسكرية فقط ، وظلت تلك ميزتها الأساسية بل الوحيدة إلى زمن طويل ، ويوم فقدت هذه الميزة فقدت كل ما لديها من رصيد » أليس في هذا تجاوز للحقائق الموضوعية ؟ أليست القراءة المتأنية تجعلنا نعيد النظر فيه ؟ كذلك يقول الأستاذ المحاضر عن تلك الدولة : أما العثمانيون فلقد شذوا عن هذا السبيل عندما احتفظوا بتركيتهم ، حتى لقد إحتقروا العرب والعروبة وأنا أسأل : متى كان ذلك ؟ أفي القرون الأربعة كلها التي دامت فيها الدولة العثمانية ؟ أفي القرون هذه التي شارك فيها العرب أنفسهم في الدولة هذه ؟ والشيء نفسه ينطبق على قول الأستاذ الباحث ، بل لقد راودتهم أحلام « تتريك » الرعية العربية . . . وهذا لا يؤهلنا للحكم على الدولة العثمانية بأسرها ، ونظرة إلى دور الدولة العثمانية في الحفاظ على العربية والعروبة في المغرب العربي كافية لدحض التعميمات الواردة في بحث الأستاذ المحاضر .

أود أن أرجع إلى ما قاله الأستاذ المحاضر عن الفرس وبيزنطة ، وأتناوله من وجهة نظر مختلفة عن تلك التي علق بها الدكتور إحسان عباس عليه . قال الدكتور عمارة إن « عجز الفرس ـ وهم شرقيون ـ عن قيادة الشرق في صراعه التاريخي ضد الغرب بزعامة الروم البيزنطيين » ، ما هذا الكلام ؟ هل يرى التاريخ مطلقاً « رؤية صراع بين الشرق والغرب وحسب » ؟ هل هذا جائز في علم فلسفة التاريخ ؟ ثم إني أود أن أزيد أنني رغم أني أدرس النثر الفني وأحبه ، إلا أنني أرى إستعماله في البحوث الفكرية يخلّ بقيمتها الفكرية ووضوحها ودقتها ، وهذه ملحوظة تنسحب بشكل عام على بحث الدكتور عمارة .

ونقطة أخرى . ذكر الدكتور عمارة « كان تبني الوهابية لشرط قرشية الخليفة يعني تبنيها لضرورة « عروبة الدولة » أي الدعوة لاسقاط سلطنة العثمانيين وسلطانهم عن الأمة العربية » ، وهذا في نظري خارج عن إطار الرؤية الوهابية وتحكّم فيه ، قاد الدكتور عمارة إليه تحمّسه الشديد للقومية العربية ، ويضيف الدكتور عمارة « ومعلوم . . أن إشتراط قرشية الخليفة - أي عروبة الدولة وقيادتها - لم يظهر في تراثنا الفقهي السياسي إلا عندما بدأت غلبة غير العرب على مقاليد الدولة في العصر العباسي الثاني وبعد سيطرة العسكر الترك المماليك في خلافة المتوكل العباسي » . . وهذا كلام غير دقيق . فمن الناحية الأولى كفاني الدكتور عباس الحديث عن عدم صحة القول أن « قرشية الامام » مطلب ظهر متأخراً وإنما ظهر مباشرة بعد وفاة الرسول قبل أن يكون هناك ترك أو عجم . ومن الناحية الثانية أنه عندما سيطر الترك على مقاليد الأمور في الدولة العباسية - وهنا أظن أن الأستاذ المحاضر أراد أن يقول المعتصم عندما قال المتوكل - في هذا الوقت كانت الخلافة ما زالت بأيدي بني العباس من قريش .

ونرجع إلى الحركات السلفية التي عدها الدكتور عمارة ممثلة للوعي القومي ، وأترك الحديث عن الحركة المهدية ، لأن الدكتور عباس أبان القول فيها ، وأتوقف عند الوهابية والسنوسية إن كون الوهابية وصلت إلى صراع مع الدولة العثمانية هو أمر طبيعي جداً من دون المحتوى القومي إطلاقاً ، وإلا فمع من سوف تتصارع الوهابية ؟ أليس مع الدولة التي تشكل داخل أرضها ثورة خارجة عليها ؟ والحركة السنوسية أيضاً : إنها غضبت حقاً من عجز العثمانيين ، ولكن ما علاقة هذا بالقومية العربية ؟ أخشى أننا في حماستنا للقومية نلبس التاريخ لبوساً ليس له ، وندافع عن القومية العربية بأدلة واهية نحن بغير حاجة إليها ، وهي أدلة على أي حال تنهار فتضعف موقفنا بدلا من أن تقويه .

منير شفيق : ثمة عدة ملحوظات على بحث الدكتور عمارة أوجز بعضها بما هو آت : أولاً فيما يتعلق بما يسميه الصراع الذي نشب ضد الدولة العثمانية . هنا يجب التفريق بين من خاض الصراع من مواقع إسلامية أو من مواقع عربية مخلصة ، وبين من خاضوه بالارتباط مع الغرب ، فبالنسبة إلى المخلصين غير المتغربين فقد خاضوا ذلك الصراع ضد التريك الطوراني الذي يشكل نقيضاً للدولة العثمانية نفسها ونهجها التاريخي . ومن ثم ليس دقيقاً القول إنه صراع ضد الدولة العثمانية . وهنا ينبغي لفت الانتباه إلى أن العلاقة العربية بالدولة العثمانية ، كما علاقة العرب بالمماليك ، مرت بعدة مراحل ، ولا يمكن وضع كل المراحل في سلة واحدة . إن هنالك ، مثلاً ، المرحلة الأولى التي مثلت فيها الدولة العثمانية نقطة صدام مع البيزنطيين والبرتغاليين وسواهم وقد حققت إنجازا تاريخياً في إنهاء الوجود البيزنطي في بلاد الأناضول بعد أن شكلت لقرون عديدة خنجراً في الجسم العربي كما في الجسم الاسلامي عموماً . ثم هنالك دفع العثمانيين للغزاة البرتغاليين وسواهم عن البحر

المتوسط وبلدان المغرب العربي ، ودفاعهم عن مناطق الخليج . . ولهذا كان الموقف العربي إيجابياً من الدولة العثمانية . ولهذا يمكن القول أن الدولة العثمانية أسهمت في الحفاظ على بلاد العرب موحدة محافظة على إسلامها وتراثها وحضارتها . بل لم يكن من باب الصدفة أن يقول مصطفى أتاتورك عندما غير الحرف التركي من الحرف العربي إلى الحرف اللاتيني « الآن تخلصنا من الاستعمار العربي » . أما من الجهة الأخرى فيمكن قول الكثير حول تمتع العرب بمكانة مرموقة في الدولة العثمانية على مدى قرون عديدة . أما إنهيار تلك العلاقة فقد إرتبط بمدى تراجع السلطات العثمانية أمام (الغرب) . وقد وصل ذلك قمته في الحركة الطورانية القومية التركية .

نقطة على الهامش هنا حول الدور الحضاري للدولة العثمانية أرجو أن يقرأ كل من لم يقرأ كتاب « الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية » ـ تأليف طاشكبري زادة المتوفى في ٩٦٨ هـ وهو وثيقة هامة حول عدد من الانجازات الحضارية العثمانية .

كذلك الحال بالنسبة إلى المماليك فهنالك المرحلة التي أسهم فيها المماليك في رد غزوة التتار والمغول وتصفية بقايا الغزو الصليبي . وإن ذلك بحد ذاته شكل إنجازات عظيمة الأثر على مستقبل الإسلام عموماً وعلى مستقبل الأمة العربية خصوصاً . أما المرحلة الأخرى التي بدأ فيها الحكم المملوكي بالتفسخ والتراجع فكان ذلك هو المدخل الأول للصراع ، لا بسبب العنصر العربي ضد العنصر التركي المملوكي . وبالمناسبة أن من سمات المماليك أن ولاءهم لم يكن لبلد خارج مصر . وهذا يجعل لعلاقتهم بالضرورة سمة خاصة وبهذه المناسبة ينبغي أن يلاحظ هنا أن من سمات العرب أو العروبة أو الأمة العربية في التاريخ هو ابتعادهم عن العصبية المغلقة ، وامتلاكهم نظرة عالمية يطلون بها على العالم من خلال الاسلام .

ثانياً بالنسبة إلى محمد علي ، هناك ملاحظة أولية هي أن إنتقال إبراهيم باشا إلى الأناضول كان يتضمن موضوعياً ، حمل مشروع جامعة إسلامية تجدد شباب الجامعة الاسلامية فهل كان إبراهيم باشا ، لو قدر له الوصول إلى مركز الدولة العثمانية ، سيتخلى عن مشروع الجامعة الاسلامية . كان الاستعمار يقف ضد هذه الجامعة لا ضد حركة عربية بعيدة عن الجامعة الاسلامية . وبالمناسبة هنالك وثائق تؤكد أن الفرنسيين عرضوا على محمد علي في إحدى المراحل إقامة إمبراطورية عربية مقابل تفسيخ الدولة العثمانية ، وقد رفض ذلك العرض . كما عرض البريطانيون عليه سوريا مقابل التراجع عن المورة .

لذلك فإن الخلل العام الذي أراه في بحث الدكتور عمارة هو موقفه السلبي من الشعوب الاسلامية الأخرى . أو من الوحدات الاسلامية التي كان العرب دائماً عنصراً إيجابياً فاعلا فيها . أما ذكره أحياناً لبعض الايجابيات في تلك الوحدات فيمر به مر الكرام ولا يستنتج منه جنباً إلى جنب مع بروز جوانب سلبية معينة ، أحياناً ، إن علاقة الشعوب

الاسلامية ببعضها تاريخياً كانت مركبة ولها منطقها الخاص حين تكون سمتها الاتحاد وحين تكون سمتها الصراع أو الفراق . ولهذا من المهم أن ترى الصورة بكل جوانبها فيما يتعلق بذلك التاريخ المتعلق بالدولة العثمانية أو دولة المماليك . أو العلاقة مع مختلف الشعوب الأخرى في مختلف مراحل الوحدات الاسلامية .

بكلمة أخرى ، هنالك عوامل وشروط محددة كانت تجعل العلاقات بين العرب والشعوب الأخرى وحدوية وإيجابية وهنالك عوامل وشروط محددة كانت تؤدي إلى السلبية وإلى تفسيخ تلك الوحدة . فإذا كان هذان الجانبان وجدا عبر التاريخ فهذا لا يفسر باختلاف الألسن أو باختلاف القومية . وإنما يجب البحث عن القوانين الداخلية والمنطق الخاص لهذا النمط من العلاقة في كل حالاتها بين العرب والشعوب الاسلامية الأخرى .

الطاهر لبيب : أول ملاحظة هي إني لا أرى ضرورة لوجود نزعة تبشيرية ، حتى ولو كان البعض منا ـ وأنا منهم ـ قد تعرف على الفكر القومي من خلال الكتب . الموضوع هو العلاقة بين العروبة والاسلام ، وقد ذكرت في تعليق سابق إن الذي يهمنا ليس إثبات هذه العلاقة بقدر ما هو توضيح طبيعتها إلا أن إنطلاق الدكتور عمارة من رفضه للتناقض ، بعد أن تحدث الدكتور خلف الله عن التطابق ، يفرض التساؤل عما إذا لم تكن هناك إمكانية تحليل أعمق وأدق يفضي إلى وجود إنماط أخرى من العلاقة بين العروبة والاسلام . هذه الانماط تتحدد في كل فترة تاريخية معينة حسب تراتب المستويات وتفاعلها فتتحدد بالتالي درجة ومجالات التناقض أو التطابق ، والتسمية طبعاً فيها نظر .

الملاحظة الثانية مصدرها ما نعاينه من رجوع مطمئن إلى الماضي للتدليل على قوة وسلامة العلاقة بين القومية العربية والاسلام في الحاضر ، وأنا أتساءل عن حدود المرجع التاريخي كمصدر تدليل . هل نواصل التدليل على إمكان أو وجوب إقامة وحدة المغرب العربي بقيام دولة الموحدين ، أم نسلم بتغير المعطيات التاريخية الاجتماعية ونحاول تنفيذ المشروع على ضوئها وفي منحى تغييرها ؟ قيل قبل حين إننا نريد أن « نبعث مقومات ضربت » . ولكن السياق تغير والمسألة ماذا أو لماذا وكيف نبعث بهذه المقومات خارج إطار التوظيف السياسي المباشر . قيل أيضاً أن القومية شيء والدول شيء آخر ، ولكن يجب أن لا يعني هذا أن الدول كسلطة سياسية لا تتدخل بطرق مختلفة وبدرجات متفاوتة في تكييف الفكر القومي ، ولا أدل على ذلك من أنها تقبله أو تروّج صيغاً منه . كيف نجرد العلاقة من هذه العوامل ونستدل عليها بما حدث في صدر الاسلام أو بما يوجد في النصوص القديمة ؟

الملاحظة الثالثة هي إننا أمام محاولة تحميل الأتراك والاستعمار الغربي كل نتائج تاريخنا الحديث . ليس من شك في أن العوامل الخارجية كانت ولا تزال كبيرة ، ولكن يجب أن لا

تصرف التحليل عن الجذور الاجتماعية لانماط الفكر القومي بما فيها العلماني وإن لا تغفل طبيعة الصراع الاجتماعي في البلاد العربية .

حســن حنفي : ١ ـ بحث حماسي يثير القلب والعاطفة ، ومع ذلك فإنه يقع في تناقض أساسي وهو الآتي : يبين الباحث أن القومية العربية كانت رد فعل على حركة التتريك والقومية الطورانية التي سادت في الدولة العثمانية وبالتالي فهي رد فعل على فعل ، وهي إذن مجرد عرض تاريخي وليس جوهراً في حين أن البحث كله يدافع عن القومية العربية باعتبارها جوهراً ثابتاً في التاريخ .

٢ ـ في هذا الحماس للقومية العربية يعيد الباحث تأويل التاريخ الاسلامي كله على أنه تاريخ عربي ، ويتحول الاسلام إلى عروبة . فالقرشية لا تعني العروبة بل تعتمد على حديث النبي « الأئمة من قريش » . والخلاف حول القرشية سابق على تهديد العجمة للدولة العربية ورفض المعتزلة لهذا الشرط لأسباب فكرية وليس من أجل الحفاظ على العروبة . كما أن رفض الخوارج له سابق في الزمان على رفض المعتزلة . بل أن الباحث في عرضه الشفاهي جعل الدولة الاسلامية الأولى دولة عربية في حين أن تعريب الدواوين لم يحدث إلا متأخراً . وجعل الباحث الاسلام مجرد راية تنطلق العروبة تحته لوراثة الفرس الذين فشلوا في القضاء على الروم ويعقد الشبه بين الفرس والترك فكما قام العرب لتدمير الفرس قاموا الآن لتدمير الترك ، وكأن الفرس الوثنيين والأتراك المسلمين على نفس المستوى كما فسر الباحث الحركات الاصلاحية السلفية وجعلها حركات عربية . فالمهدية والسنوسية والوهابية ليست حركات عربية بل إسلامية . يطالب المهدي بقتال الأتراك لأنهم حكام مسلمون ظلمة وبإسم الاسلام يطالبهم بذلك وليس بإسم العروبة .

٣ ـ يتصور الباحث الجامعة العربية على أنها وحدة سياسية وينكر هذه الوحدة على الجامعة الاسلامية ، فيعطي الأولى ما يسلبه عن الثانية دفاعاً عن الدولة القومية مثل د . خلف الله .

٤ ـ دعوة الأخوان إلى الحكم بما أنزل الله أو الحاكمية لا تعني الحكم بإسم الحق الالهي كما هو الحال عند الشيعة بل تعني حاكمية الشريعة .

٥ ـ وفي ذات الوقت الذي يدافع فيه الباحث هذا الدفاع المستميت عن القومية العربية ، والذي من أجله يغفل حقائق التاريخ ، فإنه يبين مثالب العروبة الخالصة مثل القومية العرقية ، والعلمانية ، والتعريب .

٦ ـ ويكون الهدف إذن هو إقالة الفكر القومي من عثراته عن طريق تطعيمه بالفكر الاسلامي حتى يصبح الفكر القومي أكثر قبولاً واستمرارا وثباتاً وتأصيلاً وبالتالي يكون

السؤال ولماذا تصحيح الخطأ بالصواب دون إثبات الصواب مباشرة ؟ .

الياس مرقص : ١ - بخصوص الشرق والغرب والفرس والاسكندر والبيزنطيين ، بخصوص « القهر الحضاري والقومي الذي بدأ بانتصار الاسكندر الأكبر » ، هل مصر تحملت الاسكندر والبطالمة أقل مما تحملت حكم الفرس قبلهم ؟ بوجه الاجمال ، إن أهل سوريا ومصر تحملوا السلوقيين والبطالمة ثم الرومان (الثورات ضدهم محصورة في اليهود تقريباً) ، لم يتحملوا البيزنطيين المتعصبين ، وذلك على قاعده جديدة هي قيصرية الدين التوحيدي (المسيحية) . مجموع الفترة من الاسكندر حتى عمر بن الخطاب ألف سنة . هل نشطبها بوصفها غربية ؟ هل نختصرها في عبارة « إحتلال وقهر حضاري وقومي » ؟ هل نعتبر أن العراق كان حراً ما دام في حظيرة « الشرق » تحت حكم الفرس الفارثيين ثم الساسانيين ؟ لماذا إعتبرنا أنفسنا « شرقا » ؟ هل المغول « شرق » ؟ ما معنى شرق ؟ إزاء ماذا ، وفي أية علاقة ، وفي أية حيثية ؟ . . . سوريا أعطت روما أربعة أباطرة واثنين من أكبر مشرعيها . ليبيا أيضاً . وقرطاجة أعطت أوروبا . سوريا ومصر والمغرب البربري داخلون في حوض المتوسط ، في الغليان والتوتّر ، في المسيحية البادئة من فلسطين . هل نحذف ذلك بوصفه ليس شرقا ؟ بالضبط ، إنه كونية . هل الاسلام ضده ؟ مرة أخرى : أي إسلام ؟ وما معنى « إسلام ؟ » في رأيي ، لا الاسلام الكوني ولا الاسلام العربي والقومية العربية ما داما إسلام وقومية هذه الأرض من المحيط الأطلسي إلى جبال طوروس وزاغروس . الفاتحون العرب حاربوا في الشرق وفي الغرب ، ضدهما ومعهما ، « في وسط العالم » .

في حيثية الاستعمار والتخلف ، نحن شرق مقابل الغرب . في حيثية الدين ، الاسلام والمسيحية واليهودية غرب بالمقارنة مع البوذية وفكر الهند وأديان الشرق الأقصى . لكن ، هل نحن في ندوة طويلة عن « الاسلام والقومية العربية » ونعتبر هذه الحيثية الدينية شيئاً تافها يمكن إهماله . . . في هذه الحال ، نكون في خطأ بالغ .

بخصوص نقد الكواكبي للعثمانيين : برأيي لا يمكن أن يلام العثمانيون على شذوذهم عن التعرب والاستعراب . تعرب أسلافهم نسبي . والعثمانيون إمبراطورية كبيرة جداً ، دولة قائمة فوق ثلاث قارات ، وهي في القرن السابع عشر أكبر دولة أوروبية في قارة أوروبا ذاتها ، ولها مزايا ومثالب . وليس لنا أن نتبنى مواقف وأفكار ، مناظرة ، مهمة أجل ، لكن محدودة وسياسية جرت قبل سبعين سنة .

في إعتقادي ، هناك تناقض بين الجامعة الاسلامية السياسية الدولتية والجامعة العربية السياسية الدولتية ، تناقض ظهر في التاريخ الواقعي ، بين مثالين أو فكرتين أو مفهومين ، أقصد ما جرى في الواقع الكائن وليس ما يمكن أن يجري في رؤوس المسؤولين والمفكرين .

بعد الثورة العباسية ، إنفصلت إسبانيا ، ثم فيها بعد المغرب الأقصى ثم المغرب كله

ومصر وغيرها ، وتحول القطر العربي الاسلامي إلى قطر من العرب والترك والفرس ، قطر تصارع ، سقطت فكرة القطر في بغداد نفسها ، إنقسمت سوريا إلى نيف وعشرة أقطار الخ ، ثم جاء الصليبيون . رغم إنفصال المغرب العربي البربري ومصر وجنوبي بلاد الشام عن الخلافة المركزية في وقت مبكر ، فقد إستمر فيها التعرب أي التكون والتحول والصير القومي العربي . بينما الأمر غير ذلك بالنسبة لشعوب وبشر ظلوا في نطاق الدولة المركزية ، وتحت رعايتها وإرادتها . ثمة كينونة لاتنحلّ في دولة وفكر وارادات . التناقض ظهر في الواقع قبل سبعين سنة أو مئة سنة أيضاً ، وربما الآن أيضاً أو غداً . يجب أن نعي ، أن نختار ، ومن أجل ذلك أن نفهم الصرورة والامكان ، أن نعرف تجربة التاريخ .

هشــام جعيـط : أضم صوتي إلى مداخلات وتعليقات الدكتور إحسان عباس والدكتورة وداد القاضي وغيرهما . وأرى من جهتي أن الاسلام التركي الذي يذكره الدكتور عمارة بنوع من التحقير ، وهو يعني على ما أظن التصوف الشعبي الذي يصفه بالشعوذة هو شكل من أشكال الاسلام وليس بخارج عن نطاقه . بل من الصعب أن نقيم نوعيات الشعور الاسلامي المتعددة . أقول كان لا بد أن يقوم مصلحون للرجوع إلى نقاوة الاسلام المبكّر وبساطته . لكن ما معنى هذا ؟ معناه أن تاريخية معينة حتمت على الاسلام أن يأخذ الشكل الصوفي ، وتاريخية أخرى بعثت فيه رجالاً هبوا إلى الرجوع إلى الاسلام القديم .

أما في خصوص الأفغاني وعبده وكون حركة الأخوان المسلمين أقل قيمة من حركة الاصلاح الأولى فاعقب بقولي أن جمال الدين وصحبه وتلامذته كانوا مصلحين لحضارة في خطر أكثر مما كانوا مصلحين للدين بالمعنى المضبوط . وقد كانوا يتكلمون ضمن مجتمع شمل فيه الاسلام . أما الاخوان فكانوا تنظيماً له ضراوة ، لأن الاسلام لم يعد إلا قوة من قوى المجتمع وكان مهدداً من الداخل أيضاً . وأنا أعتقد أنه بقدر ما تزداد حركة العلمنة الفعلية في المجتمع بقدر ما تتخصص وتتميز التيارات الاسلامية داخله وتتخذ عنفاً وضراوة لم تعهد في السابق .

عــادل حسين : يبدو أن المناقشات إنشغلت بعديد من التفاصيل التاريخية ، بحيث أخشى أن نضل في الخلافات التفصيلية وننسى خط التحليل الأساسي الذي تبنته ورقة د . عمارة ، بل ونغفل خطورة النتيجة الرئيسية التي توصلت إليها . إن الخط الأساسي في التحليل ، والذي ماشته المناقشات في الجلسات السابقة وأيدته ، قام على تتبع المسار التاريخي لعلاقة العروبة بالاسلام ، فاتساع التعريب إلى أن غطى المساحة التي نعرفها الآن كمنطقة عربية ، هو عملية حملتها موجة الاسلام والقرآن عبر كل الأدوات والوسائط المواتية . إذا كانت علاقات الجوار والثقافة أكدت تنامي العلاقات وأكدت التفاعل بين أبناء هذه المنطقة العربية ، وإذا كان خضوع الجميع لسلطة سياسية موحدة لفترات تاريخية طويلة مما عمق

العلاقات والتفاعلات ، فإن هذه السلطة كانت في كل الفترات سلطة الدولة الاسلامية . بمعنى آخر ، فإن العلاقة وثيقة ولا خلاف عليها من حيث النشأة التاريخية والتوسع التاريخي - بين العروبة وحركة الفتح الاسلامي ، وإنشاء الدولة الاسلامية . أحياناً كان العرب (بمضمون النسب أو بالمضمون الحضاري الأرحب) على رأس هذه الدولة الاسلامية أو مشاركين في قيادتها ، وفي مراحل تاريخية أخرى تداول السلطة أقوام آخرون ، ولكن ظل العرب وظل إنتشارهم وتطورهم الحضاري مربوطا باستمرار بالاسلام والدولة الاسلامية . ولا أعتقد أننا نطمح في هذه الندوة إلى أكثر من قدر من الاتفاق أو التسليم بحقيقة هذا المسار بكل النتائج التي تترتب عليه في حاضر الأمة العربية ومستقبلها . ولا أتصور أننا يمكن أن نصل في هذه النقطة إلى ما هو أبعد من ذلك كثيراً ، أي إلى إتفاق حول إعادة صياغة متكاملة للتاريخ العربي والاسلامي في فتراتـه الطويلة المختلفة . وأعتقد أن الأستاذ الدكتور قسطنطين زريق كان مبلورا لما إعتبرته محورياً وهاماً حين أشار إلى أنه لا مجال لانكار الترابط الوثيق بين العروبة والاسلام في التاريخ والحاضر ، وهي نفسها النتيجة الأساسية التي توصل إليها الأخ محمد عمارة وهي التحذير من محاولات الوقيعة وإثارة الصراعات بين مفهومي العروبة والاسلام وحركتيهما .

نقطة ثانية . فمع الالحاح على جانب الاستمرارية في تاريخ العلاقة العربية - الاسلامية ، فإن التركيز على الفترة الحديثة والمعاصرة ، وتركيز الانتباه على ما يميزها مسألة غاية في الأهمية . ولن أفصل هنا هذا الذي يميز ، ولكن أود فقط أن أقول إن حركة الأمة العربية نحو تبلور الوعي والوحدة لم تكن مجرد حركة سياسية ظهرت هنا أو هناك ، واتخذت إسم القومية العربية أو لم تتخذ . تطور القومية العربية في الفترة الحديثة كان في الأساس حركة موضوعية تنامت في مختلف أرجاء الوطن العربي بفعل عديد من العوامل المتباينة وعبر عديد من الأشكال السياسية وغير السياسية . وإذا كانت الحركات أو التنظيمات السياسية في بعض مناطق المشرق العربي قد عزلت بين العروبة والاسلام لأسباب معينة في مرحلة تاريخية معينة ، فإن هذا لا يعني أن مجمل الحركة الموضوعية للتقارب والتوحيد القومي كان أسيراً لهذه الصياغة ، ولا يعني أيضاً أن النخب السياسية والجماهير الواسعة التي خاضت المعارك الضارية ضد السيطرة الغربية ولحفظ الهوية العربية الاسلامية (حتى وإن لم تذكر صراحة مصطلح القومية العربية) لم تكن ضمن مصادر التيار المعاصر الذي يسعى نحو الوحدة . وإذا أردنا أن نؤرخ لحركة القومية العربية ، وليس لمصطلح القومية العربية ، فإننا ينبغي أن نسلم بهذه الحقيقة ، وإذا أردنا أن نشكل وفق هذا التصور مفهوما لمضمون حركة القومية من المحيط إلى الخليج ، فإن الترابط الوثيق بين هذا التحرك القومي وبين التجدد الاسلامي كان قائماً في الوجدان الشعبي والعقل القيادي في أغلب الساحة ، باستثناء منطقة محدودة في ظروف معينة .

نقطة ثالثة ، فأيضاً عند التركيز على ما يميز هذه المرحلة الحالية عن مراحل التاريخ السابقة ، نذكر أننا الآن بصدد وقائع ترسخت في أرض الواقع ، ولم يعد ممكنا أن نتجاهلها ونحن نبدأ حركتنا السياسية . فلسنا بصدد دولة إسلامية توحد المناطق الاسلامية أو أغلبها تحت جناحها ، وبالتالي لسنا بصدد إشكالية من يقود هذه الدولة : العرب أو غير العرب . لا توجد الآن دولة عباسية أو فاطمية أو عثمانية . نحن بصدد بعثرة كاملة ، بصدد غياب سلطة مركزية توحد الأقطار العربية كلها أو بعضها ودعك من سلطة إسلامية مركزية تضم عربا وغير عرب . ويقودني هذا إلى ما طرحه د . زريق من أن ورقة الأخ محمد عمارة لم توضح ما إذا كان يضع الأولوية في صف دولة عربية أو دولة إسلامية ، ولا شك أن الباحث أقدر على الرد على هذا السؤال . أسجل فقط أنني لم أفهم من سياق الورقة أو نصها أنها لم تكن حاسمة في تحديد الأولوية . وأضيف أنني أعتقد أن الاشكالية غير مطروحة أصلاً ، فطرحها يوحي بأننا نعتقد أن الدولة العربية الموحدة ، أو الدولة الاسلامية الموحدة ، ستحقق من خلال عقد مؤتمر قمة ، وبالتالي فإن السؤال هو : هل نعقد مؤتمر قمة لرؤساء الدولة العربية أو لرؤساء الدول الاسلامية . وواقع الحال ـ وينبغي ألا نغفل عنه لحظة ـ بعيد تماما عن مثل هذا التصور . واقع الحال كما قلنا هو أن الدول العربية مفتتة ، والدول الاسلامية منفرطة ، وواقع الحال أيضاً أننا جميعا خاضعون لسيطرة قوى خارجية تحارب أي إتجاه للوحدة بين أقطار عربية ، أو بين أقطار إسلامية . والقوى المسيطرة تصل في حربها ضد الاتجاه التوحيدي إلى حد إستخدام السلاح . وفي هذه الظروف ينبغي أن نعي أن تحقيق الوحدة ، أي وحدة لن يتم باجتماع قمة ، ولكن من خلال نضال قاس وإدارة حكيمة للصراع تتمكن في لحظة تاريخية مناسبة من تحقيق الوحدة بين قطرين أو أكثر كخطوة أولى . وإذا كان هذا الاعتبار الواقعي في مخيلتنا دائماً ، فإنه يكفي وحده للقطع بأن أولوية التحرك نحو الوحدة لا بد أن تكون في دائرة الوطن العربي لأسباب عملية جيوسياسية ، ودعك من الروابط التاريخية والثقافية الخاصة .

محمد عمارة : أمام هذه الملاحظات والانتقادات لا أملك إلا الاحساس بالسعادة والرضا ، ذلك أنني كنت أشعر أحياناً إننا نختلف ، لكن دون أن نفصح عن خلافنا ، ولكن نغلف هذا الخلاف ، حول موضوع الندوة بعبارات مطاطة حاملة الكثير من الوجوه . . وإذا كنا نريد الاتفاق ، فلا بد من تحديد المواقف ، طلباً للتأمل والمراجعة ، وإلاّ في التقارب إن لم يكن الاتفاق التام .

وفي الرد على الملاحظات والانتقادات سأبدأ بالملاحظة التي دار أصحابها حول المحور ، مثنيا بالرد على الملاحظات الجزئية المتفرقة .

في تعليق الدكتور قسطنطين زريق ، والأستاذ الياس مرقص ، وأيضاً الدكتور علي الدين هلال حديث صريح عن إختلافنا الجلي في علاقة الاسلام بالقومية العربية . فالدكتور

زريق يسلم بالعلاقة بين الاسلام الروحي والقومية العربية . لكن الاسلام « التنظيم للدنيا » يرفض علاقته بالقومية ، ويرى التعارض بينهما . وهو ما يعبر عنه الأستاذ الياس مرقص عندما يقول إن هناك تناقضا بين « الاسلام الدولة » وبين « العروبة الدولة » . . . ونفس القضية تبرز في تساؤل الدكتور هلال عن مكان العربي غير المسلم في العروبة ذات العلاقة العضوية بالاسلام ؟ وقوله : إن للمسيحية ، هي الأخرى ، تنظيماً للمجتمع والدولة ، وليس الاسلام بمنفرد في هذا الخصوص .

تلك هي الملاحظة الأهم وردي عليه :

١ ـ المسيحية : الدولة والدين ، هي ظاهرة كاثوليكية أوروبية ، وحديثنا هو عن المسيحين العرب والمسيحية الشرقية التي تركت ما لله وما لقيصر لقيصر ، فليس هناك تنافس بينها وبين الاسلام في هذا الميدان .

٢ ـ إن مكانة العربي المسيحي في دولة عربية قومية يطبع الاسلام الحضاري حياتها بطابعه هي مكانة المواطن القومي الذي لا تمييز بينه وبين المسلم في أي من الحقوق والواجبات . . ذلك أن الاسلام الذي نعنيه عندما نقول بعلاقة عضوية بينه وبين القومية ، ليس هو الاسلام الروحي الاسلام الدين ، الاسلام في جانبه الميتافيزيقي ، وإنما هو الاسلام الدنيا ، الاسلام الحضارة ، الاسلام تنظيم المجتمع . . . وهذا الاسلام الذي تبلور وتطور خلال قرون ، لا يزال متطورا بتطور الحياة ، فهو ثمرة لاجتهاد الأمة وعقلها وفكرها وتجسيد لابداعها ، مع إطار « الكليات » والعموميات التي جاء بها الوحي ، والتي تشبه « المثل العليا » و « الوصايا » ، فهو بناء مدني إلى حد بعيد وكبير . ومن ثم فهو موضوع للاجتهاد والتغيير والتطور ، على عكس الاسلام الدين ، الذي هو وضع إلهي ثابت والذي هو خاص بالمؤمنين المسلمين ، ولا مجال لفرضه على غير المسلمين .

وعلى سبيل المثال فأنا لا أقول عن تراثنا في القانون (فقه المعاملات) إنه شريعة دينية وقوانين إلهية ثابتة ، لأنه لو كان كذلك اما جاز للمسلم أن يطلب تطبيقه على غير المسلمين . إذ أن الفقهاء المسلمين قد إتفقوا على عدم جواز تطبيق دين على غير المتدينين به ، وتعدد الشرائع مبدأ إسلامي مصون . ولكني أقول أن هذا التراث القانوني هو ثمرة عبقرية أمتنا في القانون ، فهو ملك لأبنائها على إختلاف عقائدهم الدينية . فهو كما يقول القانوني البارز الدكتور عبد الرزاق السنهوري : « قانون وضعي وضعه الفقهاء المسلمون في إطار الكليات الدينية ، كما وضع الفقهاء والقضاة الرومان القانون الروماني . . . » وهنا أتساءل بصراحة ، موجها التساؤل إلى العربي المسيحي : أيهما أولى بك وأنت أولى به : قانون الشافعي ؟ أم قانون نابليون ؟ ألست ـ من منطلق وطني وقومي وحضاري ـ أولى بفقه الشافعي وهو أولى بك ، من حالك مع « كود » Code نابليون ، وقانون الرومان ؟ . وأتساءل : لم لا تكون هناك حساسية في الفكر

الاجتماعي عندما نقول : قال ماركس ؟ وتكون الحساسية عندما نقول : قال عمر بن عبد العزيز ؟ أليس هذا هو تراث أمتنا نملكه جميعا ونحن جميعاً أولى به ، وإحياؤ نا له ، واستلهامنا الصالح منه ، بعد النظر فيه والاجتهاد والتطوير ، وفق المصلحة ، هو ظاهرة صحية تعكس بحثنا عن ذاتنا وهويتنا المتميزة بعد الاستقلال ؟

من هذا المنظور أنا أطرح القضية . . . وهذا هو الاسلام الذي أعنيه عندما أقول بعلاقة عضوية بينه وبين القومية العربية . بل إنني أقول : إذا كنا أمة عربية واحدة ، وإذا كان لهذه الأمة رسالة خالدة فإن الاسلام الحضاري هو الرسالة الخالدة لأمتنا العربية الواحدة .

أما الملاحظات الجزئية ـ وهي كثيرة ـ فإنني أمر عليها مجيبا ، لكن دون تفصيل . . . ذلك أن القراءة المتأنية للبحث تحمل الاجابة عن معظمها .

١ ـ تساؤ ل الأستاذ الغويل : لماذا رسخت العلمانية في عالمنا العربي مع أنها نبت غربي ، لأشكال غربي ؟ والجواب أن لذلك أسباباً كثيرة ، منها دور الاستعمار ، الذي رعى « التغريب » ، ـ والعلمانية بعض منه ـ وجمود المؤسسات الدينية الاسلامية التقليدية عند تصورات العصر المملوكي ـ العثماني للاسلام ، وجهل كثير من مثقفينا المحدثين بجوهر تراثنا العقلاني التقدمي وحقيقته حتى لقد أصبح الخيار أمامهم هو : أما العودة الفكرية للعصر العثماني ، وأما أن نصبح قطعة من أوروبا ، نسعى على دربها كي ننعتق من أسرها . ولقد علا صوت هذين التيارين فانكمش تيار التجديد العقلاني لفكر الاسلام وحياة المسلمين .

٢ ـ وتساؤ ل الدكتور محيي الدين صابر : لماذا لم يمتد نطاق البحث إلى مرحلتنا المعاصرة ؟ جوابه : إن هذا هو تخطيط المركز للندوة . ففي تصوري أن هناك من هو ناهض بالحديث عن مرحلتنا المعاصرة .

٣ ـ وتساؤ ل الدكتور الدجاني : لماذا لم أعنون البحث (الاسلام والعروبة) ؟ بدلا من (الجامعة الاسلامية والجامعة العربية) ؟ وماذا أعني بـ (الجامعة) ؟ جوابه : إن المركز ومخططي الندوة هم مقترحو العنوان . ثم إذا كان ما أعنيه بـ (الجامعة) هو « التيار الفكري » فليس هناك لبس ، بل ولا فرق .

٤ ـ وقول الدكتور إحسان عباس : إن سقيفة بني ساعدة ، قد شهدت ، عقب وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، ذكر حديثه عن أن الأئمة من قريش ، فليس شرط « قرشية » الامام والخليفة ردا على تهديد العجمة لعروبة الدولة في تراثنا وفكرنا وتاريخنا ـ (وهو قول يشاركه فيه الدكتور حسن حنفي) . هذا القول مردود عليه بأن ما قاله أبو بكر في السقيفة هو : « أن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش » ، وهو يعني هيئة المهاجرين

الأولين ، وهي هيئة سياسية دستورية ضمت العشرة الممثلين لأهم بطون قريش ، والذين هم أوّلون في الاسلام ومن المهاجرين . وليس هناك حديث نبوي عن أن الأئمة من قريش ، بل أن مصطلح « الامام » لم يطلق على الخليفة إلا في وقت متأخر ، عندما كتب الشيعة في الامامة . ومن يراجع كتاب (الامامة والسياسة) لابن قتيبة ، يعلم ذلك ، ومن يراجع الوثائق السياسية لعصر النبوة والخلافة الراشدة يعلم ذلك أيضاً .

٥ ـ وقول الدكتور إحسان (ومعه الأستاذ منير شفيق) إن محاولة العثمانيين تتريك العرب لم تكن سياسة دائمة . هذا القول أنا متفق معه فيه ، والبحث يقول إن هذه المحاولة حدثت في عهد السلطان عبد الحميد ، وزادت في مرحلة الطورانية . فما هنا هو سوء فهم ، وليس خلافاً في الرأي . ومثله قوله أن الأتراك لم يحكموا السودان حكماً مباشراً . وهل قال بحثي ذلك ؟ إن حديث المهدي السوداني عن الدولة التركية يعني سلطة الخديوي توفيق ، المعين من قبل الأتراك ، والذي يحكم السودان باسمهم ونيابة عنهم .

٦ ـ وقول الدكتور إحسان أن حركة الثورة العربية القومية هي التي وضعت يدها في يد الانجليز ، أثناء الحرب الأولى . هذا القول فيه تعميم يظلم الجمعيات القومية التي ناضلت من أجل الدولة القومية العربية المستقلة والتي وضعت لذلك « بروتوكول » دمشق .

٧ ـ وقول الدكتور قسطنطين زريق أن القومية العربية ظاهرة حديثة ولم تكن هناك قومية عربية قديما ، ردى عليه هو الدعوة إلى التمييز بين مستويين بل مستويات من السمات القومية العربية . فاللغة الواحدة ، والأرض الواحدة ، والتكوين النفسي الواحد ، وتبلور جماعة عربية واحدة ، ووجود سوق عربية واحدة ، وحدتها طرق التجارة الدولية والمحلية . . الخ كل ذلك قديم النشأة والتفاعل ،والتأثير ، لكنه بمرور الزمن يتطور ، أحياناً إلى الأمام ، فتزداد هذه القسمات غنى ، وأحيانا إلى الخلف ، بالانتكاسات ، فيصيب الفقر مضمون هذه القسمات . فالقومية العربية ظاهرة غير حديثة ، لكنها نامية ومتطورة ، وهي في صورتها الحديثة الامتداد الأغنى لبداياتها وجذورها القديمة .

٨ ـ أما إعتراض الدكتور علي الدين هلال على قولي أن الأفغاني كان عربي النسب والفكر ، وقوله أنه ـ بنظر البعض ـ كان إيرانيا شيعياً ، فجوابه أن القول بإيرانية الأفغاني وتشيعه ، وبأنه إنما أخفى ذلك كي يروج فكره في العالم السني ، إن هذا القول هو إفتراء من خصومه ، وبالذات رجعية الآستانة ، بزعامة أبي الهدى الصيادي ، فهم الذين رددوا هذه المقولة وأشاعوها عندما إخترعها الشاه الايراني ، الذي توسل بها إلى السلطان عبد الحميد كي يسلم الأفغاني ليحاكم بتهمة التحريض على قتل الشاه ناصر الدين . فهي « حيلة قانونية » من جانب خصومه . أما هو فإنه يتحدث عن نفسه كإفغاني ، ولد ونشأ في أفغانستان . وأول

كتبه هو (تتمة البيان في تاريخ الأفغان) ومحمد عبده ، وهو صديقه ولصيقه وموطن أسراره ، عندما ترجم له قرر ذلك . أما مذهبه فهو لم يكن شيعياً ، وأيضاً لم يكن سنياً ، وإنما كان مسلما مجتهدا ، يأخذ الاسلام من منابعه ويشرب الماء من النهر لا من الساقية .

٩ ـ وتهمة « تهشيم » الدولة العثمانية و « الحقد » على العثمانيين التي رمت بها الدكتورة وداد القاضي البحث ، لست أدري من أين جاءتها دوافعها ؟ فأنا قد تحدثت عن حماية العثمانيين للشرق من زحف الاستعمار الغربي زمنا طويلا ، وقبل أن يتحول جدارهم إلى بناء مليء بالثغرات . أما إحتقار الأتراك للعرب فتلك الحقيقة إمتلاء بها التاريخ ، وسجلتها المأثورات الشعبية ، فضلاً عن كتابات الكواكبي وغيره من المفكرين والمؤرخين . ثم ، من الذي يوافقها (ومعها الدكتور هشام جعيط) على أنه لم يكن هناك شكل متميز للاسلام في المحيط العثماني ؟ ومن الذي يزعم أن الاسلام ليس له إلا تصور واحد ؟ فلم كان التجديد الديني ، الذي هو قانون إسلامي « يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لها أمر دينها » وهل الاسلام الذي دعا إليه الأفغاني ومحمد عبده هو إسلام أبي الهدى الصيادي والطرق الصوفية وأركان الرجعية والشعوذة في إستانبول ؟ لا أعتقد ، ولا أظن « قارئا » للتاريخ يعتقد ذلك .

١٠ ـ وما قاله الأستاذ منير شفيق عن إيجابيات المماليك أتفق معه فيه ، لكن الذي أدعو إليه هو أن نبصر الجوانب الأخرى لحكمهم ، ولآثاره في المحيط القومي . ثم إنني أختلف معه حول مضمون مشروع إبراهيم باشا وفتوحاته في المشرق ، فالذي أعتقده أنه أراد مشروعا عربياً ودولة عربية ، لا دولة إسلامية ، كما كان حال الدولة العثمانية .

١١ ـ وتقليل الدكتور حسن حنفي من شأن القومية العربية ، بسبب أنها ـ في رأيه ـ مجرد رد فعل على محاولة تتريك العرب ، لا أسلم معه به . فلم تكن تلك بداية القومية العربية ، وما تلك إلا مرحلة ، إشتد فيها عودها وتميزت فيها عن الرابطة العثمانية . كما أن قولي بنشأة القومية العربية مع التعريب لا يستلزم نفي العروبة عن « الدولة » قبل التعريب . فلقد كانت دولة عربية ، يحكمها العرب حتى قبل التعريب . والتعريب قد حدث للمحكومين ، لا للحكام ، فهم عرب سلفا . والبحث لا يشبه العثمانيين بالمجوس ، ولا يقول أن الأخوان المسلمين جميعهم مع نظرية الحاكم الله ، ولا ينكر على غير العرب ، من المسلمين ، السعي للوحدة ، كما فهم الدكتور حسن حنفي .

١٢ ـ وأخيراً فأنا أختلف مع الدكتور هشام جعيط في قوله أن الاستعمار لم يكن هو إشكالية الأفغاني . فلقد كان الاستعمار ، والاستعمار الانجليزي بالذات ، هو هم الأفغاني الأول ، والشاغل الأكبر لحركة « الجامعة الاسلامية » ، والسبب في إقامته التنظيمات التي أقامها (الحزب الوطني الحر) في مصر ، و (جمعية العروة الوثقى) . وكتاباته وممارساته

العملية شاهد على أنه كان مهموما بالزحف الاستعماري يسعى لصده بكل السبل ، كان هذا شأنه منذ حارب الانجليز في أفغانستان عملياً ، وفي ميدان القتال ، وحتى آخر أيامه .

المطران غريغوار حداد : طالب الكثيرون ، وغير مرة ، بضرورة تحديد الألفاظ المستعملة في الندوة(*) ، لكي يصبح الحوار علمياً وذا جدوى حقيقية . لا سيما أن هذه الألفاظ غنية جداً ، إستعملت على مدى التاريخ في ظروف مختلفة ، جعلت لها معاني متنوعة .

وثم جهد لتحديد مفاهيم الأمة والقومية والوطن والدولة . وبالرغم من غزارة آراء المحاضر والمناقشين والمداخلين ، لم تصل الندوة إلى الاتفاق على تحديدات نهائية أو أقله معتمدة خلال المناقشات المتتالية .

ومن جهة أخرى لم تجر محاولة مماثلة لتحديد مفاهيم الاسلام والقومية العربية ، قبل البحث في علاقتها الحالية والمستقبلية ، والخلف بين النخبة والجماهير إزاء هذه العلاقة ، وعلاقة المسيحية والعلمانية بهما ، ودورهما في التكامل الحضاري وصياغة عالم جديد . . . ولذا كان السؤال دائماً : أي إسلام ؟ أي عروبة ؟ يتردد على السنة الكثيرين . ناهيك عن عدم تحديد « الحضارة » ، إحدى الألفاظ الأكثر غموضا في القاموس العصري ، وعدم تحديد الحضارة العربية والحضارة الاسلامية ومقارنة عناصرهما مقارنة مفصلة لمعرفة مواطن اللقاء والتمايز والسببية بينهما .

ولما كان الوقت الباقي من الندوة قصيراً جداً ، والمحاضرات والمناقشات قد كتبت دون الرجوع إلى قاموس مصطلحات واحد ، هو غير موجود مسبقاً . ولما كانت هذه الندوة مرحلة من مراحل المسيرة الفكرية والعملية للاسلام والقومية العربية ، ولما كانت غنية جداً من حيث الأبحاث والآراء والاقتراحات ، والاتجاهات المختلفة ، أقترح أمرين :

- أن يعهد إلى أحد الباحثين تتبع هذه الألفاظ الأساسية ورصد مفاهيمها المختلفة في جميع المحاضرات والمداخلات ، وتبويبها للكشف عن مواطن تلاقيها وتباينها .

- أن يعهد إليه الاستخلاص ، من هذا العمل الأول ، للتحديدات ، التي يمكن أن تعتبر الجوامع المشتركة بين المسهمين في الندوة ، لكي تصبح « اللغة مشتركة » في اللقاءات التالية . وإذا كان من المتعذر الاجماع في بعض الأحيان على تحديد مشترك ، فعلى الأقل إستخلاص التحديدات المختلفة للفظة الواحدة للاشارة إلى أي منها يعتمدها الباحث .

وإسهاما في الوصول إلى اللغة « المشتركة » اللازمة للحوار في الشؤون الهامة جداً التي

(*) قدم المطران غريغوار حداد مداخلاته خطيا بعد جلسات الندوة .

كانت موضوع الندوة ، حاولت أن أتحرى الاستعمالات المتنوعة للفظة « الاسلام » ، ولا شك أني لم أوفق إلا إلى بعض منها ، ويمكن إكمال هذه المحاولة فيما بعد ، لا سيما باتجاه الاقتراحين الواردين في المداخلة الأولى ، المفاهيم المختلفة . فلفظة « الاسلام » تستعمل للدلالة على أي من المفاهيم التالية :

- **الايمان** بأنه لا إله إلا الله ، ذي الأسماء الحسنى ، الذي ليس كمثله شيء .

- **الايمان** بالله الواحد الأحد ، وبالأنبياء والرسل ، لا سيما النبي محمد ، وبالملائكة والروح ، وبالكتب المنزلة ، وباليوم الآخر والبعث .

- « **تسليم** » **الذات** ، الحياة الشخصية والجماعية ، لمشيئة الأله الواحد الأحد .

- إعتناق « **القيم** » التي تنبثق من الوجدانية الالهية والأسماء الحسنى والقرآن الكريم .

- تجسيد لهذه القيم **في الحياة الشخصية** ، أي في مكارم « الأخلاق » و « العلاقات » الانسانية الحسنة .

- **تجسيد لهذه القيم في عقيدة وشريعة ونظم ومؤسسات** إجتماعية ، إقتصادية ، تربوية ، سياسية ، تؤلف ما يمكن تسميته « بالمؤسسة » الاسلامية .

- **تجسيد** لهذه القيم في **ثقافة وحضارة** وتفاعل معهما ، ومن ثم مجموعة الكتابات فيهما ، من علم كلام ، وفقه ، وغير ذلك ، وما يشار إليه ويجسد « بالتراث » الاسلامي .

- « **جماعة** » **المؤمنين حقاً** بالاله الواحد ، وأسمائه الحسنى ، وقيمه ، المنتشرين في العالم بأسره .

- **مجموعة المنتمين إلى المؤسسة الاسلامية في مكان وزمان ما** وثقافة وحضارة ما ، دخل الايمان إلى قلوبهم أم لم يدخل ، فيقال : « الشعب » الاسلامي و « المجتمع » الاسلامي و « البلاد » الاسلامية الفلانية .

- **مجموعة المنتمين إلى المؤسسة الاسلامية في العالم كله** ، وما يمكن تسميته « بالأمة » الاسلامية ، أو « الجامعة » الاسلامية .

- **رابطة الدول المسلمة** كليا أو جزئياً ، التي تتمثل في « جامعة الدول » الاسلامية أو « القمة » الاسلامية .

لا شك أنه يمكن إعتبار هذه المفاهيم « عناصر » و « مقومات » تؤلف جميعها معا الاسلام . ولكن هذا الاعتبار نظري ، مثالي ، لا يعكس الواقع من جهة ، ولا يصور الممارسة الشفهية والكتابية للفظة « الاسلام » .

فالقرآن ذاته يشير إلى التمييز الضروري بين واقع الايمان الفعلي وواقع الانتماء المجتمعي في الآية المشهورة : **« قالت الاعراب آمنا . قل لم تؤمنوا بل قولوا أسلمنا ، ولما يدخل الايمان قلوبكم »** . فهناك إذاً المسلمون المؤمنون ، والمسلمون المنافقون لا بين العرب والاعراب بل في كل مكان وزمان .

والقرآن يميز أيضاً بين الاسلام كإيمان بالله وتسليم لله الواحد الأحد ، الذي كان عليه آدم وإبراهيم والنبيون ، والاسلام كشريعة جديدة جاءت من خلال رسالته إلى قومه العرب وإلى الناس أجمعين ، ومن ثم كمؤسسة تجسد هذه الشريعة .

وفي هذين المثلين تنبيه ضمني إلى خطرين بإستعمال لفظة الاسلام دون تحديد المفهوم المشار إليه : خطر النفاق في الاسلام دون الايمان ، وخطر الانغلاق والانعزال في الاسلام المؤسسي ، ما دام « الدين واحداً » ولا يفرق بين النبيين والكتب المصدقة بعضها بعضاً .

يزاد في أيامنا خطر الاستعمال الشعري للكلمة ، « والشعراء يتبعهم الغاوون » ، وخطر الديماغوجية ، وخطر الانتهازية الذي يستعمل الاسلام لأغراض شخصية فئوية ، والخطر السياسي الذي يقلص الاسلام ويحصره في عناصر جزئية ، (والذي كثيراً ما خيم على جو هذه الندوة) ، وخطر التبسيط الفكري والعلمي العقيم والمعقم للاسلام .

فمن جهة إختيار مفهوم واحد من المفاهيم المتنوعة التي ذكرتها دون غيره هو « تحجيم » للاسلام ، و « هرطقة » بالمعنى اليوناني للفظة ، أي إختيار بين عدة معان ، والمعنى اللاهوتي أي إنحراف عن العقيدة السليمة ، بدعة وفتنة .

ومن جهة أخرى إستعمال لفظة الاسلام بكل شمولها ، دون الاشارة إلى الجانب المعني في سياق الكلام ـ والبحث العلمي خاصة هو تضليل أو أقله ضلال .

التطور التاريخي للمفاهيم .

بالاضافة إلى هذا التنوع الذي يمكن تسميته « بنيويا » ، هناك تنوع « تاريخي » للفظة الاسلام ، بل للمفاهيم التي ذكرت . « فالعقيدة » الاسلامية تطورت ، في القرآن ذاته ، ما دام هناك سور وآيات مكية وأخرى مدنية ، وما دام القرآن ذاته يقول : « الآن اتممت لكم . . . و « الفقه » الاسلامي تطور ، بل تشعب ، ولا تزال حتى الآن فيه « مدارس » فقهية مختلفة . « والنظم والمؤسسات » الاسلامية تبدلت بحسب الزمان والمكان .

« والثقافة والحضارة » الاسلامية تطورت وتنوعت بحسب الشعوب والبلدان والأزمان ، ولا تزال . « والأمة » و « الجامعة » الاسلامية أخذت أشكالا مختلفة ، ولا تزال تنتظم وتتفاعل داخليا حتى أيامنا .

بل « الايمان » الاسلامي ذاته ، بالرغم من تلخيصه في العقائد الخمس والأركان الخمسة ، متنوع تنوع المسلمين المؤمنين جميعهم ، ما دام الايمان علاقة شخصية حميمة بين الانسان والله ، وما دام في الاسلام لا كهنوت ولا سلطة تعليمية عليا معصومة عن الغلط ، وما دام كل مؤمن يمكنه فهم القرآن والايمان من خلال آياته دون الرجوع إلى أحد .

لذلك ، علاوة على « التمييز البنيوي » الضروري عند التكلم عن « الاسلام » ، يجب « التمييز التاريخي » الذي يحدد مضمون الاسلام ككل ، أو أحد عناصره ، في زمان ومكان محدد .

من هنا يرجع المسلمون « المؤمنون » إلى « إسلام الرسول » ، و « إسلام الخلفاء الراشدين » ، كالنموذجين الينبوعين الصافيين ، وينتقدون « إسلام » هذه الحقبة أو تلك من تاريخ الأمة الاسلامية .

ومن هنا يرجع المسلمون « المجتمعيون » أو « السياسيون » إلى نموذج من الاسلام التاريخي يوافق مقولاتهم الاجتماعية والسياسية .

لذلك كله ، من الضروري في ندوة موضوعها المقارنة بين « القومية العربية والاسلام » ، والعلاقة بينهما ، أن يتم التمييز بين مفاهيم الاسلام المتنوعة بنيويا وتاريخيا ، قبل إجراء أي مقارنة .

ومن الضروري تحليل مفاهيم « القومية العربية » المختلفة بنيويا وتاريخيا .

عندئذ يمكن مقارنة المفاهيم المحددة (بمعنى التحديد ، والحدود الواضحة) والوصول إلى النتائج العلمية الموضوعية ، التي تخدم فعلاً الاسلام والقومية العربية ، وتجعلهما يتفاعلان ، دون الوقوع بأي من الأخطار الفكرية ، والايمانية ، والاجتماعية ، والسياسية .

كذلك من الضروري تحليل « المسيحية » و « العلمانية » وإظهار مفاهيمهما المختلفة قبل المقارنة معها ، واكتشاف الوصول إلى « كلمة سواء » ، أو إلى تمايز وتكامل ، أو إلى تجاوز أو جدلية دينامية .

القسم الثاني

النهوض القومي العربي الحديث وعلاقته بالإسلام

الفصل الخامس

التمايز والتكامل بين القومية العربية والإسلام

منح الصلح

أطلق انهيار الوحدة السورية المصرية عام ١٩٦١ ثم فشل محاولات الوحدة التي تلت ذلك ثم هزيمة حزيران ١٩٦٧ ثم النكسة السياسية التي حصلت بعد حرب أكتوبر موجة من التشكيك بفكرة القومية العربية لم تنهض بعد من تحتها. فنحن نعيش في فكرنا القومي حالة من التراجع تجسدت في العديد من المجالات أبرزها موقف الحيرة أمام الالتباس بين مفهومي العروبة والاسلام .

وهذه الحيرة هي ـ بالدرجة الأولى ـ من صنع جهات دولية وعربية ذات مصلحة بإضعاف العروبة ، والاسلام أيضاً ، وأنها بنت مناخ الهزائم ناسج الغشاوات على العيون . ولكن لا بد من القول أن العلاقة بين العروبة والاسلام تشبه بعض المعادن البلورية التي تتداخل فيها انعكاسات الأشياء والأحجام تداخلاً يصعب فيه حتى الاستحالة التقاط الحدود والتمايزات . فكأن الالتباس من طبيعة العلاقة .

وليس كل التباس سيئاً بالضرورة . فبعض المفكرين والشعراء وأهل السياسة حمدوا ما أسموه الالتباس الخلاق الذي يغني آفاق الرؤ ية وأشواق العقل والقلب . وهذا ما ينطبق في رأينا على العلاقة بين مفهومي العروبة والاسلام ، ولكن في حالة بالذات هي حالة المد الوطني . ففي حالة المد الوطني ، يكون هذا الالتباس خلاقاً بالفعل ، ويساهم مساهمة كبرى في تعبئة النفوس وإطلاق الطاقات المعنوية والعملية وخلق استعداد روحي هائل للبذل والعطاء . فلا خوف في ذلك المد الوطني من هذا الالتباس . بل البركة فيه كل البركة ومن أعطى وطنه طلباً لحرية وطنه كمن أعطى دمه طلباً للجنة . غير أن هذا الالتباس يشكل عبئاً على التقدم والتحرر والوحدة في مرحلة كالمرحلة الحالية من حياة أمتنا ، حيث تعاني الفكرة القومية العربية هجمة واضحة . فالقوى المساهمة في الأصل في صنعه والمتاجرة به ضد العروبة

والاسلام معاً تتخذه سبيلاً إلى إذكاء ما لا عد له ولا حصر من العصبيات العنصرية والدينية والمذهبية ، بل إلى زرع الانحرافات والعقد في كل مجالات الفكر والعمل والسلوك . وأول ما تهدف إليه هو خلق عقدة ذنب إسلامية داخل الفكر القومي العربي وعقدة ذنب عربية داخل الفكر الاسلامي الديني . فكل منهما متهم حتى يثبت العكس ، والعكس هو إعلان العداء على الآخر . وهكذا يصبح العربي الأنقى هو الأبعد عن الاسلام ، والاسلامي الأطهر هو الأكثر رفضاً للعروبة .

من هنا وجب الحذر من الوقوع تحت وطأة قيم الخصم عن طريق السعي لتفكيك حقائق الواقع العربي ، دفعاً للاتهام ، وطلباً لإرضاء القوى المعادية ، فلا بد من احترام التلازم الفعلي القائم بين العروبة والاسلام .

فحضور الواحد هو في معظم الحالات حضور للثاني . وحيثما تكون العروبة الصادقة يكون التعلق بالاسلام ، وحيث يكون الاسلام يكون الحرص على العروبة . لا بل إن المراجعة التاريخية للواقع العربي تدلنا على أن العرب كانوا يجيبون على تحدي البقاء والتقدم بالعروبة حيناً وبالاسلام حيناً ، وكأن ديناميتهم الوجودية كانت تتمثل بأحدهما في كل مرحلة مع كون الآخر متضمناً في هذا الواحد .

عام ١٩١٣ انعقد المؤتمر العربي الأول في باريس لمقاومة ما أسمي « خطر الاحتلال أو الاضمحلال » . وكان بين الحضور عرب مصريون لا مشارقة فقط ، شاركوا في الأبحاث وإن لم يشاركوا في المقررات . والعنوان الذي اجتمع حوله المؤتمرون لخص في زمانه شعور العرب إزاء الاحتلال الغربي الزاحف لابتلاع السلطنة العثمانية ، وإزاء الاضمحلال المنطوي عليه استمرار التخلف الشرقي على النحو المتجسد في هذه السلطنة . فالمسألة هي كيف يصد العرب الاحتلال الآتي من الخارج بشتى صوره العسكرية والسياسية والاقتصادية والثقافية . وكيف يثورون على الاضمحلال الآتي من الداخل في أشكال مختلفة . والوعي بهذه المسألة لم يبدأ بالطبع في سنة بالذات أو في مؤتمر بعينه فهو يعود إلى أول مواجهة بين الغرب الحديث والشرق الاسلامي ، ويعود بصورة خاصة إلى بداية الكلام . الأوروبي عن الدولة العثمانية كرجل أوروبا المريض .

ومنذ ذلك الحين والمنطقة العربية تجيب على التحدي بالاسلام تارة وبالعروبة تارة أخرى . ففي كل فترة نجد واحداً من هذين يقفز إلى واجهة التطورات ، ليتقدم ، ولو ظاهرياً على الآخر في التعبير عن حاجة المرحلة .

متى كانت العروبة هي التي تبرز ومتى كان الاسلام هو الذي يبرز كمجسد لأصالة هذه الأمة .

قبل محاولة الجواب عن ذلك ، لا بد من تسجيل خصوصية لبلدان الهلال الخصيب ، وهي أنها الوحيدة تقريباً التي اتجهت إلى مفهوم للقومية العربية يميز ، بشكل شبه حاسم أحياناً ، بين العروبة والاسلام .

ولذلك سببان : السبب الأول هو تعدد الأديان والمذاهب في دول الهلال الخصيب ، بما دفع أبناءها إلى البحث عن موحد غير الاسلام وأغراها بالعلمانية .

والسبب الثاني هو أن نهضة الهلال الخصيب انطلقت في العصر الحديث من نزاع مع استمبول عاصمة السلطنة العثمانية ، ومن صراع مع عصبية إسلامية أخرى هي العصبية التركية .

أما مصر فإن نزعتها القومية كانت ترى في الجامعة الاسلامية سنداً لها في مقاومة النفوذ والاحتلال الأجنبي ، وليس في مصر طوائف غير مسلمة إلا الأقباط ، وهي كنيسة مشرقية راسخة ، كما أنه ليس في مصر مذاهب . لذلك لم تكن مصر مدفوعة بتركيبتها الاجتماعية وتاريخها إلى التأكيد على التمايز بين المفهومين . وهذا واضح في كتاب أول أمين عام للجامعة العربية عبد الرحمن عزام حول الرسالة الخالدة . . . كما هو واضح في كلام عبد الناصر عن الدائرة العربية ثم الدائرة الاسلامية لمصر .

وفي المغرب ، لا يرد إطلاقاً وجود العربي غير المسلم ، ولا يرد كذلك إعتبار المسلم خارج خانة الأخوة والتضامن المصيري .

وفي الخليج لا يوجد إلتباس بين مفهومي العروبة والاسلام ، ولو أن الثقافة الاسلامية الواحدة والشاملة تلعب دور الحاضن والمصلح والمعدل لشتى وجهات النظر والمواقف .

لذلك كله ، من الصعب ، بل من الخطأ ، القول أن شعوب المنطقة العربية من المحيط إلى الخليج كانت ترفع راية العروبة والاسلام في الفترات الزمنية ذاتها ، وأنها كانت تجمع على رد واحد على التحديات التي تتعرض لها ، خصوصاً وأن العرب لم يعرفوا في عصرهم الحديث التاريخ الواحد إلا في الخمسينات ، حين أصبح كل حدث يحصل في أي بلد عربي عاملاً مؤثراً في كل بلد عربي آخر ، بحيث حل التاريخ العربي العام إلى جانب التواريخ الاقليمية الخاصة . فلم يعد جائزاً الكلام عن تاريخ عراقي وآخر سوري وآخر لبناني وآخر ليبي أو مصري ، إلا إذا رافق ذلك ربط بالتاريخ العربي العام .

ولكن على الرغم من الولادة المتأخرة لوحدة التاريخ العربي بالمعنى الذي عرفناه ، فإنه بالامكان ملاحظة ظهور العروبة أو الاسلام كعنوان سائد لتطورات المنطقة في مرحلة زمنية معينة .

لقد رأى البعض في الوهابية والسنوسية والمهدية مظاهر للرد الاسلامي العربي على الانحلال العثماني. ويقول الدكتور محمد عمارة (*):

« فالوهابية : التي قادها مؤسسها محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ - ١٢٠٦ هـ ١٧٠٠ - ١٧٩٢ م) . . والتي شهد الواقع العربي الاسلامي حركتها حول منتصف القرن الثامن عشر ، قد مثلت ، على جبهة العروبة ، واحدة من براكير حركات اليقظة العربية والتصدي للعثمانيين . فهي لم تقف عند التجديد السلفي لعقائد الاسلام - وهو موقف معاد لنمط الفكر العثماني المثقل بالشعوذة والخرافات - وإنما تقدمت فأقامت دولة عربية . وحاربت في سبيلها آل عثمان . وعلى جبهة الفكر السياسي والقومي كـان تبني الوهابية لشرط « قرشية » الخليفة ، يعني تبنيها لضرورة عروبة الدولة ، أي الدعوة لإسقاط سلطنة العثمانيين .

والسنوسية : التي أسسها محمد بن علي السنوسي (١٢٠٢ - ١٢٧٦ هـ ١٧٨٧ - ١٨٥٩م) ، في ليبيا والجزائر ومصر ، والتي خاضت الحروب الطويلة والمريرة ضد الزحف الاستعماري على أفريقيا ، شمال الصحراء وجنوبها ، قد تعدت هي الأخرى نطاق التجديد الديني ، الذي امتزجت فيه السلفية بالصوفية ، إلى حيث كانت موقفاً من مواقف اليقظة العربية ، بما مثلته من موقف غير ودي تجاه الضعف العثماني أمام الغرب الاستعماري ، وتجاه سيطرة العثمانيين .

والمهدية : التي أسسها بالسودان محمد أحمد « المهدي » (١٢٦٠ - ١٣٠٢ هـ ١٨٤٤ - ١٨٨٥ م) قد مثلت - ضمن ما مثلت - هي الأخرى ثورة ضد الأتراك العثمانيين . ومن ثم رافداً من روافد حركة اليقظة العربية الاسلامية الحديثة ، حتى لقد كان المهدي يقول لأنصاره : إن النبي ، ﷺ ، قد « حرضني على قتال الترك وجهادهم . فالترك لا تطهرهم المواعظ ، بل لا يطهرهم إلا السيف » ويدعوهم إلى مخالفة الأتراك حتى في العادات والتقاليد والسلوك والأزياء » .

إلا أنه حتى صاحب هذا الرأي يرى أن النطاق المحلي قد حدّ من فعاليات حركات اليقظة هذه، تأثيرها عن أن يعمّ فيتحول إلى تيار عربي إسلامي عام .

فالمرحلة الأولى للخروج من مأزق الاحتلال الغربي أو الانحلال العثماني كانت مرحلة إسلامية تجسدت في المصلحين الاسلاميين الثلاثة : جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا . لقد أنفقوا أعمارهم ، ومعهم شكيب أرسلان ، في البحث عن جواب لسؤال طرحوه على أنفسهم ، وهو لماذا تأخر المسلمون وتقدم سواهم ؟ ولا شك أن الاثنين الأولين كانا

(*) أنظر بحث د. عمارة في هذا الكتاب .

الأبرز . ولكن الشيخ رَشيد رضا قد يكون الآن الأحق بالدراسة لأنه الوحيد بينهم الذي ترك أثراً مباشراً في الحركة السياسية الاسلامية المنظمة ، التي هي حركة الأخوان المسلمين .

في رأي السيد أن الحكام الفاسدين حملوا المسلمين تناسي الشورى بتشجيعهم على التخلي عن التوحيد ، والاسلام الحقيقي يقوم على القول بالتوحيد وعلى الشورى . ويدعو السيد إلى بعث المدنية الاسلامية بالعودة إلى القرآن ، وتجنب الوهم بأن مجرد الأخذ بالتقدم التقني كاف . ويعتبر أن ميزة الاسلام الأولى هي السعي . والجهد الايجابي هو جوهر الاسلام ، وهذا هو معنى كلمة الجهاد في مفهومها الأعم . وميزة الاسلام الثانية هي أنه أنشأ مع التاريخ جماعة واحدة تجمعها وحدة الدين والشريعة والمساواة وتبادل الحقوق الواجبات ، كما تجمعها أيضاً روابط طبيعية ، وبالأخص رابطة اللغة ، واللغة هي العربية . والاسلام الحق ، كما يعتقد ، هو إسلام الجيل الأول الذي عرف النبي . وكان الشيخ يؤمن بأن الوحدة بين السنة والشيعة ضرورة ماسة . ويميز بين أفعال العبادة والأفعال الخلقية . ويعطي الأمة الاسلامية في الثانية ، أي في مجموع العلاقات البشرية ، صلاحية التشريع انطلاقاً من مبدأ المصلحة .

ولم ينطلق رشيد رضا في نظرته إلى الغرب من الاعجاب ، كما نرى عند بطرس البستاني مثلاً ، بل من الضرورة ، فمن الضروري أن يتحدى الاسلام العالم الجديد وأن يقبل بالمدنية الجديدة بالمقدار الكافي لاستعادة قوته . ولا بد للشرائع في رأيه من أن تتغير تغيراً كبيراً لم يسبق له مثيل . وهذا التغير المقصود يجب أن لا يقتصر على تعديل المذاهب الأربعة . ويرسم رشيد رضا في كتاباته خطوط النظام الشرعي الجديد ، ويفارق في بعض فتاويه الموقف التقليدي . في ما يخص الجهاد ، يفرق بين الحرب التي تستهدف نشر الاسلام ، وتلك التي تستهدف الدفاع عنه . فالثانية مشروعة والأولى غير مشروعة ، إلّا في حالة تعذر نشر الاسلام سلماً . أما في الاقتصاد ، فالشريعة الاسلامية في نظره تحرم الربا . وهو يسأل هل يمكن أن يقال أن مقتضى شرع هذا الدين أن يكون أهله فقراء وأن يكون مأبه قيام معاشهم وعزة أمنهم ودولتهم في أيدي الطامعين فيهم من الأمم الأخرى .

ويمكن القول أن حركة الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا الاسلامية ، إذا لم تستطع أن توقف تدهور الدولة العثمانية ولم تستطع أن تجمع المسلمين حول دعامة الجامعة الاسلامية ، فقد لعبت الدور الأولي في إعطاء التوجه الفكري لانتفاضتين : الثورة ضد فرنسا في الجزائر خاصة والمغرب بشكل عام ، والثورة ضد الصهيونية .

لقد كان عبد الحميد بن باديس الأب الروحي للثورة الجزائرية واحداً من تلامذة هذه الحركة ، وكان يرى في الاسلام درع الجزائر وحافظ شخصيتها ، وكان داعية إلى التعريب ، وهو القائل : إن المرأة الجاهلة ، كأمهاتنا عليهن الرحمة ، التي تلد للجزائر أبناء يعرفونها خير من المرأة العالمة التي تلد للجزائر أبناء لا يعرفونها .

أما الثورة الفلسطينية ضد الانتداب الانكليزي والصهيونية فقد انطلقت من المؤتمر الاسلامي الذي ضم أقطاب الحركة الاسلامية في العالم كله . وعادت الثورة الفلسطينية تنطلق من جديد عام ١٩٦٥ على يد منظمة فتح ذات الجذور الاسلامية .

تلك هي مرحلة الرد الاسلامي ، بدأت مع الأفغاني واستمرت حتى اليوم مجسدة في فلسطين بنوع خاص .

أما مرحلة الرد العربي ، فقد جاءت تاريخياً بعد مرحلة الرد الاسلامي ، وكان الحافز فيها هي الأخرى تدارك نتائج انهيار الدولة العثمانية الذي بدأ يظهر كشبه محتوم منذ القرن التاسع عشر ، وخصوصاً منذ مطلع القرن العشرين .

فقد تولدت قناعة عند عدد كبير من المسلمين والمسيحيين العرب بأن « الأممية الاسلامية » المجسدة في الدولة العثمانية باتت غير قادرة على العمل بفعالية ، وراجت بالتالي الدعوة القومية العربية ، من منطلق أن كل دولة عصرية يجب أن تكون مبنية على قاعدة القومية ، لا سواها . ولعب المفكرون المسيحيون دوراً خاصاً في إطلاق هذه الدعوة لشعورهم الحاد بالحاجة إلى معيار يؤمن لهم المساواة التامة في المواطنية مع سواهم من المواطنين المسلمين ، وربما أيضاً لصلتهم المبكرة بالثقافة السائدة في أوروبا والولايات المتحدة .

أما العرب المسلمون فلم يتقبلوا في البدء فكرة القومية العربية إلّا كرد على الغطرسة التركية داخل الدولة العثمانية ، ثم تحمسوا لها أكثر فأكثر بعد الاحتلال الغربي وقيام الانتدابات الأجنبية والاستقلالات المنقوصة في مقام الدولة العثمانية . إذ لمسوا أن الغرب ، بعد أن هدم الرابطة الاسلامية بين الشعوب المسلمة بالقضاء على السلطنة ، يريد أن يهدم الرابطة العربية المشتركة بين العرب تعزيزاً للانفصال والاقليمية وإضعافاً لهم عن القدرة على التحرر منه .

وهكذا اتّحد طلب الاستقلال الوطني في البلدان العربية ولاسيما في المشرق ، بطلب الوحدة العربية بالمفهوم شبه العلماني ، الذي تحمّست له النخب السياسية في المشرق العربي .

إلا أن هذا المفهوم شبه العلماني الذي يفصل بين العروبة والاسلام لم تدم مرحلته إلا مدة وجيزة من الزمن ، وفي بعض الأقطار العربية فقط . وانتهت هذه المرحلة بظهور العروبة الحديثة (وهي نوع من انفتاح العروبة على الاسلام) تحت التأثير القوي لعوامل ثلاثة :

أولا : تصاعد الحرب ضد الصهيونية ، وقيام إسرائيل ، مما لفت الأمة العربية إلى أنها أمام خطر حضاري وسياسي يهددها في كل قيمها ، ولا تستطيع مقاومته إلا بقوة العروبة والاسلام معاً .

ثانيا : خروج مصر إلى قيادة العرب تحت زعامة عبد الناصر . ومصر بطبيعة تركيبها الاجتماعي ومركزها وتجربتها السياسية لا يمكن أن تفهم العروبة إلا مرتبطة بالاسلام .

ثالثا : تحرر الشمال الأفريقي ودخوله ساحة العمل العربي . والشمال الأفريقي مشدود إلى المرادفة بين العروبة والاسلام بحكم عدم وجود مسيحيين فيه ، وخصوصاً بحكم تعرضه لمشاريع الفرنسة والطلينة التي لم تهدده كوجود سياسي فقط ، بل أرادت إزالة هويته الحضارية كلياً .

لذلك كانت مرحلة « العروبة الحديثة » التي ظهرت كقوة كبرى منذ أواسط الخمسينات مرحلة نضال بقوة العروبة والاسلام معاً . فالنظرة إلى الاسلام أكثر إيجابية في الحركات العربية الحديثة مما كانت في الحركة العربية المناقضة للدولة العثمانية ، وأثناء الانتدابات الفرنسية والانكليزية . ولكن مع ذلك استمر وجود تيار اسلامي سياسي يواجه هذا التيار العروبي الحديث . فبينما كانت القوى الجديدة تعمل تحت راية القومية العربية ، كانت القوى الأخرى تعمل في الستينات في إطار سياسة الأحلاف الاسلامية . ومنذ أواسط الستينات ، ونتيجة لمركزية القضية الفلسطينية داخل القضية العربية كما أكّدها ظهور العمل الفدائي ، تحول الاسلام السياسي من حركة مواجهة للعروبة الحديثة إلى حركة مواجهة لإسرائيل . ويبدو مستحيلاً في الوقت الحاضر نجاح حركة إسلامية داخل الوطن العربي ، أو حتى داخل العالم الاسلامي ، إذا كانت هذه الحركة لا تؤكد على هدف تحرير فلسطين وتصدق في ذلك .

ففي إيران أسقطت المعارضة الاسلامية الشاه بسبب سياسته الفلسطينية .

وقبل ذلك انهارت وحدة باكستان لأن الدولة الباكستانية لم تلعب دوراً في قضية فلسطين ، ولو فعلت لما قامت في أغلب الظن دولة بنغلاديش .

ثمة بلا شك ظاهرة جديدة هي ظاهرة ارتباط الاسلام السياسي المتنامي بحركة

التحرر . والاقرار بهذه الظاهرة واجب علمي وثوري معاً . ولكن كيف يجب أن نتعامل مع هذه الظاهرة ؟ هل نتراجع عن الفكر القومي ونسلّم للاسلام السياسي بأنه هو دون غيره الطريق ؟ أم هل نبقى بالعكس في مواقفنا كقوميين عرب ونأخذ من الظاهرة حجة على صحة مسار الفكر القومي العربي حين انتهى في مرحلته الحديثة (مع عبد الناصر والبعث) إلى الربط بين العروبة والاسلام ؟

ولا بد من أن نسجل أولاً أنه ليس في السلطة في أي قطر عربي طبقة حاكمة أو مدرسة فكرية لا تقيم وزناً كبيراً للاسلام كدين وحضارة ولا تؤكد على العلاقة الخاصة بين الاسلام والقومية العربية . فإذا كانت في بعض البلدان الاسلامية غير العربية طبقات أو مدارس فكرية وصل بعضها إلى الحكم تعتبر أن الاسلام كان خطوة إلى وراء ، كما هي حال بعض الغلاة في إيران وتركيا ، فإن ذلك غير وارد بالنسبة إلى أي حاكم في البلاد العربية ، سواء أكان هذا الحاكم محافظاً أو غير محافظ . وربما كان من المفيد القول أن في طليعة الأسباب التي عززت النظرة الايجابية إلى الاسلام داخل الحركات التقدمية العربية دراسة أصحابها للتجارب القومية العنصرية في تركيا وإيران التي خلقت غربة بين هذه التجارب والجماهير . فكل العرب إيجابيون من العلاقات الخاصة بالشعوب الاسلامية . وما كان الحماس العربي الشعبي للعلاقات مع الدول الاسلامية يخفّ إلاّ عندما كانت تقف مواقف معادية من القضايا العربية ، كما في مواقف تركيا وايران من مسائل الحدود القومية ، أو من مسألة الأحلاف في حينها .

ولدت حركة القومية العربية في ظل ضرورة تاريخية حيوية بتمييز الرابطة القومية العربية عن الرابطة الدينية العثمانية . فقد مارست العصبية القومية التركية التسلّط على العصبية القومية العربية بحجة الاسلام والحرص على دولة الخلافة . لذلك كان على حركة القومية العربية أن تكون ، منذ البدء ، دقيقه في تفهم الخصائص المميزة للرابطة القومية والرابطة الدينية معاً . وبالفعل ، كانت كذلك . ولعل هذه الضرورة التاريخية منحتها ولادة سليمة لم تتهيأ لبعض القوميات الأخرى ، إذ هي أخرجتها في وقت مبكر من ميوعة الرابطة الدينية اللاقومية ، ووضعتها على درب تحررها القومي تقاتل بالسلاح دولة إسلامية أخرى .

كانت قضية العلاقة بين الدين والقومية محسومة إلى حد بعيد منذ الأيام الأولى لحركة القومية العربية . لكن بيئات فكرية وسياسية استمرت ترفض الإقرار بأن هذا التمايز قد تم لا انطلاقاً من الرغبة في حماية الفكرة القومية من تسلط الرجعية الدينية ، بل رغبة في وضع الاسلام خارج الثورة . فهي تقول أن التمايز بين العروبة والاسلام لم يحصل من أجل أن

تقول : إن هناك تناقضاً بينهما . وهي بيئات تصر على وجود مشكلة تحقيق تمايز بين العروبة والاسلام ، لأنها تخشى بوعي أو غير وعي دعوة التفاعل بين هاتين الحقيقتين المتمايزتين ، وتخاف نتائج القفزة الثورية في العروبة والاسلام ، وفي حركة التحرر العربي ، من قيام هذا التفاعل . وتريد أن تزرع سوء تفاهم بين الطلائع والجماهير حيث لا مبرر لذلك .

فعندما تتحدث الجماهير العربية عن إسلامها ، في معرض الكلام عن موقف سياسي أو حضاري ، فإنها غالباً ما تقصد التأكيد على أنها ترفض التبعية للغرب ، التأكيد على أنها جزء من كل ، تاريخي وجغرافي ، التأكيد على أنها ذات تراث وقيم وجذور . وباختصار تقصد نفس المجموعة من المبادىء التي يسميها الطليعيون العروبة وحركة التحرر العربي . الفارق هو في مدى الوضوح في رؤ ية الواقع والقدرة على التعبير عنه ، وليس على الاطلاق في عمق التعلق بالحقيقة القومية والانسانية . بل أحياناً يكون في إعلان الجماهير إسلاميتها شيء من التشبث الايجابي من قبلها بأن تقول للمثقفين والمتفرنجين والطلائع الكاذبة : أنا من عالم وأنتم من عالم ، أنا مختلفة عنكم . . . وهي تعني بهذا التشبث تجاوز هذه الفئات في الانسجام مع الذات القومية لا التخلف عنها .

ولعل الجماهير ، في إسلاميتها ، تعيش درجة من الصدق مع الأهداف العربية ودرجة من الاستعداد للعطاء لهذه الأهداف أعلى من درجة الاخلاص التي يعيشها بعض أصحاب المبادىء القومية من المثقفين مع الأهداف نفسها . فليس مضمون الاسلامية الجماهيرية من حيث الجوهر إلا نفس مضمون حركة التحرر العربي . وهناك عملية عدم نزاهة فكرية يمارسها الكثيرون من مثقفي الحركة الوطنية عندما يتكلمون عن الفارق بين هذين المضمونين .

فإذا كانت الجماهير تؤخذ في حالات استثنائية بمحاولة الضرب على وتر الرابطة الدينية ووضعها محل الرابطة القومية ، فإن موقف المثقف العربي التقدمي هو دائماً موقف تهيب من الاعتراف بالوحدة العميقة التي تجمع بين المضمونين . . . هو لا يريد هذا الاعتراف ، في الظاهر لأنه حريص على النقاء الثوري والسلامة الفكرية الكاملة ، أما في الحقيقة فإنه باعترافه هذا يعطي حركة التحرر العربي من الزخم والفعالية فوق ما يستطيع أن يتحمل من الالتزام والتضحية والروح النضالية .

يقول : إن الجماهير لم تصبح عربية بعد ، ولا تزال مسلمة ، لأنه هو بالذات لم يصبح عربياً إلى الدرجة من العروبة التي تعيشها الجماهير . . . لم ترفع عروبته إلى مستوى إسلامية الجماهير . يقول : إنه يتطلب الأكثر في الجماهير ومنها ، والحقيقة أن واقع الجماهير هو واقع أكثر مما يستطيع التعامل معه .

وليست مهمة تعريب الجماهير ، بمعنى السعي الجاد لاخراجها من إسلاميتها ، قبل دفعها في طريق الثورة ، إلا مهمة مصطنعة يتوهمها المثقفون المترددون على طريق الثورة ؛ إمّا لكره دفين في نفوسهم للثورة نفسها ، وإما لتأثرهم بثقافة الاستعمار .

وحتى في بعض الحالات الخاصة ، التي تذهب فيها بعض القطاعات الجماهيرية المسلمة إلى حد إنكار الهوية العربية ، كما هو الحال بالنسبة لقسم من البربر في شمالي افريقيا مثلاً ، يبقى التعريب بالمعنى الذي ذكرنا مهمة مصطنعة .

فالمواطن في المغرب وهو يقول : أنا لست عربياً ولكنني بربري لا يقصد التنصل ، من أي التزام من الالتزامات المرتبطة في ذهننا نحن المشارقة بلفظة عروبة ، كالاعتزاز بالتراث العربي ، والتضامن مع الأقطار العربية ، والتطلع إلى الوحدة ، والثقة بالامكانات والمصير والدور القومي ، فهذه الالتزامات كلها يعتبر المغربي نفسه آخذاً بها بمجرد كونه مسلماً ، والاسلام عنده هو ما هي العروبة عندنا ـ مضافاً إليها الجانب الديني البحت . أما كلمة « عربي » التي ينفيها فلا تزيد عن أن تكون بالنسبة إليه عصبية عشائرية أو إقليمية لا ينتمي إليها .

إن مجموعة القيم والروابط التي تحركنا في المشرق على أنها العروبة ، هي نفسها تحرك المغاربة عرباً وبربراً على أنها الاسلام . ولا يصح أن نقع في لعبة الاستعمار فنتصور أن التنكر للفظة عربي في بعض البيئات المغربية هو تنكر لمضمون لفظة عروبة ، أو رفض للأخوّة والحقيقة القوميتين . ومن الخطأ أن نقارن بين دور الاسلام في التقريب بين القوميتين العربية والكردية في العراق مثلاً وبين الدور الذي يلعبه في المغرب . فالاسلام في الشمال الأفريقي ليس عامل تقريب بين قوميتين ، إنه اسم آخر للقومية العربية ليس إلا ، أو على الأصح هو الاسم المتداول في المغرب لما نعنيه بالرباط القومي . وإعلان الانتماء إليه من قبل البربري هناك أو العربي هو تعبير عن الايمان بالقومية المشتركة الجامعة بينهما من جهة وبينهما وبين كل عربي آخر من جهة ثانية .

بالطبع ، حالة المغرب ، من هذه الناحية ، حالة متطرفة : الاسلام هناك يعني العروبة ، وليس الأمر كذلك تماماً في مناطق أخرى من البلاد العربية . ولكن يبقى التشابه وارداً . فالجماهير في كل مكان تعني بالحديث عن إسلامها الولاء للجوانب الأساسية من القضية القومية . والمؤامرة الاستعمارية تتركز في ما يلي : إيهام الطلائع بأن إسلامية الجماهير هي نوعياً غير عروبة الطلائع ، وإيهام الجماهير بأن عروبة الطلائع هي نوعياً غير إسلامية الجماهير .

وهكذا يصبح من السهل على الاستعمار أن يتعامل سلباً وإيجاباً مع ذلك النوع من عروبة المثقفين البعيد عن التراث والجماهير ، ومع ذلك النوع من الاسلامية البعيد عن محور

الدعوة القومية . فكلاهما يتلاءم ومصلحة الكوزموبوليتية التي تشكل فلسفة الغزوة الثقافية الاستعمارية في هذه المنطقة .

الدعوة القومية البحتة التي تعيش في بيئات المثقفين ، الدعوة إلى بناء مجتمع عصري ، على غرار المجتمعات الغربية ، ومن منطلق تمديد الحياة الغربية إلى الشرق ، وإن يكن الاستعمار قد قاومها ، إلا أنه لم ير فيها عدواً خطيراً . . . وكثيراً ما كانت جامعاته في بلادنا مهداً لها .

وكذلك الاسلامية التي لا تتصل مباشرة بالقضية القومية ، وإن كان لم يرفع عنها في يوم من الأيام عين الحذر والشك إلا أنه لم يعادها بقوة . . . وكثيراً ما شجع بعض أعلامها . فقد كان يطمئنه في الأولى سهولة إغرائها بطريق التقدم الزائف . وكان يطمئنه في الثانية سهولة إقناعها بالرضى والتخلف . وكانت غاية المنى بالنسبة إليه على مر الأيام تلك الدعوات المشبوهة التي تتشدد باسم الدين ضد كل حركة تغيير ، وتتساهل بسبب النقص في العصبية القومية مع المستعمر .

إن جزءاً كبيراً من جهد الاستعمار ينصب على تكوين نظرة معينة عند المواطن العربي والعالم أجمع نحو الاسلام . فالاستعمار ينطلق من اعتبار الاسلام قوة أساسية ووجوداً فاعلاً في الحياة العربية ، وينطلق كذلك من معرفته بأن دخوله إلى الحياة العربية يرتبط إلى حد بعيد بنوع النظرة التي ينظرها العرب ، من مسلمين وغير مسلمين ، إلى الاسلام . إن قصده لا يقتصر على صنع نظرة المسلم العربي إلى الاسلام ، وإنما يمتد إلى نظرة كل عربي إلى الاسلام . إنه يدرك تمام الادراك أن العلاقة بين الاسلام والقومية العربية ليست كالعلاقة بين الكاثوليكية والقومية الفرنسية مثلاً ، أو بين البروتستانتية والولايات المتحدة الأميركية أو الأرثوذكسية واليونان . وهو يدرك أيضاً أن العلاقة بين الاسلام والقومية العربية ليست كالعلاقة بين الاسلام والقومية الايرانية مثلاً أو حتى التركية . ذلك أن الأمة العربية تكونت ودخلت التاريخ وهي تصنع الاسلام ، كما أن الاسلام ولد وبلغ شأوه وهو يصنع الأمة العربية ، ولا إمكانية للفصل المفتعل والمتعسف والكاذب بين حياة الاسلام وحياة الأمة العربية ، لا ماضياً ولا حاضراً ولا مستقبلاً . إن الاسلام بتراثه وقيمه ومفاهيمه يشكل الجزء الأكبر من الثقافة القومية لأي عربي ، مسلماً كان أم غير مسلم . من هنا فالاستعمار الثقافي في تعامله مع الذات العربية ومحاولته التأثير عليها إنما هو يتعامل بالضرورة مع نظرة العربي إلى الاسلام .

كيف يريدنا الاستعمار الثقافي أن ننظر إلى الاسلام ؟

يريد لنا في هذا الموضوع إحدى نظرتين متباعدتين ومتناقضتين في الظاهر ولكنهما في النهاية تخدمان غرضاً واحداً .

النظرة الأولى ، هي تلك النظرة التي تتراوح بين اعتبار الاسلام علة التخلف في حياة العرب ، وأحياناً في حياة العالم ، واعتبار الاسلام ديناً كبقية الأديان مثله في حياة العرب مثل غيره من الديانات في حياة بقية الأمم . . .

وهذه النظرة الخاطئة نحو الاسلام على مختلف أشكالها وصورها تلقى التشجيع الشديد من الاستعمار الذي يعرف جيداً أن التغيير لا يكون جذرياً في الحياة العربية إذا كان منقطع الجذور عن التراث الوطني والقومي والروحي الخاص . فهو يعرف أن التغرب شيء والثورة شيء آخر . لذلك نراه إيجابياً ، بل أكثر من إيجابي ، نحو حركات نهضت في الشرق وفي البلاد العربية وأخذت إلى حد ما هذه النظرة السلبية إلى الاسلام . أكبر مثلين على ذلك هما ، الكمالية في تركيا والبورقيبية في تونس . فقد لقيت هاتان الحركتان من تفهم الغرب وإعجابه ومساندته ما فاق كل حد . والسبب هو أن هاتين الحركتين تنطويان على الخجل من التراث الاسلامي والرابطة مع الشرق . وهما تتطلعان إلى اعتماد الحياة الأوروبية بكل ما فيها ، وتحلمان بإمكانية نقل هذه الحضارة وزرعها في الشرق . وذلك يريح المستعمر الغربي لأنه يجعل العلاقة بينه وبين الدولة النامية علاقة اقتباس واقتداء لا علاقة تفاعل من خلال عمليتي الأخذ والصمود .

وقد نجح الاستعمار في إقناع بعض « المثقفين الثوريين » بأن الثورة في الحياة العربية إنما تبدأ بأن تكون ثورة على شعائر الاسلام وطقوسه ، فالثورة تدخل إلى الحياة العربية كما كان السيد المسيح يقول عن دخول الغني إلى الجنة اي من ثقب الابرة . فعلى الثوري في منطق هؤلاء أن يبدأ عمله بإعلانه إلحاده ، أو لا إسلامه على الأقل ، ثم يواجه سائر مهامه الثورية ، وعليه أن يأخذ من المواطن صك إلحاده أو عدم إيمانه بالاسلام حتى ينظمه في صفوف الثورة . ومثل هذه الفكرة المنتشرة عند المثقفين ، عن براءة في كثير من الحالات ، هي أكبر مؤامرة على قضية الثورة لأنه ما من شيء أفضل للرجعية من المعادلة الآتية : الثورة إلحاد والرجعية دين . أليس الالحاد من الوجهة العلمية على أقل تقدير أضعف ما في الثورة ، والدين أقوى ما في الرجعية؟ إن الثورة الناضجة ، الثورة المنتصرة ، المرتكزة إلى إنجازات اقتصادية واجتماعية ، المستبدلة بعلاقات الاستغلال علاقات انسانية عادلة ، هذه الثورة هي وحدها التي تستطيع ، بعد بلوغها درجة عالية من الاستقرار ، أن تطرح قضية الدين وتسمح بالمواقف الفردية أياً كانت هذه المواقف . أما أن يقال لثورة طفلة لا تزال في أوائل عهدها أو لا تكاد تكون موجودة كما هي الحال في معظم أقطارنا العربية : من واجبك أن تجعلي الموقف من الدين المقياس الأساسي للثورية ، فهذا يعني مطالبة هذه الثورة بوأد الذات في أول الطريق .

إن هذا لا يعني بأي حال أن لا يكون عند الثوري وضوح تام في موضوع منع

استخدام الدين للأغراض الرجعية والاستعمارية . وهذا لا يعني أيضاً أن لا يكون عند الثوري فكرة واضحة عما هو الدين الحقيقي ، الدين المعتقد ، الدين المنبع الروحي ، ولا يعني أن لا يكون عند الثوري احترام عميق وكلي لحرية كل شخص في الايمان وعدم الايمان ، بل بالعكس تماماً ، لا يكون الثوري ثورياً إلا إذا كانت عنده كل هذه المتطلبات .

النظرة الثانية الخطرة والتي يحاول الاستعمار زرعها عن طريق مدارس الاستشراق ، أو بعضها ، هي تقديس مؤسسات الماضي وإحاطتها بهالة الكمال وتصويرها إنها ، ولاسيما في أشكالها المتحجرة في عهود الانحطاط ، أسلوب الحياة النهائي والوحيد المناسب للعقل العربي والكفاءة العربية والظروف العربية وأنه ما على العرب إلا أن يعودوا إليها إذا أرادوا النجاح ، أن يعودوا إليها كما هي بحرفيتها وأشكالها وكل ما هو متجمد فيها ، لا بروحها وفكرتها وأصل نشوئها . ولم يبق نموذجاً نادراً ذلك الشخص العربي المثقف في جامعات أوروبا وأميركا الكبرى الذي يعود إلى بلده حاملاً أعلى الشهادات ليعطي أبناء أمته بكمال كل ما هو ماض وكل ما هو مندحر أمام الزمن ، طارحاً آراءه هذه في وجه المناهج السياسية العلمية الحديثة وفي وجه القوى الجديدة ، بل وفي وجه نزعة التطور البسيطة والعارية من كل تعقيد الموجودة عند كل مواطن .

نجاحان حققهما الاستعمار الثقافي : المثقف الذي يؤمن أن لا سبيل إلى التقدم إلا على أنقاض الاسلام ، والمثقف الذي يؤمن بأن لا سبيل إلى التقدم إلا بالعودة إلى مؤسسات الماضي تحت زعم أن هذه هي الاسلام ولا إسلام إلا هي .

النموذج الأول يكثر بين المفكرين و « الثوريين » والأحزاب الاصلاحية ، والنموذج الثاني يكثر بين الأكاديميين وأساتذة الجامعات وأبناء الأسر الغنية ممن يعيشون أقصى ما وصل إليه ترف الغرب . ولكن كليهما لم يستطع بأي شكل أن يصل إلى قناعة الجماهير ، قناعة الرجل العادي . فالشعب لا يزال سلبياً من هذه الناحية ، لا يطمئن من جهة إلى ذلك النوع المصطنع من الثورية الذي يريد أن يصدمه في تراثه قبل أن يقدم له إنجازاً مادياً ما ، أو يدعوه إلى معركة وطنية أو اجتماعية ملموسة ، ولا يطمئن ، من جهة أخرى ، إلى المرفّه المتفرنج الذي يعيش حياة غربية مئة بالمئة ثم يدعوه إلى العودة إلى مؤسسات الماضي وأسلوب حياته بدون تعديل أو تغيير .

إن الخروج من وطأة الحلف الموضوعي والضمني بين النظرة الرافضة للدين والنظرة الجامدة له لا يتم إلا من خلال تفهّم الدور الذي يلعبه الدين في كل مرحلة من مراحل التطور التاريخي .

واليوم ، أكثر من أي يوم مضى ، وفي أعقاب هزيمة فلسطين بصورة خاصة ، يتضح

أن الاسلام هو في الثورة ، لا في الصف الآخر . وحركة التحرر العربي بحاجة إلى قفزة فكرية وتنظيمية ، قفزة من الشجاعة المعنوية ، لتقيم صيغة علاقتها الخلاقة ، المبدئية ، وغير المرحلية مع الاسلام . وحركة تحرر عربي ، غير متأثرة برواسب الحساسية الغربية تجاه الاسلام ، هي المؤهلة لتفهّم هذا الدور ، ولمعالجة آثار الحلف المذكور على سيرة الحرية والتقدم في الوطن العربي ، والتحرك إلى الأهداف القومية بكل قوة الجماهير .

فاستمرار وجود حساسية تجاه الاسلام عند بعض مثقفي العمل الوطني من شأنه أن يعطل الرؤية السليمة ، ويؤخر التفاعل الحر والكامل مع الجماهير ، ويمنع حركة التحرر العربي من استلهام طبيعتها الأصلية ومعتقداتها الفكرية القائلة بالايجابية المطلقة من الاسلام كتراث وكدين . فالاسلام يعيش في الوقت الحاضر مرحلة انعتاق من تسلط الاستعمار والرجعية . ولقد كانت الشوفينية القومية والنزعة العنصرية هما الطابع الأغلب على الأنظمة في الدول الاسلامية غير العربية ، الهاربة من التضامن مع العرب في معركة فلسطين ، والمدفوعة من القوى الاستعمارية العالمية للتورط في نزاعات مفتعلة مع العرب ، وقد جعلها هذا الهروب وهذا التورط في موضع المتخوف من حمل الشعار الاسلامي الذي طالما حملته عنواناً لسياساتها الداخلية والخارجية .

كذلك في الدول العربية ، فالقطريات والاقليميات أعنف من أن تستطيع السماح لنفسها بالاقتراب من الاسلام ومحاولة استخدامه الكثيف في السياسة .

ومن ينظر إلى هذه الحقائق من موقع ساكن يجد أن الاسلام في انتكاس ، وهو يرى الأنظمة الشرقية والعربية تختلف بصورة إجمالية عن سياسة الأحلاف والمظاهر الاسلامية ، لكن من ينظر إلى الأمر من موقع حركة التحرر العربي يجد على العكس أن الاسلام بعد تحرره النسبي من تسلط الاستعمار والرجعية أصبح ، كما يفرض جوهره ، السند الطبيعي والقوي لحركة التحرر العربي .

لقد بات الاسلام ملكاً للجماهير ، فبقدر ما نتفهم إسلامية الجماهير ، وبقدر ما نتمرد على ثقافية المثقفين الباردة والمتعالية والمريضة بالمصالح والسموم الفكرية ، نكون قد ساهمنا في دفع أمتنا إلى عصر التحرك بكل قوة الجماهير .

ما من أحد ، في وقتنا ، في أي بلد من البلدان ، إلا ويشعر أمام الاسلام أنه إزاء قيمة مضطهدة ، وبالتالي قوة ثورية . وهذا ما يجعله التوأم التاريخي لحركة التحرر العربي . والمشكلة الوهمية عند بعض المثقفين هي أن الجماهير مسلمة وأن عروبتها بالتالي لم تكتمل بعد . في حين أن ليس ثمة في الواقع ما يصح القول عنه أنه نقص في عروبة الجماهير لمصلحة فيض في إسلاميتها . فظاهرة النقص في العروبة لا توجد عادة حيث يكثر الاسلام ،

وإنما توجد حيث توجد الرجعية أو القطرية أو الشعوبية أو الكوزموبوليتية ، أو غير ذلك من الظواهر .

وبصورة عامة ، فمن الخطأ تصور الخطر على العروبة آتياً من جهة الاسلام الذي يأتي ليحل محلها . والمعيار في تحديد الموقف من هذا الموضوع هو : هل إسلامية الجماهير عبء على حركة القومية العربية أم بعد إضافي لها ؟

والسؤال موجه هنا إلى يساريي الاغتراب الفكري ويمينيي المصالح الذين يجمعهم الاصرار على وضع الاسلام خارج الثورة .

تعقيب ١

د . حسن حنفي

١ ـ بحث يتميز بالحيوية والاعتدال والمحايدة والعلمية . ليس الهدف منه الدعاية لتيار معين أو التحزب والتعصب لطائفة ، ولا يقوم على أحكام مسبقة ، ويتميز بمنهج تاريخي واضح يصف الوقائع كما هي عليه . كما يهدف إلى تحقيق المصالح الوطنية في الأمة العربية عامة بين التيارين الرئيسيين فيها ، وداخل لبنان خاصة .

٢ ـ يغلب على البحث أحياناً تيار القومية العربية ولكن بحجج علمية رصينة ، دون أية رنة دعائية . ولكن هذه الحجج نفسها ، والتي يأتي أغلبها من أبحاث د . عمارة ، يمكن الرد عليها . فالوهابية والسنوسية والمهدية حركات إصلاحية إسلامية تتم داخل الأقطار الاسلامية الناطقة بالعربية ، والتي لها ما يشابهها داخل الأقطار الاسلامية الأخرى غير الناطقة بالعربية من الهند وتركيا وأندونيسيا والملايو . الوهابية تيار أهل سنة ينتسب إلى أحمد أبن حنبل وابن القيم وابن تيمية ، وتبنيها لشرط القرشية هو موقف أهل السنة والأشاعرة ولا يعني تبني القومية العربية . كما أن معارك السنوسية ضد الاستعمار الاسلامي إنما تتم بإسم الاسلام ورفع الظلم والاضطهاد وليس بإسم العروبة ، وقتال الترك في المهدية يدل أيضاً على قتال الظلم والبغي ، وهو مطلب إسلامي .

٣ ـ لذلك يكون السؤال : هل الاعتزاز بالاسلام الثورى ، وبالاسلام كحركة تحرر ، يقوم على إقتناع أساسي ، أم أنه محاولة للتوفيق بينه وبين القومية العربية بمضمونها الثوري التحرري في مقابل الاسلام اليميني المحافظ ؟ هل أصبح الاسلام الثوري موجة جديدة يمكن أن يراجع الفكر القومي العربي نفسه من خلالها ؟ وإذا كانت الثورة الاسلامية قادرة على تحقيق أهداف القومية العربية بمضمونها الثوري التحرري ، فما الداعي للابقاء على هذه الازدواجية في الفكر والسلوك ؟ وكيف يمكن الرد حالياً على التيار الاسلامي بجناحيه المحافظ

والتقدمي ، الذي يرى في شمول الاسلام وتجاوزه لحدود القوميات مانعاً من الانتساب الأيديولوجي للقومية العربية ؟

٤ ـ وماذا يكون موقف القومية العربية من الثورة الاسلامية العامة ، التي لا ترتبط بالقومية العربية ، كما هو الحال في المد الاسلامي في الجمهوريات الاسلامية داخل الاتحاد السوفيتي ، وباكستان ، والملايو ، وأندونيسيا ، والفيلبين ؟ أليست أشمل وأعم ؟ ولماذا لا يمكن تجاوز القوميات إلى وحدة المذهب وشموله ، كما هو الحال في الايديولوجيات المعاصرة من رأسمالية واشتراكية ، وحدة المعسكر الاشتراكي ووحدة النظام الرأسمالي ؟ بل إن القومية العربية ذاتها وجدت نفسها في تحالف متين مع حركة التحرر في أفريقيا وآسيا ، وأصبحت رمزاً أساسياً في حركة تضامن شعوب آسيا وأفريقيا ، ومكونا رئيسياً لدول عدم الانحياز ، وثورة مركزية في العالم الثالث ، مما يدل على إمكانية تجاوز الحدود القومية إلى ما هو أعم وأشمل ، والأمة الاسلامية لها وجود تاريخي ووجداني فعلي .

٥ ـ قد يغلب على البحث طابع التوفيق بين التيارين الرئيسيين في فكرنا القومي : الاسلام والقومية كرد فعل على تعارضهما وعلى وقوع الاسلام في المحافظة دفاعاً عن مصالح اليمين ، ووقوع القومية في التغريب على أيدي اليسار الغربي العربي وجعلها علمانية مقطوعة الصلة بالتراث القومي للجماهير العربية . ومن ثم كان الاسلام الثوري ، والقومية المرتكزة والمتحدة به شيئاً واحداً . والحقيقة أن مجموع خطأين لا يكون صواباً ، وأن التوحيد بين التيارين حقيقة جوهرية أساسية تتجاوز ردود الأفعال ومحاولات التوفيق .

٦ ـ وهنا يكون السؤال الرئيسي : هل العلاقة بين الاسلام والقومية علاقة تمايز وتكامل أم علاقة تأسيس ، بمعنى أن يتأسس الاسلام على العروبة وأن تقوم العروبة على الاسلام ، خاصة في محور اللغة وما ينتج عن اللغة من ثقافة وحضارة . فقد كان الوعي العربي قبل الاسلام مؤسسا لليهودية والمسيحية والحنيفية والشخصية العربية ، وظل كذلك بعد الاسلام . فالعروبة هي الوعاء الحضاري والثقافي للاسلام . ومن هنا ظهر التشابه بين اليهودية العربية والمسيحية العربية والاسلام ، فالديانات الثلاث تصدر عن وعاء ثقافي واحد جسدته الحنيفية ، دين إبراهيم .

والبحث في حقيقته مساهمة إيجابية ، على مستوى الأمانة العلمية والمسؤولية القومية معا ، يجد مخرجا لأزمة الفكر القومي . من علمانية وتغريب ، ولأزمة الفكر الديني من محافظة ورجعية ، وإن كان في حاجة أكثر إلى مزيد من التأصيل النظري لهذا المؤشر الجديد الذي تتوق إليه الجماهير العربية وتحلم به طلائعها من المثقفين .

ويمكن تحديد العلاقة بين القومية العربية والاسلام ، ليس على أساس إنها علاقة تمايز وتكامل فقط ، بل على إنها علاقة تمايز وتجاوز . ولا تقوم هذه العلاقة الجديدة طبقا لما يتم

حالياً من مراجعة في الفكر القومي أو تزمتا وتحزبا للاسلام بل بناء على رؤية للواقع وللتاريخ واستقراء لتاريخ العرب والأمة الاسلامية الحديث . ويمكن تحديد هذه العلاقة الجديدة على النحو الآتي :

أولاً : الظروف التاريخية لدولة الخلافة

١ ـ بدأ إنهيار الحضارة الاسلامية منذ القرن الخامس الهجري ، منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية ودعوته إلى التصوف ، ثم إنتصار الأشعرية على المعتزلة ومحنتهم . ولم تستمر محاولة إبن رشد في رد الاعتبار للعقل . وجاء إبن خلدون أخيراً ليؤرخ لقيام الحضارة العربية وانهيارها معلنا بذلك نهاية مرحلة . وورثت الدولة العثمانية ألف عام من الأشعرية والتصوف ، وبالتالي تخلفت المجتمعات الاسلامية وفي مقدمتها دولة الخلافة . وكان من مظاهر هذا التخلف ، العصبية القومية وعدم قدرة دولة الخلافة على مزج القوميات وإصهارها وتعريبها ، واستعمال السيف بدلا عن ذلك . فبدأت في محاربة القوميات مثل الأرمن والأكراد حفاظاً على وحدة الأمة . وتم تصحيح الخطأ وهو النعرة القومية بخطأ آخر وهو الاضطهاد . فلولا هذا التخلف وهذه العصبية وهذا الاضطهاد ، لما نشأت الحركات القومية في دولة الخلافة . بل لوجدت في الأمة الاسلامية تثبيتا للهويات القومية لغة ، وعادات ، وتقاليد ، داخل الأمة الاسلامية الموحدة . بل أصبح التركي نموذج التعصب والقسوة ، لا يعرف إلا الحريم والسيف .

٢ ـ كانت محاربة العرب للأتراك في الثورات الاسلامية الاصلاحية ، مثل المهدية في السودان ، لا لأنهم أتراك في مقابل العرب ، أو لأنهم عرب في مقابل الأتراك ، بل محاربة الظلم والفساد والقسوة والتخلف والسيطرة والطغيان بإسم الاسلام . فلو كانت دولة الخلافة دولة إسلامية تعطي القوميات حقها في لغتها وعاداتها وشرائعها التي لا تتعارض مع شريعة الاسلام ، لما نشأ هذا العداء للأتراك بإسم الدين . قد كان « ميثاق المدينة » أيام الرسول نموذجاً للأمة الاسلامية التي تصنع على قدم المساواة ، اليهود والنصارى والمجوس داخل الأمة الاسلامية ، والاعتراف بكل منها كأمة مستقلة لها حرية العبادة والحياة وعلى المسلمين واجب الدفاع والحماية .

٣ ـ كانت هناك حركات إصلاحية إسلامية ، الأفغاني مثلاً ، تبغي القضاء على مظاهر التخلف في دولة الخلافة حتى يقوى المسلمون ويستطيعون مقاومة الاستعمار في الخارج ، والتسلط والطغيان والفساد في الداخل . وقد لاقت هذه الحركات الاصلاحية قبولا عند العرب خاصة ، وكان لها أنصارها في الدولة العثمانية ذاتها ، بل إنها هي التي كانت وراء معظم حركات الاستقلال الوطني في الأمة العربية ، الحزب الوطني في مصر مثلاً ، بل كان الأفغاني هو واضع شعار « مصر للمصريين » ، شعار الحزب الوطني بإسم الاسلام ، وهو

الداعي لوحدة وادي النيل بإسم الاسلام ، ووحدة شمال أفريقيا بإسم الاسلام ، وإستقلال إيران بإسم الاسلام . هذه الحركات الاصلاحية هي رد الفعل الطبيعي على مظاهر الانهيار في دولة الخلافة ، ولو قدر لها الاستمرار والنجاح لما ظهرت مشكلة القوميات داخل الدولة العثمانية . وقد عادت هذه الحركات القومية الطورانية والعلمانية المتمثلة في جمعية « تركيا الفتاة » أو جماعة « الاتحاد والترقي » التي كانت القومية العربية ومصر الفتاة ردا عليها .

٤ ـ كان نجاح الثورة الكمالية في تركيا الحديثة نجاحا نسبياً بعد أن وقعت في « التغريب » والقضاء على الهوية الاسلامية ، والعلمانية ، والانقطاع التاريخي ، ودخلت الأحلاف العسكرية الغربية ، وتوالت عليها الانقلابات العسكرية ، وعمها إضطهاد التيارات المعارضة الاسلامية منها والتقدمية ، وتفضيل الغرب أعداءها القدامى عليها ، اليونان مثلاً ، في قضية قبرص ، وفصلها عن الأمة الاسلامية ، وإيقاع التناقض بينها وبين الأمة العربية وافتعال خلافات الحدود ، وأخيرا الاعتراف بإسرائيل . وقد تم كل ذلك بإسم القومية التركية .

وفي خضم هذا التخلف ، يكاد ينسى الجميع مآثر دولة الخلافة ومنها :

أ ـ الحفاظ على وحدة الأمة الاسلامية بالرغم مما فيها من صراع للقوميات ، وهو الصراع الذي لم تخل منه حتى الثورات التقدمية الكبرى ، مثل الثورة البلشفية في روسيا القيصرية ، أو الدول ذات القوميات المتعددة مثل الهند .

ب ـ إستمرار الفتوحات الاسلامية داخل الغرب ذاته وفي أوروبا الشرقية ، وقوة جيش الدولة وعظمة قوادها وشجاعة محاربيها ، وقدراتها الادارية والتنظيمية لهذه الرقعة الفسيحة .

جـ ـ الاستمرار في تحدي الغرب الصليبي ، والوقوف أمام أطماع الاستعمار واستمرار الحياة في الرجل المريض مئات السنين .

د ـ الحفاظ على فلسطين قلب الأمة الاسلامية ، ورفض بيعها أو إستيطان الصهيونية فيها .

هـ ـ الحفاظ على أطراف العالم الاسلامي في أندونيسيا والملايو والفيلبين والهند وأفريقيا ، وربطه بعاصمة الخلافة إستانبول قبل أن تتآكل الأطراف بعد القضاء على المركز .

و ـ الحفاظ على التراث الاسلامي تدوينا وتسجيلاً وفهرسة وتبويباً ، حتى أصبحت دولة الخلافة حتى بعد إنهيارها مع الهند ، مركزاً للاشعاع الحضاري الاسلامي ، وكما حدث بعد ضياع الأندلس من قبل .

ثانياً : مصادر الفكرة القومية

١ ـ هذه الظروف التاريخية التي مرت بها الدولة العثمانية ، والتي تشير إلى تخلّف ألف عام ، أدّت إلى ظهور القومية الطورانية كأحد الحلول في مقابل العثمانية والحركات الاصلاحية ، وكانت القومية الطورانية أيضاً أحد مظاهر التخلف الحضاري وأثرا من آثار التغريب ، وعصبية لا تقل خطورة على الأمة من العصبية العثمانية . وبالتالي أرادت القومية الطورانية درء خطر ، خطر التخلف العثماني ، بخطأ آخر ، وهو القومية الطورانية . ثم جاءت القومية العربية كرد فعل على القومية الطورانية لتصحح الخطأين السابقين بخطأ ثالث بدل أن تحارب مظاهر التخلف العثماني ورد فعل القومية الطورانية عليه . القومية العربية ، إذن ، رد فعل تاريخي على ظروف تاريخية خالصة وليست فكرة شريعة مبدئية أي إنها ظاهرة « واقعية » de facto وليست « شرعية » de jure على ما يقول فقهاء القانون .

٢ ـ تأييد بريطانيا العرب ضد الأتراك ، فيما يسمى بالثورة العربية الكبرى ، لم يكن حبا للعرب بدليل خديعتهم بعد ذلك ، بل كرها للعثمانيين وقضاء على دولتهم بأيدي غيرها طبقاً لمبدأ الاستعمار المعروف « فرق تسد » ، وتقليص الدولة العثمانية داخل حدود القومية الطورانية حتى يسهل إبتلاع الأجزاء ، وتقسيم الدولة العربية بين القوى الكبرى ، ثم إبتلاع القومية الطورانية ذاتها داخل التغريب والعلمانية . فأيّد العرب البريطانيين ضد دولة الخلافة ، واستبدلوا طغيان الغرباء بطغيان الأقرباء .

٣ ـ نشر الغرب للفكرة القومية ، عن طريق الارساليات والمدارس الأجنبية خاصة في الشام ولبنان وتعليم أبناء العرب وتربيتهم على الفكرة القومية ، سلخاً لهم عن الأمة الاسلامية التي يكون فيها العرب أيضاً أمة ، بل والأمة الرئيسية نظراً للغة وقربها من منبع الحضارة وتمثيلها لرافدها الأول . وقد قام المبشرون بتلك المهمة بدعوى تعليم الحداثة والمدنية ودرأ التخلف والتحرر من القديم .

٤ ـ وقوع الأخوة ، نصارى الشام ، في هذه الحيلة وتبنيهم الدعوة القومية . فقد كانوا أكثر الطوائف في الأمة عرضة للأثر الأجنبي والتغريب والخلط بين الدين المسيحي والحضارة الغربية ، وشعورهم بمدى القرب في الدين بينهم وبين الغرب ، مما إستتبع الغرب أيضاً في الحضارة ومظاهر المدنية . وربما سهل على ذلك أوضاع نفسية بإحساسهم بالأقلّية وسط الأغلبية . وإن كان هذا الوضع يكون أحيانا دافعاً على نشاط الأقلية وحماسها وظهورها في مركز الصدارة ، مثل الطوائف اليهودية داخل المجتمعات الأوروبية ، ومثل الأقباط في مصر .

٥ ـ نظرا لتخلف العرب أيضاً حينذاك وسيادة النظام القبلي في الجزيرة العربية ، فقد طمع مشايخ القبائل في أن يتحولوا إلى ملوك وأمراء ، فرحين بمظاهر الملك وحبا في مزيد من

السيطرة على بقاع الأرض ، والتحول من الترحال إلى الاستقرار ، ومن صحراء الجزيرة إلى ربوع الشام . ففرحوا بالوعود ، وتنصيبهم ملوكا ، فعادوا الأتراك الذين يمنعونهم السلطة والترأس والسيطرة . بل وتحول أمراء العرب إلى واجهات تحكم بريطانيا من ورائها في حين إستطاع الحكام الأتراك الوقوف في مواجهة الاستعمار وأطماعه .

٦ ـ كانت الفكرة القومية هي الفكرة السائدة في القرن التاسع عشر الأوروبي ، وظهرت كحل عادل للامبراطوريات المجرية والنمساوية والجرمانية والانجلوسكسونية ، بعد أن حاولت كل قومية قهر القوميات الأخرى . ولمّا كان الفكر القومي الغربي يعني القوة والسيطرة فقد حملها الاستعمار خارجه كي يسيطر بها على الشعوب غير الاوروبية. ولما كان كثير من المفكرين العرب ورواد النهضة الأوائل قد تعلموا في الغرب وعاشوا فيه ، فقد حملوا الفكرة القومية السائدة كما حملوا الأفكار الأخرى ، مثل الحرية والعدالة والديمقراطية والاشتراكية ، وروجوا لها جميعا في الأمة العربية . ونظرا للاغتراب الثقافي ، لم يسع المثقفون العرب ظروف نشأة القومية في الغرب ومحليتها وظنوا أنها فكرة عامة وشاملة صالحة لكل الشعوب في كل عصور التاريخ وفي كل الحضارات .

٧ ـ ونظرا لخفوت الحركات الاصلاحية بعد أن هبطت من الأفغاني إلى محمد عبده إلى النصف ، ثم هبطت من محمد عبده إلى رشيد رضا إلى نصف آخر ، وسيادة السلفية ، ونظرا إلى إزدياد التغريب وامتداد الثقافة الغربية في الثقافة المعاصرة للأمة العربية ، فقد بدأ الحل القومي يبدو أسهل وأكثر يسرا وقربا من محاولة الاصلاح من جديد ، ومن إعادة النظر في المسائل من أسسها ، واغفال إن ما يحدث في فلسطين من تقسيم هو ما يحدث في الهند من تقسيم ، وإن الاستعمار واحد في مواجهة الأمة العربية والأمة الاسلامية . وظهر مفكرون عرب يؤصلون الفكرة القومية ، ولم يظهر أمامهم مفكرون إصلاحيون يعيدون للاصلاح حيويته ويجدون مفاهيمه ، حتى إبتعدت الأمة الاسلامية شيئاً فشيئاً في الهند وباكستان وبخارى وسمرقند وإيران وتركيا ، ووقعت كلها تحت سيطرة الغير ، وهو الغرب ، وأرادت الأمة العربية أن تقاوم وحدها فابتلعها الاستعمار أيضاً حتى على الرغم من الصحوة الأخيرة في السنوات العربية الثانية في جيلنا بريادة الناصرية .

ثالثاً : مآسي تاريخ العرب الحديث

بعد أن تبنّى العرب الفكرة القومية ظهرت بعض المآسي في تاريخهم الحديث ، منها :

١ ـ خديعة الانجليز الكبرى في بدء الحرب العالمية الأولى ، بوعد العرب بالاستقلال عن الأتراك إذا ما هم عاونوا الانجليز ، أعداء الأتراك ، ضد تركيا . وقد وقع العرب في الشرك ، وثاروا على دولة الخلافة ، وأيدوا بريطانيا عدوة المسلمين ، ورمز الاستعمار الأول .

وبعد إنتهاء الحرب ، وهزيمة تركيا ، وقع العرب تحت سيطرة بريطانيا ، وتم توزيع أراضيهم بين القوى الكبرى .

٢ ـ دخول العرب في حروب لا شأن لهم بها ، مثل الحربين العالميتين الأولى والثانية ، بعد أن أصبحوا في ركاب الغرب ، وجزءاً من مصالحه ومناطق نفوذه ، وزاد إرتباطهم بالغرب ، ووقعوا في الأحلاف العسكرية ، وزادت سيطرة الاستعمار على كل أنحاء الوطن العربي في شمال أفريقيا ومصر والعراق وسوريا وفلسطين .

٣ ـ تفتيت العرب والقضاء على وحدتهم ، وتقسيم الأمة ومحاصرتها بحدود مصطنعة وخلق مناطق حدودية ستارا للنزاع والخلاف بين كل دولتين عربيتين متجاورتين ، حتى يستمر النزاع بين الأخوة الأشقاء . ومحاربة كل محاولة للوحدة العربية ، ومناهضة القومية العربية إذا ما هدد مضمونها الثورى مصالح الاستعمار في المنطقة كما حدث للناصرية .

٤ ـ ضياع فلسطين ، وتسليم بريطانيا فلسطين للصهيونية ، وهي التي ناصرها العرب في حربين عالميتين ، وقد كانت التيارات الاسلامية أولى حركات المقاومة دفاعا عن فلسطين ، وما زالت حتى الآن هي الباقية والأكثر تأثيراً وجماهيرية .

٥ ـ توالت الدعوات القومية في الأمة العربية لتفتيتها : الفينيقية ، الفرعونية ، الأشورية ، الكردية . كما ظهرت الدعوات الطائفية لتحقيق نفس الغرض : المارونية ، والقبطية ، والدرزية ، والعلوية ، والشيعة والسنة . ولم يستطع الفكر القومي العربي إحتواء هذه الدعوات العنصرية والطائفية حتى الآن ، وكما هو واضح في لبنان .

٦ ـ تخلف العرب ، ونسبية تحديث مجتمعاتهم . ومظاهر التخلف كثيرة ، من تسلط في الحكم ، وأمية ، ونقص في العمران ، وعدم إستثمار لموارد البلاد ، وسيطرة القبلية والعشائرية ، وبالتالي لم يكن الفكر القومي أكثر قدرة على تحقيق التقدم من دولة الخلافة .

٧ ـ نكوص العرب عما بدأوه في القرن الماضي . فقد بدأت بواكير النهضة العربية والعرب ما زالوا في كنف الأتراك . وظهرت تياراتهم الرئيسية من إصلاحية وليبرالية وعلمية في دولة الخلافة . وكان العرب روادا للنهضة ورسلاً للحرية والعدالة . ولكن ما بدأوه في القرن الماضي عاد ونكص في هذا القرن فانتهى الاصلاح إلى سلفية ، والحرية إلى تسلط ، والعدالة إلى تفاوت طبقي . وأصبحت نهضتنا الحديثة لا تبدأ إلاّ لكي تنتهي ، عمر قصير في مقابل النهضة الاسلامية الأولى التي عاشت ثمانية قرون .

٨ ـ لم تعد الأمة العربية عنصر تهديد للغرب كما كانت الأمة الاسلامية المتمثلة في دولة الخلافة ، بعد أن إستطاع الاستعمار الغربي تفتيت الأمة الكبرى ثم تفتيت الأمة الصغرى

واحتواء الجميع ، وبالتالي ضاع من الأمة عنصر التحدي والاحساس بالرسالة ، وضرورة الانتشار والتبليغ .

٩ ـ إنتهاء محاولات الثورات العربية الثابتة في مقاومة الاستعمار ، والدعوة إلى الوحدة العربية ، وإقامة نظم إشتراكية تقدمية ترسي قواعد الحرية والعدالة الاجتماعية وإلى تخليص الأمة العربية من بقايا الاحتلال . وقد إنتكصت الناصرية كما إنتكصت دولة محمد علي من قبل ، وتم القضاء على كبرى محاولات الاستقلال الوطني في المنطقة العربية .

١٠ ـ وقوع الأمة العربية في الانحياز إلى الغير ، البعض منها إلى الشرق ، والبعض الأخر إلى الغرب ، وفريق ثالث إلى صالحه الخاص والعزلة عن الدنيا ، فأصبحت المنطقة العربية إمتداداً لنفوذ القوى الكبرى مع إختلاف في الدرجة ، ولم تشفع محاولات عدم الانحياز الأخيرة عن الانحياز الفعلي لهذا المعسكر أو ذاك .

١١ ـ الهجوم على الثورة الاسلامية ، واضطهاد التيارات الاسلامية ، ووقوع النظم الثورية العربية في حبائل الغرب ، وشراك الاستعمار للقضاء على الثورة الاسلامية التي تود تجديد الناصرية على أسس تراثية وشعبية وتعيد الاستقلال الوطني للمنطقة في مواجهة الاستعمار والصهيونية .

١٢ ـ ضياع حرية الشعوب العربية ، حرية القول والتعبير ، وأصبحت أنظمتها في غالبيتها تقوم على إنقلابات عسكرية ، يسودها الرأي الواحد والحزب الواحد وكل رأي آخر كافر خارج ، ملحد ، زنديق ، عميل للأجنبي ، وبالتالي لم تفترق الثورات العربية التقدمية عن التخلف كثيراً .

١٣ ـ ظهور الرأسمالية العربية بعد إكتشاف النفط ، وتكدس عائداته في أيدي القلة المترفه أمام جماهير معدمة تموت بالقحط أو الفيضان ، بها أكبر نسبة دخول للعالم ، وفي نفس الوقت يضرب بها المثل في الفقر وسوء التغذية . تودع الأموال في البنوك الأجنبية لتنمية الغرب الصناعي والأمة العربية أحوج إليها منه .

١٤ ـ إشتداد المحافظة العربية ، وانتشار الاتجاهات المحافظة ، واستعمال الدين كوسيلة للدفاع عن النظم المحافظة القائمة ، فلم تشهد الأمة العربية في تاريخها مثل هذه الردة تحت راية الثورة العربية التقدمية وأثر نكوصها ، حتى أصبح الفكر الليبرالي أو الاصلاحي أو العلمي ذاته الذي بدأناه منذ القرن الماضي كفراً والحادا ، وكأن التقدمية لم تكن إلا شعارات جوفاء تخفي تحتها محافظة أصلية تاريخية متواصلة .

رابعاً : إمكانيات الثورة الاسلامية

وفي مقابل حدود القومية يمكن إبراز تجاوز الثورة الاسلامية لها على النحو الآتي :

١ ـ تجاوز حدود القوميات العتيقة ، ورتق الفتق ، وتوحيد الفئات ، وإصهار القوميات والنزعات الطائفية داخل الوحدة الاسلامية الشاملة في عصر التكتلات الكبرى . وقد تجاوز الغرب ذاته حدود القوميات العتيقة إلى جانب المعسكرات والنظم والأهداف والمذاهب الرأسمالية والاشتراكية . كما تجاوزت الشعوب اللاأوروبية حدود أوطانها في الدول المتحررة حديثاً ، أو دول آسيا وأفريقيا ، أو دول عدم الانحياز ، أو دول القارات الثلاث ، أو الشعوب الفقيرة ، أو العالم الثالث ، أو العالم الرابع .

٢ ـ لم تعد الثورة قصراً على القومية العربية ، بل تجاوزتها الثورة الاسلامية التي أصبحت مرادفة هي أيضاً للثورات الوطنية ، كما حدث في الثورة الجزائرية حيث كان الاسلام رافدها الأول . والثورات الاسلامية الحديثة ، المهدية ، والسنوسية ، وثورة الريف ، وكما حدث في ثورة عرابي ، والثورات التي أشعلها الأفغاني .

٣ ـ لم يعد الدين « أفيونا للشعب » ، أو محافظة ورجعية ، أو تدعيما للنظم القائمة ، بل ثورة تقدمية شعبية في صالح الجماهير المعدمة كما هو الحال في أمريكا اللاتينية . وثورة الرهبان الشبان ، دفاعا عن الفلاحين أصحاب الأرض ، وكما حدث أخيراً في ثورة البوذيين في فيتنام أثناء العدوان الأمريكي ، وكما حدث أيضاً في الديانات الأفريقية أثناء حروب التحرير الوطنية ، وبالتالي إنضمام الثورة الاسلامية إلى ثورة الأديان في كل مكان كما كانت عليه أيام الأنبياء .

٤ ـ العودة إلى مقاومة الاستعمار ، وتحدي الغرب الذي أذل الشعوب غير الأوروبية منذ الحروب الصليبية وإلى الآن ، والوقوف في مواجهة عنصريته الدفينة العرقية والحضارية ، حضارة في مواجهة أخرى ، وإقالة الثورات العربية من عثراتها بتجديد دمائها وإعادة الحياة إلى روافدها المقطوعة . ويشعر الاستعمار ذاته أن الخطر الداهم الذي يهدده هو إستيقاظ العملاق الاسلامي .

٥ ـ الوقوف في وجه الصهيونية ، بعد أن تناكصت الثورات العربية عن القيام بدورها الأول ، وبعد أن إزدادت الصهيونية توسعا وانتشارا بعد إنتصار الثورات العربية الأخيرة . الثورة الاسلامية هي القادرة بأفكارها على تحرير أراضي المسلمين مع عدم التنازل عن المبادىء بدعوى المصالحة أو الواقعية أو العلمانية أو التعايش .

٦ ـ تجنيد الشعوب الاسلامية ، وتحويل الملايين إلى جند بعد أن عجزت الثورات العربية عن تجنيد الجماهير العربية وراءها ووقوف معظمها موقف التفرج أو الحياد . وقد أسقطت الجماهير الاسلامية الثائرة من الشوارع أعتى نظام تسلطي عرفه التاريخ في إيران .

٧ ـ حل قضية القوميات والنزعات الطائفية في الأمة العربية بتحقيق ميثاق المدينة الذي

يعترف لكل قومية باستقلالها داخل إطار الأمة الاسلامية الواحدة ، وبالتالي القضاء على مشروع الاستعمار لبلقنة العالم العربي وتحويله إلى حروب طائفية ودويلات دينية تكون إسرائيل فيه الدولة اليهودية الكبرى .

٨ ـ القضاء على التغريب والانحياز إلى الشرق أو إلى الغرب ، وذلك عن طريق الاسلام ، باعتباره هوية قومية وإيديولوجية سياسية تحمي الأمة عن التشايع والتمذهب والفرقة والاستغراب ، والبداية لا بالنظريات الجاهزة من حضارات الغرب أو الشرق ، بل بحضارة الأمة ، وتاريخها ، وتراثها ، وفكرها .

٩ ـ تكوين دولة الفقراء والمحرومين والمعذبين في الأرض ، ورد الاعتبار للأغلبية الصامتة ، لجماهير الأمة الاسلامية وعوامها الذين أثْرت الثورات العربية على حسابهم وبإسمهم ، فالدولة الاسلامية هي دولة المساكين والجياع .

١٠ ـ تكوين دولة المستضعفين في الأرض والمستعبدين للأقوياء ، حتى يكون الجميع أحرارا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وحتى لا يتسلط إنسان على إنسان ، ويكونون جميعاً متساوين في التوحيد ، يحتكمون لقانون واحد بعد أن أصبحت الحرية مجرد شعار بلا مضمون .

١١ ـ أحياء الأطراف في الأمة الاسلامية وعودتها إلى القلب بعد عودة الحياة إليه ، فالمسلمون في أواسط آسيا وفي الملايو والفيلبين وتايلاند وبورما وفي أفريقيا وفي أمريكا الشمالية وفي شرق أوروبا ما زالوا بوجدانهم مع قلب الأمة الاسلامية في الوطن العربي ، ثقة يمكن إستثمارها ، وواجبا يتحتم القيام به . فما زالت القاهرة ودمشق وفاس ومكة والمدينة وبغداد في قلوب الملايين خارج الأمة العربية ، رصيداً لها يمكن إستثماره .

١٢ ـ والثورة الاسلامية هي الأكثر عمقاً في قلوب الناس ، تموت في سبيل لا إله إلا الله لتنال الشهادة أكثر من إستعدادها للموت في سبيل القومية . ومن الحكمة الاعتماد على أعماق الناس وليس مستوياتهم المسطحة .

١٣ ـ تحقق الثورة الاسلامية الاستمرار التاريخي والتواصل الحضاري للشعوب في التاريخ ، فهي أكثر إمتداداً في جذور التاريخ من القومية لارتباطها بالفكر والمبدأ . فتنتقل القبائل من مكان إلى مكان في حين يبقى الفكر في كل مكان ، وتندثر الشعوب والقوميات في الزمان في حين يبقى الفكر في كل زمان .

١٤ ـ وبالتالي يمكن للثورة الاسلامية أن تقدم مشروعا تتجاوز به المشروع القومي تكون الأمة الاسلامية فيه ، وقلبها الأمة العربية ، مركز الثقل في العالم ، قلب ينبض وحوله جسم

تدب فيه الحياة من جديد ، حتى تنهض الأمة وتعيد سيرتها الأولى في عالم بدأ الحوار يدب فيه بمناصريه المهيصين شرقاً وغرباً . وتعطي الأمة نموذجا لإنسانية جديدة وتقدم فكراً لا يعرف حدود الأجناس والقوميات ، وتكون من جديد وريثة الحضارة الانسانية التي ساهمت في صنعها .

وعلى هذا النحو تكون العلاقة بين القومية والاسلام ليست فقط علاقة تمايز وتكامل بل علاقة تمايز وتجاوز ، وقد يكون التجاوز أحد مظاهر الإكتمال .

تعقيب ٢

د. عبد العزيز العاشوري

يوحي عنوان هذه الدراسة بأنها ستتناول وجهاً للتمايز وآخر للتكامل بين القومية العربية والاسلام ، غير أن الأستاذ منح الصلح قد إتجه في دراسته ، بصفة أساسية ، إلى تأكيد التكامل وربما التطابق في بعض المستويات ، بين العروبة والاسلام ، وقد إعتمد في ذلك أمرين : إبراز الطابع العربي لحركات واتجاهات إسلامية من جهة ، وإظهار العلاقة الايجابية للفكر القومي العربي بالاسلام من جهة ثانية .

أما التمايز الواضح بين العروبة والاسلام ، فقد قدمته الدراسة في الغالب ، على أنه أمر مفتعل مبيت أو هو مرحلة عابرة سرعان ما تجاوزها الفكر القومي والحركات العربية التقدمية .

أكدّت الدراسة « أن لا بد من إحترام التلازم الفعلي القائم بين العروبة والاسلام . . » واعتمدت تحليلاً تاريخياً لابراز الجانب العربي في الوهابية والسنوسية والمهدية وفي حركات الاصلاح التي قادها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا . . . مبينة أن هذه الحركات إنما هي حركات يقظة عربية . . .

والملاحظ أن الطابع العربي واضح فعلاً في هذه الحركات التي نشأت عن ظروف عاشتها الأمة العربية في هذا الموقع أو ذاك ، وبزعامة مفكرين ينتمون إلى هذه الأمة ، لكن هل كانت هذه الحركات ، من هذه الناحية على الأقل ، بدايات للفكر القومي أم هي مجرد إستمرار متطور لتفاعل العروبة مع قوميات أخرى ضمن الخلافة الاسلامية ؟

إن دعوة الوهابية إلى « قرشية الخليفة » ومناهضة السنوسية لسلطة العثمانيين وثورة المهدية ضد الأتراك العثمانيين يمثّل بالفعل رد فعل عربي ضد تسلط الأتراك داخل الدولة

الاسلامية ، ولقد إستهدفت هذه الحركات تحقيق منزلة أفضل للعرب ضمن هذه الدولة ، بل طالبت الوهابية بالقيادة العربية لدولة الاسلام عندما طالبت « بقرشية الخليفة » فهي في النهاية دعوة إلى إعادة تعريب الدولة الاسلامية على مستوى القيادة واللغة والحضارة ، لكن هل في هذه الحركات الاسلامية العربية ما يفيد إدراكها لتصور رسالة مقبلة للأمة العربية خارج الدولة الاسلامية ؟ ولا أقصد أن تكون هذه الرسالة بمعزل عن الاسلام أو خارجه .

إن الاجابة على هذا السؤال تساعد على فهم ما إذا كانت هذه الحركات إمتداداً متطوراً لتفاعل القوميات ضمن الدولة الاسلامية ، أم هي منعرج جديد في إتجاه الفكر القومي المعاصر .

بعد التحليل التاريخي المشار إليه قدّمت الدراسة ظهور القومية العربية على أنه رد فعل ضد التسلط التركي بإسم الخلافة الاسلامية ، « فقد تولدت قناعة عند عدد كبير من المسلمين والمسيحيين العرب بأن الأممية الاسلامية المجسدة في الدولة العثمانية كانت غير قادرة على العمل بفعالية وراجت بالتالي الدعوة القومية العربية من منطلق إن كل دولة عصرية يجب أن تكون مبنية على قاعدة القومية لا سواها . . . » .

وتميّز الدراسة بين هذه المرحلة من مراحل الفكر القومي التي فصلت بين العروبة والاسلام واتجهت إلى العلمانية ولم تدم حسب ما ورد بالدراسة إلاّ « مدة وجيزة من الزمن وفي بعض الأقطار العربية فقط » وبين ما تسميه الدراسة بـ « العروبة الحديثة المنفتحة على الاسلام » .

ولعله من المناسب أن يقدِّم هذا التعقيب جملة من الملاحظات والتساؤلات على هامش ما ورد بالدراسة عن العروبة العلمانية أو شبه العلمانية والعروبة « الحديثة » المنفتحة على الاسلام .

من الواضح أن الانتماء العربي لم يكن مجرد رد فعل ضد أوضاع معينة لأنه واقع تاريخي ضارب في التاريخ سبق الاسلام وعايشه في مختلف عهوده ، لكن ظهور القومية العربية حديثاً كان ، بشكل ما ، رد فعل ضد تسلّط مزدوج : تركياً بإسم الخلافة العثمانية واستعمارياً غربياً يهدد بالإجهاز على « الرجل المريض » والسيطرة على المقدرات العربية . وربما إختلفت درجات تأثير هذين الوجهين من التسلط باختلاف علاقة البلدان العربية بالسلطة العثمانية ومدى تعرضها للاضطهاد التركي والاستعمار الغربي .

ويبدو ، من الناحية النظرية على الأقل ، إن اليأس من الخلافة العثمانية والاتجاه إلى النضال من أجل مصير عربي مستقل وتحدّي تهديدات التسلط المزدوج لا تقتضي بالضرورة رفض المحتوى الاسلامي للدولة المتسلّطة وفصل الاسلام عن العروبة ، إذ ليس الاسلام تركيا ولا غربيا .

ولكن الواقع يؤكد أن الفكر القومي قد إتجه في بعض الأقطار العربية خلال هذه المرحلة إلى الفصل بين الدين والدولة بصورة حاسمة ، ولم يبحث عن مضمونه الاجتماعي والتنظيمي في الاسلام بل بحث عنها في العلمانية والليبرالية الغربية وعمل على تركيز هذا المحتوى في البيئة العربية بمساهمات جليلة في أحياء التراث العربي وإعادة النظر في تاريخ الأمة على أساس قومي يجمع بين الحداثة والتطور من جهة ، والتجذر التاريخي والقومي من جهة ثانية ويبني الدولة العربية الواحدة على هذا الأساس أي على أساس رابطة قومية عربية كبديل للرابطة الدينية العثمانية .

ومهما يكن الامتداد الزمني والجغرافي لهذا المفهوم للعروبة فقد عرفت القومية العربية إنفتاحاً نسبياً على الاسلام مع ما سمته الدراسة بظهور « العروبة الحديثة » وخاصة مع التجربة الناصرية ومع تيارات داخل الفكر البعثي .

وقد عللت الدراسة هذا الانفتاح على الاسلام ، أو النظرة الأكثر إيجابية إليه ضمن الفكر القومي ، بثلاثة أسباب هامة يمكن أن نضيف إليها اسباباً يحتمل أن يكون لها تأثيرها في هذا التحول .

لعل من هذه الأسباب ظهور إتجاهات جديدة بالعالم الثالث وبالوطن العربي ، باعتباره جزءاً منه ، تناهض التبعية الثقافية وتدحض إدعاء صفة الكونية للحضارة الغربية وتؤكد على أهمية الثقافة القومية والتراث القومي كأساس للهوية القومية المتميزة وبناء التنمية الداخية للمجتمع بالاعتماد على تجارب أصيلة تجاوز الانماط التي تقدم عادة كأنموذج .

جائز أن يكون هذا الاتجاه قد ساهم في دفع البعض إلى العودة إلى الاسلام كمصدر أهم ، وإن لم يكن وحيداً ، لدعم المضمون الاجتماعي والثقافي للفكر القومي وإستخلاص هذه التجارب الأصيلة على إعتبار أنه يمثل جزءاً هاما من الثقافة العربية .

ومن الجائز أيضاً أن يكون الوعي المتزايد والتدخل الأوسع للجماهير الشعبية في توجيه الأمور ، قد ساهم هو الآخر في تعزيز النظرة الايجابية إلى الاسلام .

فالجماهير الشعبية ، في الغالب ، أشد تمسكاً بإسلاميتها وهي على الأصح أشد تمسكا بالتلازم بين العروبة والاسلام إلى درجة الالتباس أحياناً ، والطلائع القومية مضطرة لأن تأخذ هذا بعين الاعتبار في تحليلها للواقع القومي وبناء الأسس الواقعية للثورة العربية .

وربما كان من الأسباب المستجدة لاعادة النظر في علاقات الحركات التقدمية العربية بالاسلام إن أحداثاً هامة قد وقعت بالفعل ، فدحضت فكرة الترادف الاعتباطي الشائع بين الاسلام والرجعية ، بين إسلامية النظام وتبعيته للقوى الامبريالية ، ونشأت عن ذلك ظاهرة

جديدة أشارت إليها دراسة الأستاذ الصلح « هي ظاهرة إرتباط الاسلام المتنامي بحركة التحرر » .

لكن مهما تكن نظرة الحركات التقدمية العربية إلى الاسلام وتوظيفه كعامل قوة ضمن الثورة العربية والنضال التحرري ، فإن ذلك لا يعني إنها إعتمدت الدين مضمونا إجتماعياً ونظاماً سياسياً للثورة العربية .

ولعله من المهم أن نلاحظ إن الفكر القومي العربي قد إرتبط دائماً بمضمون إجتماعي ، وإن الاشتراكية قد إعتمدت ، ولم تزل تعتمد ، مضموناً إجتماعياً للفكر القومي التقدمي العربي في أهم تياراته ، وتسكت دراسة الأستاذ الصلح عن هذا المضمون وأثره في التكامل أو التمايز بين القومية العربية والاسلام .

إن التجربة أو التجارب الاشتراكية العربية يمكن أن تكون متميزة بأبعادها وملامحها الخاصة التي تستمدها من أوضاع وطموحات الجماهير والطلائع العربية ، كما تستمدها من تراثنا الثري وثقافتنا القومية التي يمثل الاسلام عنصراً من أهم عناصرها ، لكن مع ذلك ، يظل الفرق واضحاً بين أن نكون إشتراكيين ومتأثرين في بناء تجاربنا الاشتراكية بتراثنا الاسلامي وبين أن نتبنى مضمونا إجتماعياً إسلامياً متأثراً بالفكر الاشتراكي أو التجارب الاشتراكية ، وهذا وجه من وجوه التمايز بين القومية العربية والاسلام كنظام إجتماعي وسياسي .

وربما كان في هذا التمايز ما يفسّر ظهور وجوه من الصراع بين حركات الاسلام السياسي والحركات القومية التقدمية رغم تطور النظرة القومية إلى الاسلام في إتجاه إيجابي .

وجه آخر من وجوه التمايز ، بين القومية العربية والاسلام السياسي ، يتجلى بالخصوص في تحديد مفهوم الأمة لا من حيث التاريخ المشترك ووحدة الثقافة بل من حيث هي « إرادة مشتركة للعيش معاً » .

ففي حين يؤمن القوميون بأن الأمة بهذا المعنى المستقبلي هي الأمة العربية ، وأن الوحدة العربية هدف أساسي جدير بالتضحية من أجله ، يعتبر المتمسكون بالاسلام السياسي أن هذه الأمة إنما هي الأمة الاسلامية .

وهكذا يبدو أن تساؤلات يمكن أن توضع لتوضيح المقولة التي إنطلقت منها دراسة الأستاذ الصلح وهي أن « لا بد من إحترام التلازم الفعلي القائم بين العروبة والاسلام » . فقد تحقق هذا التلازم على المستوى التاريخي بصفة لا تقبل الجدل ، وظل هذا التلازم وسيظل قائماً على المستوى الحضاري بصفة لا يمكن التشكيك فيها ، على إعتبار أن الاسلام يمثل

عنصراً هاماً وربما أهم عنصر في الثقافة العربية . لكن ما هي حدود التلازم الذي تؤكده الدراسة وما هي طبيعته ؟

هل هو تلازم حضاري على معنى أن يكون الاسلام بقيمه وتاريخه ومفاهيمه وروحه أهم رصيد ثقافي يدعم الفكر القومي ويمده بعناصر القوة والاصالة والتميز ؟ أم هو تلازم على معنى التمسك بالشريعة الاسلامية في شؤون الدولة العربية وعدم الفصل بين الدين والدولة في هذا المضمار ؟ أم هو تلازم من صنف آخر على المستوى المستقبلي يقتضي أن يكون المضمون الاجتماعي للفكر القومي مستمداً في الأساس من الاسلام وتعاليمه ؟

تحديد وجه التلازم في هذه المستويات هام له خطورته على مسار الفكر القومي .

أما تلازم العروبة والاسلام وربما إندماجهما في عقلية الجماهير العربية وخاصة بالمغرب العربي ، فقد حللته دراسة الأستاذ الصلح بكثير من الدقة والوضوح والعمق .

هناك ناحية أخرى هامة تعرضت اليها دراسة الأستاذ منح الصلح في أكثر من موضع هي علاقة العروبة والاسلام بحركات التحرر والاستقلال الوطني في البلاد العربية ، وقد ذكر بهذا الخصوص أن طلب الاستقلال الوطني في البلدان العربية ، ولا سيما بالمشرق ، قد إتحد بطلب الوحدة العربية بالمفهوم شبه العثماني الذي تحمست له النخب السياسية في المشرق العربي .

ويظهر أن حركات التحرر الوطني ببلدان المغرب لم تستند إلى إتجاه قومي علماني أو شبه علماني ، بل إستندت إلى العروبة والاسلام كعاملين مكونين معاً للهوية الوطنية بصفة يكاد يتعذر فيها الفصل بين العروبة والاسلام ، لا في وعي الجماهير وردود فعلها التلقائية أو المنظمة فحسب ، بل حتى في ما كتبته نخب مثقفة ناضلت من أجل تأكيد الذات ومناهضة الاحتواء وتأصيل الكيان الوطني .

أما الاتجاه إلى الوحدة العربية ضمن حركات التحرر الوطني في المغرب فيبدو واضحاً ، ولكن دون تقيد ، في ما أعلم ، بمفهوم علماني أو شبه علماني لهذه الوحدة .

ولعله من المناسب أن نذكر بأن فكرة وحدة المغرب العربي قد نشأت مع حركات التحرر الوطني في بلدان المغرب . وليس من باب الصدفة أن تكون هذه الوحدة ، من حيث هي مطلب وطني وشعار ، وحدة للمغرب العربي ، وليست وحدة للمغرب الاسلامي بالرغم من وجود مواطنين غير عرب بالمغرب وانتماء كافة المغاربة إلى الاسلام . ثم ، أن أكثر المنادين بوحدة المغرب العربي إنما يعتبرونها خطوة باتجاه الوحدة العربية الشاملة .

هذا التوجه إلى الوحدة واضح في حركات التحرر الوطني ببلدان المغرب تعبر عنه

أحداث ونصوص متعددة ويمكن ان نشير هنا إلى نص هام تمخض عنه مؤتمر الميثاق الوطني الذي التأم بتونس سنة ١٩٤٦ ، أي قبل إستقلال البلاد بعشرين سنة وجمع أكبر تجمع للقوى الوطنية بالبلاد ، وقد أعلن النص بعد حيثيات كثيرة عن بطلان الحماية الفرنسية والمطالبة بالاستقلال التام والانضمام إلى جامعة الدول العربية .

هذه جملة من الملاحظات العاجلة أقدمها على هامش دراسة الأستاذ منح الصلح مع تقديري للأهمية البالغة لدراسته وما تتضمنه من وجوه الدقة والافادة .

تعقيب ٣

د. مارلين نصر

تهدف هذه المداخلة إلى التعقيب على فرضية أساسية يرتكز عليها الأستاذ الصلح في الصفحة ٢٢٠ : « إنتهى [الفكر القومي العربي] في مرحلته الحديثة (مع عبد الناصر والبعث) إلى الربط بين العروبة والاسلام » . وهذه الفرضية ، التي يعتبرها الأستاذ الصلح كمسلمة ويبني عليها العديد من الاستنتاجات ، تحتاج إلى تحديد وإثبات وشرح لا يقوم بهم صاحب الورقة ؛ بل نكاد لا نجد في مجمل الورقة أي تحديد دقيق وعلمي لما هو مضمون ومستويات العروبة أو الاسلام ، وما هي طبيعة ونوعية ومدى العلاقة والرابط بينهما ؛ فهما في إستعماله لهما كيانان شاملان كلّيان متداخلان إلى حد التطابق أحياناً ، فهو يتكلم عن « الوحدة العميقة التي تجمع بين المضمونين » (ص٢٢١) ويدعو إلى « الالتباس الخلاق » (ص٢١٣) بين المفهومين في « حالات المد الوطني » . إن نظرية « الالتباس الخلاق » بين العروبة والاسلام ، أن يمكن الدفاع عنها ، كما يقول الكاتب في ميدان الابداع الشعري أو التحريض الايديولوجي ـ السياسي ، لا نظن إنها تصلح في ميدان المعرفة والبحث العلمي ومحاولة فهم وتحليل المجتمع والفكر العربي المعاصر ـ بل العكس هو الصحيح ، وربما أكثر ما نحتاج إليه في هذا المجال هو التحديدات الواضحة والدقيقة للمفاهيم المستعملة والاستنادات التاريخية والتحليلية التفصيلية لما نطلقه من أحكام وتفسيرات حول الظواهر العربية التي نعالجها .

وانطلاقا من هذه الملاحظة العامة ورغبة في المساهمة المتواضعة والجزئية في مناقشة الفرضية السالفة الذكر وهي « أن الفكر القومي إنتهى إلى الربط بين العروبة والإسلام (مع عبد الناصر والبعث) » ، نوّد أن نوضح ماهية العلاقة ومدى الترابط بين القومية العربية والدين بشكل عام والاسلام بشكل خاص ، في فكر أبرز وجه من وجوه « العروبة الحديثة » ، أي فكر جمال عبد الناصر .

ولا نرى حاجة بالطبع للتشديد على أهمية تصور عبد الناصر لهذا الموضوع . نكتفي بالتذكير بأن طرح عبد الناصر القومي لاقى ، ولا يزال ، تجاوبا عارما على المستوى الشعبي العربي ، كما أنه لاقى تأييداً واسعاً لدى جزء كبير من المثقفين العرب [إلى جانب المعارضة الشديدة التي واجهته في هذه الأوساط من قبل بعض معتنقي المذاهب العقائدية الحديثة والقديمة (من شيوعيين وسلفيين ودينيين) ومعارضة جزء كبير من مثقفي الأقليات المتحفظين تجاه المشروع الوحدوي العربي] .

ما هي العلاقة بين التصور القومي العربي والدين بشكل عام والاسلام بشكل خاص في الخطاب الناصري ؟

في دراستنا للمفاهيم القومية العربية في الخطاب الناصري[1] حللنا بشكل خاص مراجع أو صلات[2] هذه المفاهيم ، الدينية بشكل عام والاسلامية بشكل خاص . وبعد تحليل ألسني دلالي لسياقات هذه المفاهيم (حقول دلالتها)[3] في خطب عبد الناصر المذكورة (في الهامش ١) ، توصلنا إلى النتائج التالية نقدمها لكم ، **أولاً** فيما يختص بالمفاهيم القومية العربية المركزية[4] في الخطاب الناصري (« الأمة العربية » ، « الوحدة العربية » ، « القومية العربية ») ، **ثانياً** بالنسبة للمفاهيم القومية الأخرى ، **وثالثاً** بالنسبة لمفهومي « الدولة » و « الوطن » بشكل عام في الخطاب الناصري .

أولاً : المفاهيم القومية العربية المركزية في الخطاب الناصري : صلاتها أو مراجعها الدينية

١ - مفهوم « الأمة العربية »

يمكن تتبع إشتقاق مفهوم « الأمة العربية » في الخطاب الناصري من مفهوم « الأمة » مشيراً إلى مصر (« أمة كمصر ») وليس من مفهوم « الأمة الاسلامية » الذي لا يرد إستعماله في الخطاب الناصري . ويبرز هذا التحول من « الأمة » (كمصر) إلى « الأمة العربية » في

---

(١) دراسة شملت ٢٥ خطاباً من خطب وكتابات عبد الناصر الملقاة في مناسبات قومية هامة : ثورة ٢٣ يوليو (فلسفة الثورة) ، تأميم قناة السويس والعدوان الثلاثي (١٩٥٦) ، خطب الوحدة والانفصال (١٩٥٨ و١٩٦١) ، الميثاق الوطني (١٩٦٢) ، محادثات الوحدة الثلاثية (١٩٦٣) وحرب اليمن ، الانسحاب من مؤتمرات القمة (١٩٦٦) ، الهزيمة (١٩٦٧) بيان ٣٠ مارس ١٩٦٨ وخطب تفسره ، الخطب الأخيرة ١٩٧٠ . العينة منشورة في « المستقبل العربي » ، عدد ٢٠ (تشرين الأول / أكتوبر ، ١٩٨٠) ص ٧ - ٨ .

(٢) المراجع أو الصلات هي المفردات المرتبطة بالمفهوم المدروس من حيث أنها مواصفات له أو مفردات مشاركة أو مناهضة له ، أو أفعال يقوم بها أو تقع عليه .

(٣) وهي الحقول التي تجمع كل صلات أو مراجع المفهوم المدروس .

(٤) مركزية بمعنى أن حقول دلالتها تجمع أكثر من ٥٠٪ من مجموع صلات كل المفاهيم القومية العربية في الخطاب الناصري .

خطب ١٩٥٣ ـ ١٩٥٤و ١٩٥٥ حيث ثبت نهائياً إختيار مفهوم « الأمة العربية » دون سواه[٥] .

إن علاقة « نحن »(« الشعب المصري » « الأمة العربية » ، « العرب ») « بالعالم الاسلامي » أو « المسلمين » أو « الدائرة الاسلامية » أو « الأمم الاسلامية »[٦] هي علاقة « تعاون » و « تضامن » سياسي وعلاقة « أخوة في العقيدة » ، « لا يخرج عن حدود ولائهم لأوطانهم الأصيلة »[٧] ، في حين أن العلاقة القومية التي يقيمها عبد الناصر بين المواطنين العرب » و « الشعوب العربية » وعلاقة « مصر » بالمنطقة العربية » و « الأمة العربية » هي علاقة « إنتماء » و « إندماج » (« هي منّا ونحن منها »)[٨] « وحدة عضوية فوق أي فرد وبعد أي مرحلة »[٩] .

إذا نظرنا إلى الصلات ذات الدلالة الدينية في حقول مفهوم « الأمة العربية » نجد أنها ، بالاضافة إلى قلتّها ، تقتصر بشكل أساسي على علاقة « الأمة العربية » بالله » إلى جانب علاقة « الأمة العربية » « بتراثها الاسلامي » . نورد فيما يلي كل السياقات التي تظهر فيها علاقة الأمة « بالله » في العينة المحللة :

« إرادة الله توجه خطاها ، تلهمها » (١٩٦١)

« الأمة العربية المؤمنة بالله » (١٩٧٠) .

« أكرم الله الأمة العربية » (١٩٧٠) .

« يريد الله لهذه الأمة النصر » (١٩٧٠) .

---

(٥) يمكن متابعة هذا التحول بالضبط في « فلسفة الثورة » وخطاب ٢٣ يوليو ١٩٥٤ وخطاب ٢٢ يوليو ١٩٥٥ .

(٦) ورد هذا الاستعمال مرة واحدة في « كلمة » ألقاها عبد الناصر بمناسبة زيارة مختار ولد داده إلى الجمهورية العربية المتحدة في ٢٧ مارس ١٩٦٧ في السياق التالي : « إن الأمة العربية لا ترى أي تعارض بين قوميتها العربية المحددة وبين تضامنها القلبي والأخوي مع الأمم الاسلامية » **وثائق عبد الناصر ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨** ، (القاهرة : مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام ، ١٩٧٣) ، ص ١٣٠ .

(٧) **فلسفة الثورة** ، (القاهرة : وزارة الاعلام) ، ص ٤١ ، ٥٥ و٥٦ .

(٨) **فلسفة الثورة** ، ص ٤٠ .

(٩) **بيان ٣٠ مارس ١٩٦٨** (القاهرة : مصلحة الاستعلامات) ، ص ٢٥ :

« أقترح أن ينص الدستور على تأكيد الانتماء المصري إلى الأمة العربية تاريخيا ونضالياً ومصيريا وحدة عضوية فوق أي فرد وبعد أي مرحلة » .

وخطب ١و ٥ شباط / فبراير ١٩٥٨ ، وخطب ٣٠ أيلول / سبتمبر و١٦ تشرين أول / أكتوبر ١٩٦١ ، والميثاق الوطني ١٩٦٢ .

« أراد الله أن يمدها بمدد جديد » (١٩٧٠)[١٠] .

نلاحظ أولا أن العلاقة التي يقيمها عبد الناصر بين « الأمة العربية » و « الله » هي علاقة متبادلة : علاقة « إيمان » الأمة « بالله » ، وعلاقة « دعم » و « إلهام » و « توجيه » من قبل « الله » . إن هذه العلاقة الدينية هي العلاقة السائدة في حقول دلالة « الأمة العربية » وتكاد تكون الوحيدة وهي تزداد بعد هزيمة ١٩٦٧ . ونلاحظ أيضاً أن عبد الناصر لا يقيم علاقة بين « الأمة العربية » والعقيدة الدينية بشكل عام أو أي عقيدة دينية محددة بشكل خاص ، على الأقل في الخطب المكوّنة للعينة . وللمزيد من التأكد ، خرجنا من إطار العينة ودققنا في كل خطب وكلمات ومقابلات عبد الناصر بعد ١٩٦٧ ، فوجدنا في مكان واحد علاقة أقامها عبد الناصر بين « الأمة العربية » و « تراثها الاسلامي » نورده هنا كاملاً لأهميته وندرته :

« إن الأمة العربية تعتز بتراثها الاسلامي وتعتبره من أعظم مصادر طاقاتها النضالية ، وهي في تطلعها إلى التقدم ترفض منطق هؤلاء الذين يريدون تصوير روح الاسلام على أنها قيد يشد إلى الماضي وهي ترى أن روح الاسلام حافز يدفع إلى إقتحام المستقبل على توافق وانسجام كاملين مع مطالب الحرية السياسية والحرية الاجتماعية والحرية الثقافية »[١١] .

يمكن الملاحظة هنا أن عبد الناصر ينظر إلى « التراث الاسلامي » « كطاقة نضالية » ، يفسّرها إستناداً إلى « روح الاسلام » باتجاه مستقبلي وتقدمي وهو يرفض التفسيرات الماضوية لهذه « الروح » ولهذا « التراث » . يمكن أيضاً الاستنتاج من النص أنه يرفض التفسيرات لروح الاسلام ، المناهضة للحرية السياسية والاجتماعية والثقافية .

٢ ـ مفهوم « القومية العربية » .

لم تظهر أي صلة ذات دلالة دينية في حقول مفهوم القومية العربية في الخطاب الناصري . وبما أنه تبيّن بعد التحليل إن هذا المفهوم له دلالات عديدة ، أي أنه يشير في نفس الوقت وحسب السياق إلى « حركة » و « عقيدة » و « جنس » و « جنسية » ، سنقدم بعض الايضاحات حول مفهوم « القومية العربية » كعقيدة . هل يقصد به عبد الناصر عقيدة

---

(١٠) حسب الترتيب الذي وردت فيه أعلاه :
ـ خطاب ١٦ تشرين أول / أكتوبر ١٩٦١ (القاهرة : مصلحة الاستعلامات) ، ص ٣ .
ـ خطاب أول كانون ثاني / يناير ١٩٧٠ ، **وثائق عبد الناصر ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠** ، المصدر السابق ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧ .

(١١) « كلمة بمناسبة زيارة مختار ولد داده ، ٢٧ آذار / مارس ١٩٦٧ » ، **وثائق عبد الناصر** ، المصدر السابق ، ص ١٣٠ .

من نوع العقائد الدينية ؟ يمكن الملاحظة أولاً أن « عقيدة القومية العربية » مشاركة (أو معطوفة) « لعقيدة عدم الانحياز » و « لعقيدة الاشتراكية الديمقراطية التعاونية » ، والثلاثة تنبع من « التجربة » الثورية ، ذلك إن المسار الذي إتّبعه عبد الناصر لإستخلاص هذه « العقائد » هو التالي :

« تجربة ثورية » « عقيدة » « هدف » .

« فعقيدة القومية العربية » تنبع من « تجربة الثورة العربية » (« هدفها الوحدة ») كما إن « عقيدة عدم الانحياز » تنبع من « تجربة الثورة الوطنية » (« هدفها الاستقلال ») وكذلك « عقيدة الاشتراكية الديمقراطية التعاونية » تنبع من « تجربة الثورة الاجتماعية » (« هدفها العدالة »)[١٢] .

في حين أن العقيدة حسب المسار الديني تنبع من كلام الله الذي يحدد للمؤمنين الأهداف أو الواجبات التي يجب أن يتجهوا نحوها ويحققوها ، فيقوموا حينئذ بالتجربة أو التجارب الدينية . ويتم هذا المسار حسب التسلسل التالي :

(كلام الله) عقيدة هدف تجربة .

وفي حين أن مفهوم « القومية العربية » في الخطاب الناصري خالٍ ، كما رأينا ، من الصلات ذات الدلالة الدينية ، نجد بالعكس إن هذا المفهوم لدى ميشيل عفلق مثلاً (وهو من كبار منظري الفكر القومي العربي في المشرق) يمتزج إمتزاجاً عضوياً بالدين ، في علاقة إحتواء : بمعنى أن القومية تحوي الدين والعروبة تحوي الاسلام :

« الدين جزء من القومية مغذياً لها ومفصحاً عن أهم نواحيها الروحية والمثالية » .

« فنستبدل بالقومية » العروبة « وبالدين » الاسلام « تظهر لنا المسألة تحت ضوء جديد . فالاسلام في حقيقته الصافية نشأ عن قلب العروبة وامتزج بها في أمجد إدواره »[١٣] .

لا يتسّع المجال في هذه المداخلة القصيرة للخوض في أسباب الاختلاف بين هذا الطرح القومي من أصل مشرقي والطرح القومي الناصري من زاوية علاقتها بالدين ، إنما تعتقد أن للموقع المجتمعي والاجتماعي والثقافي أهمية بالغة في تحديد العلاقة .

---

(١٢) خطاب في المؤتمر العام للاتحاد القومي ، ٩ تموز / يوليو ١٩٦٠ (القاهرة : مصلحة الاستعلامات) ، ص ٨ ـ ٩ . « إن تجاربنا الثورية العظيمة وصلت بنا إلى عقائد واضحة تحتاج منا الآن إلى أن نضع في خدمتها كل قوة الدفع الثوري لدينا لكي تصبح هذه العقائد هي حركتنا الدائمة إلى أهدافنا » (ص ٨) .

(١٣) ميشيل عفلق ، في سبيل البعث (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٥٩) ، ص ٢٦ ـ ٢٧ .

٣ - مفهوم «الوحدة العربية»

لم تظهر أي صلة ذات دلالة دينية في حقول مفهوم «الوحدة العربية» في الخطاب الناصري، وذلك في كافة معاني أو دلالات الوحدة العربية: الوحدة بمعنى التضامن العربي ووحدة العمل ووحدة الهدف أو الصف والوحدة بمعنى الاتحاد السياسي الدستوري.

إذا نظرنا، من ناحية أخرى، إلى الدلائل التي يقدمها عبد الناصر لإثبات «وحدة» (وحدانية) «الأمة العربية»، بمعنى «أن العرب أمة واحدة»، نجد أن عنصر الإنتماء الديني لا يدخل ضمن العناصر الأساسية التي يقدمها لإثبات هذه الوحدة، والتي تقتصر على «وحدة اللغة» و «وحدة التاريخ» و «وحدة الأمل». [١٤]

لا يسعنا إلّا أن نقرّب بين هذا التصور وتصور ساطع الحصري الذي لا يدخل الدين في أسس تكوين الأمة:

«إن أس الأساس في تكون الأمة وبناء القومية هو وحدة اللغة ووحدة التاريخ (. . .) ولكن لا وحدة الدين ولا وحدة الدولة ولا وحدة الحياة الاقتصادية تدخل بين مقومات الأمة الأساسية»[١٥].

ويستشهد الحصري لتدعيم تصوره بالأفغاني. ويلاحظ أن الأفغاني أيضاً يرجح العامل اللغوي على العامل الديني ويستشهد به في المقطع التالي:

«إن الروابط التي تربط جماعات كبيرة من الناس إثنتان: وحدة اللغة ووحدة الدين. وحدة اللغة هي الأساس الذي تقوم عليه الجنسية، اللغة أشد ثباتاً وأكثر دواماً من الدين. نعرف أمما غيرت دينها خلال ألف عام مرتين إلى ثلاث مرات دون أن يطرأ خلل على وحدتها اللغوية القومية. فنستطيع أن نقول أن تأثير سلطة اللغة في هذه الدينا أقوى من تأثير رابطة الدين»[١٦].

ويبدو أن الأفغاني يذهب إلى حد إستبعاد العامل الديني فيما يتعلق بقومية الأمة العربية بالذات:

---

(١٤) خطاب في المؤتمر التعاوني في ٢٦ تشرين ثاني/ نوفمبر ١٩٥٨ (القاهرة: مصلحة الاستعلامات)، ص ١٥.

مشروع الميثاق، ٢١ أيار/ مايو ١٩٦٢ (القاهرة: مصلحة الاستعلامات)، ص ١٠٧.

(١٥) ساطع الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية ١٩٢٣ - ١٩٦٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

(١٦) جمال الدين الأفغاني في إحدى مقالاته الفارسية، نقلاً عن ساطع الحصري، المصدر السابق ص ٣٦٣. ويضيف الحصري معلقاً: «أعرف أن العبارات التي نقلتها هنا عن الأفغاني ستصدم الكثيرين من القراء. إن كتّابنا ومؤرخينا كانوا قد أشاعوا بين الناس أن الأفغاني كان من دعاة الوحدة الاسلامية، حتى إن عدداً غير قليل منهم إستندوا إليه لاستنكار فكرة القومية بوجه عام وفكرة القومية العربية بوجه خاص».

« إن الأمة العربية ، عربية بغض النظر عن أي دين أو مذهب ، فالأمر لا يحتاج إلى إثبات »[١٧] .

لم يظهر مفهوم « الوحدة الاسلامية » في الخطاب الناصري إلاّ مرة واحدة قبل ١٩٥٦ في السياق التالي :

« إنما أرى فيكم (الجنود) وحدة قومية ،
بل أرى أيضاً وحدة عربية ،
بل أرى أيضاً وحدة إسلامية ،
بل أرى أيضاً وحدة أسيوية أفريقية »[١٨] .

والجدير بالذكر إن هذا الإستعمال لم يعد يظهر في الخطاب الناصري ، بعد ١٩٥٦ أي بعد أن حسم عبد الناصر نهائياً قضية التوجه القومي العربي واختار طريق الوحدة العربية . فحصر العلاقة القومية الوحدوية بالعرب دون سواهم ، وحدّد ، كما رأينا ، العلاقة بين جميع المسلمين بصيغة « التضامن » و « التعاون » السياسي و « الأخوة في العقيدة » . ولا يمكن الاستنتاج من خطبه وخاصة من كتاب « فلسفة الثورة » كما يفعل البعض إنه « إعتبر المسيرة القومية مرحلة نحو الوحدة الاسلامية »[١٩] .

ثانياً : المفاهيم القومية العربية الأخرى في الخطاب الناصري وصلاتها ذات الدلالة الدينية

لقد جمعنا في هذا المقطع كل المفاهيم القومية العربية الباقية[٢٠] في الخطاب الناصري ، وبيّنا في الجدول التالي الصلات ذات الدلالة الدينية المشتركة فيما بينها والصلات ذات الدلالة الدينية الخاصة بكل مفهوم على حدة :

الصلات ذات دلالة دينية مشتركة بين عدة مفاهيم قومية :	« الشعب العربي المسلم يؤمن بالاسلام » « الانسان العربي إنسان مؤمن »

(١٧) م . ب . المخزومي ، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني (بيروت : د . ن . ، ١٩٣١) ، ص ٢٣٧ .

(١٨) كلمة القيت بنادي ضباط القوات المسلحة ، في يوم ٢٣ تموز / يوليو سنة ١٩٥٥ (القاهرة : مصلحة الاستعلامات) ، ص ١ .

(١٩) الدكتور آية حسن ، « حزب الجمهورية الإسلامي » الايراني ، في مقابلة له فى جريدة النهار البيروتية ، ٢٥ / ١٢ / ١٩٧٩ ، ص ٩ .

(٢٠) العرب ، الشعب العربي ، الشعوب العربية ، الانسان العربي ، الجماهير العربية ، المجتمع القومي ـ المنطقة العربية ، الوطن العربي ، الأرض العربية ـ الثورة العربية .

	« الجماهير المؤمنة » « الرب »
الصلات ذات دلالة دينية الخاصة بكل مفهوم	
« المنطقة العربية » إتحدت « الشعب العربي » « الأرض العربية »	« بالعقيدة ، الإسلام » « بالنبوات » (فيها) « الدين » (متعلق بـ) « مقدسة »

نستنتج من هذا الجدول أن العلاقة الأساسية التي يقيمها عبد الناصر بين الجماعة القومية (الشعب العربي ، الجماهير العربية) أو الفرد القومي (« الانسان العربي ») والدين بشكل عام والاسلام بشكل خاص هي علاقة إيمان . ويظهر أيضاً من الجدول إن عبد الناصر يستعمل الصلات الدينية المشتركة بين الأديان السماوية : « الرب » ، « الدين » « الايمان » ، ويخصص الايمان « بالاسلام » « بالشعب العربي المسلم » .

واعتبر عبد الناصر أن الأديان السماوية (« النبوات ») ثم صعود الإسلام وانتشاره كعقيدة كان لها دور هام في توحيد « المنطقة العربية » في الماضي[٢١] .

ثالثاً : علاقة « الدولة » و « الوطن » بالعقيدة الدينية والانتماء الديني حسب تصور عبد الناصر

رفض عبد الناصر علناً اعتبار العقيدة الدينية ، اياً كانت ، اساساً للدولة وعبّر عن هذا الرفض بالشكل التالي :

« ينظر الاسرائيليون إلى « اليهودية » لا كعقيدة فحسب بل كقومية ، وهذا ما يعقّد المشكلة . ولست أدري ما الذي يحدث لو أننا قررنا أن نقيم دولتنا على الاسلام وقرر آخرون أن يقيموا دولتهم على المسيحية ، وقرر غيرهم أن يقيموا دولتهم على البوذية ، لسوف تكون هناك في كل مكان أعمال تتم عن التعصب »[٢٢] .

أمّا إذا كان قد جاء في دستور الدولة المصرية إن « دين الدولة الاسلام » مراعاة لبعض الأوساط الدينية ، فالجدير بالاشارة أنه لم يحدد أي دين للدولة في وثيقة إقامة الدولة القومية

---

(٢١) خطاب الوحدة ، ٥ شباط / فبراير ١٩٥٨ ، (القاهرة : وزارة الإرشاد القومي) ص ٣ .

(٢٢) «حديث إلى رئيس تحرير لوس أنجلوس تايمز لشؤون الشرق الأوسط ، ٣ شباط / فبراير ١٩٧٠ » ، وثائق عبد الناصر ١٩٦٩ - ١٩٧٠ ، المصدر السابق ، ص ٢٩٥ .

الأولى ، دولة الجمهورية العربية المتحدة في ١٩٥٨ . كذلك شجب عبد الناصر فكرة إقامة الأوطان على أساس الإنتماء الديني :

« لا نستطيع أن نتصور إقامة الأوطان على أساس الديانات فتصبح هناك أوطان لا يعيش فيها غير المسلمين وأوطان لا يعيش فيها غير المسيحيين ، وأوطان لا يعيش فيها غير البوذيين وهكذا »[٢٣] .

خلاصة عامة وتعليق .

في نهاية هذا التحليل السريع لا بد من إبداء الملاحظات التالية :

أ ـ لا شك إن صلات المفاهيم القومية العربية ذات الدلالة الدينية قليلة جداً في الخطاب الناصري ، خاصة إذا قارنّاها بالصلات ذات الدلالة « العصرية » (ديمقراطية واشتراكية) وبصلاتها ذات الدلالة الثقافية أو الحضارية (أخلاقية واجتماعية) .

ب ـ تقتصر هذه الصلات على مفاهيم عامة ومشتركة بين كل الأديان السماوية :

(« الأمة العربية ») ـ	« الله » ، « الرب »	(علاقة متبادلة من « الايمان » (والدعم و « الالهام »)
(« الشعب العربي ») ـ	« الدين » « النبوات »	(علاقة « إيمان ») (في « المنطقة العربية »)

أمّا فيما يختص « بالاسلام » فيحدّد عبد الناصر علاقة خاصة بين « الشعب العربي المسلم » و « الاسلام » هي علاقة « إيمان » قبل كل شيء » ويرفض أن تكون « العقيدة » الاسلامية أو المسيحية أو اليهودية أو أي عقيدة دينية أخرى أساساً لأية دولة .

ويخصص عبد الناصر مكانة خاصة متميزة « للتراث الاسلامي » ، تراث الأمة العربية ، فيعتبره بمثابة « طاقة نضالية » ولكن يدعو في هذا المجال إلى تفسير « روح الاسلام » باتجاه مستقبلي ، تقدمي متوافق مع « الحرية » ، ويشجب التفسيرات الماضوية « لروح الاسلام » .

ويكون عبد الناصر بطرحه هذا قد حدّد العلاقة بين القومية والدين وميّز بين الاثنين بدقة . فالعلاقة الغالبة في تصوره هي علاقة « **إيمان** » « **بالله** » و « **بالدين** » . وعلاقة « **الأمة العربية** » بالاسلام هي علاقة غرف من « **تراثها الاسلامي** » باتجاه مستقبلي وتقدمي . ويجمع عبد الناصر بطرحه هذا بين كل « مؤمني » الوطن العربي عامة ، ومؤمني قاعدته ، قاعدة

---

(٢٣) « حديث لمجلة تايم الأميركية » ، ١٢ أيار / مايو ١٩٦٩ ، المصدر نفسه ، ص ١٥٤ .

الانطلاق القومي مصر ، خاصة . ويتجلّى في هذا المجال أيضاً هاجسه الوحدوي الدائم : فمهما إختلفت الانتهاءات الدينية والمذهبية والطائفية ، « الله » واحد ولا يمكن « للمؤمنين » به حقاً أن يختلفوا .

ج ـ يتميّز الطرح القومي العربي الناصري من حيث العلاقة بالدين ، عن بعض الأطروحات القومية العربية المشرقية ، كون موقع عبد الناصر السياسي والاجتماعي والجغرافي يتميّز عن المواقع الأخرى . ينطلق عبد الناصر في طرحه القومي من موقع قيادي مركزي و أكثري :

فهو من حيث المكان ينطلق من القاعدة المركزية للأمة العربية ، مصر ، وموقعه أكثري كونه ينتمي للأكثرية الدينية والمذهبية الاسلامية في الوطن العربي . فإنطلاقا من هذين الموقعين المتميزين يطرح التصور القومي الأكثر تجميعاً وتوحيداً وشمولية من حيث العلاقة بالدين ، والتصور الأقل تجزيئية لقاعدته بالذات قاعدة الإنطلاق ، مصر ، وللشعوب العربية المستهدفة بدعوته القومية مشرقاً ومغرباً .

إن هاجس الاجماع هو برأينا المفسّر الرئيسي لطرح عبد الناصر القومي من حيث العلاقة بالدبن ، ولا نجد أي أثر في خطبه لخوف ما من تشكيك بشرعيته أو من مزايدة على مواقفه كونه في موقع القيادة ويعبِّر عن تطلعات الأمة العربية نحو التحرر والتقدم لا عن هواجس بعض المثقفين الباحثين أبداً عن « الهوية الضائعة » و « التراث المهدد » والأساليب السهلة لما يتصورونه التصاقاً بالجماهير .

تعقيب ٤

د. نزار الحديثي

يحدد الأستاذ منح الصلح مشكلة فكرة القومية العربية بأنها حالة من التراجع تجسدت في العديد من المجالات، أبرزها موقف الحيرة أمام الالتباس بين مفهومي (العروبة والاسلام). وتدور المعالجة عنده في حدود التأريخ الحديث (الهيمنة العثمانية)، الذي أتاحت له ظواهرها الخاصة بالموضوع الخروج بمحصلة هي خطأ القول بأن العرب رفعوا راية العروبة والاسلام مرة واحدة، رداً على التحديات. ولم أستطع معرفة ما إذا كان الأستاذ الصلح يقصد كل التأريخ بدءاً من ثورة العرب في الاسلام أم فقط الفترة العثمانية (!) قبل الفترة العثمانية كانت العروبة والاسلام شيئاً واحداً بالنسبة للعرب، وحتى بالنسبة لكثير من المسلمين في فارس والهند فيما بعد. أما في الفترة العثمانية فحكمه صحيح للأسباب التي ذكرها. وثمة سبب أساسي آخر هو أن الفكر العربي لم يكن يقود المرحلة إنما يحاول أن يجيب على تناقضاتها بطريقة التجريب. من هنا تعددت وسائله. إن الموضوع الذي أصبح هو لب المشكلة ناجم عن حالة التطور المعاصرة في الواقعين العربي والاسلامي، والعوامل الضاغطة فيهما من الداخل والخارج. ومما لا شك فيه أن الموقف الأوروبي من الاسلام في حدود أوروبا الغرب ومن الدين عامة في حدود أوروبا الشرق لعب دوراً كبيراً.

الفترة العثمانية أوجدت حالة تكون إسلامي (فارسي)، لكنها منعت حالة تكون عربي إسلامي. فالطرفان (العثمانيون والفرس) تعاملا مع الموقف الأوروبي انطلاقاً من رؤيتهما لأوضاعهما المحلية والدولية، التي ليست بالضرورة مفروضة من الاسلام. كان التكون العربي مطالباً بأن ينمو ويعلن عن نفسه، وأن يرد في ذات الوقت على ثلاثة اتجاهات ضاغطة، هي الالغاء العثماني والتحدي الفارسي والضغط الأوروبي القادم. إن استعراض فترة المجابهة بين الاسلام وأوروبا ثقافياً وحضارياً يكشف عن إسهامات كتاب عرب

مسلمين ، ومسلمين ما استطاعوا حركة إلا في الوطن العربي . لكنه لا يكشف عن إسهامات إسلامية خارج حدود الوطن العربي طوال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وهذا طبيعي . فالاسلام في ذهن العربي هو الدين والثورة والدولة والقومية ، وبالنسبة للمسلم غير العربي هو الممارسة الدينية والفرصة الانسانية ، وفيما عداها هو قادر على الحركة بمرونة بما فيها الابتعاد عن الدين .

وسط هذه التوجهات والظروف أفرز تطور الموقف الفكري العربي حتى بمجيء الكواكبي عدة أشكال فكرية ، كانت تجري وفق التصور السابق (العروبة والاسلام شيء واحد) ، ثم ابتدأت تأخذ مسارات متعددة . وفي هذا المجال تتحدد المواقف الجوهرية في الفترة الأولى منذ ابن تيمية إلى الكواكبي بنقلات مهمة . عند ابن تيمية **التجديد بالجهاد** ، وعند ابن قيم الجوزية **الخروج على الطاعة المطلقة** (لا طاعة لحاكم غير عادل وإن كان مسلماً) وعند خير الدين التونسي **إرادة الانتماء والاقتباس** وفقاً لمستلزماتها .

وعند محمد بن عبد الوهاب التجديد الديني والقومي بالجهاد ، وعند السنوسي **الجهاد والعمل** ، وعند رشيد رضا وعبد الله النديم **التوجه إلى الأمة وتنظيمها** . حتى هذا القدر امتدت أذرعة الفكر ، غير أن طابعها العام كان إضافة على الأسس وانكفاء في قيادة الظرفين المكاني والزماني . ولعل أبرز ظواهر الانكفاء هو الفشل في العمل بوحي الموقف الفكري ، كما عبر عنه محمد عبده ، الذي حاول أن يكون مصلحاً ومسلماً وماسونياً وملتقياً مع البهائية ومؤيداً للانجليز ضد ثورة عرابي . الكواكبي سجل نقلة جماهيرية في الموقف الديني أعطته بعده القومي الحقيقي الواضح واقعياً وفكرياً . وإذا كانت الحرب العالمية الأولى قد فرضت نوعاً من الانكفاء العام ، فإن أبرز مظاهرها السلبية هي التجزئة التي أدت إلى أن ينهض الموقف الفكري العربي من انكفائه مشتتاً . فظهرت تيارات فكرية للثقافة المجردة ، وظهرت تيارات دينية ترفض العروبة ، وظهرت تيارات قطرية رفضت العروبة والدين واكتفت بالبرقع ، وأنظمة دينية رفضت مسايرة موقف الدين المجاهد . غير أن المهم هو أن الأسس التي وضعها ابن تيمية وجدت لها إضافة لأول مرة في جناحي الوطن العربي . ففي فكر ابن باديس (الجناح الغربي للوطن العربي) أروع تعبير عن العروبة والاسلام بمعنى الانتماء الحضاري . وفي فكر ميشيل عفلق (الجناح الشرقي للوطن العربي) التعبير ذاته رافقته حركة تعبئة للأمة ، نالانتماء هنا لم يعد مجرد موقف فكري إنما تحول إلى **حالة تغيير ثوري** .

هذا عربياً . أما إسلامياً فالحرب الأولى أنهت إسلامية تركيا وأعطت إيران إسلاميتها التقليدية المستقلة (مذهبياً) ، ولكن مشكلة الأستاذ منح الصلح أنه يستمر في إعطاء الدين دور الفاعلية الأوحد في الأحداث (باكستان ـ بنغلاديش) حتى أحداث إيران مهملاً عوامل

أخرى (العنصر ومشاكل الجغرافية السياسية والتكونات القومية في آسيا) . يوماً ما عندما سيختار سكان البنغال الغربية الالتحاق ببنغلاديش فمن المؤكد انه لن يكون دافعهم الاسلام ، لأنهم بموقفهم ليسوا جميعاً مسلمين . وهنا سوف تهتز أحادية التأثير التي حظى بها الاسلام . ولو أن نضال الشعوب الايرانية (الأكراد ـ البلوش ـ الاذربيجانيين) ضد السلطة يدل من الآن على هذا الاهتزاز ، على الرغم من أن هذه السلطة في إيران تدين بالاسلام بينما هي تجيز الاضطهاد القومي .

ما الذي يريده الأستاذ منح الصلح في مقالته هذه وهو لأول مرة يبدو غير واضح ـ بالنسبة لي على الأقل ـ من العودة إلى وحدة مفهوم العروبة والاسلام . هل يرمي إلى ما يريده الأستاذ ميشيل عفلق بقوله (لا يوجد عربي غير مسلم ، هذا إذا كان العربي صادق العروبة . . . العروبة تعني الاسلام بهذا المعنى الرفيع الذي لا تعصب فيه ولا تمييز) حيث يلتقي في هذا المفهوم العربي المسلم والمسيحي ، لأن (المسيحيين العرب عندما تستيقظ فيهم قوميتهم سوف يعرفون بأن الاسلام هو لهم ثقافة قومية يجب أن يتشبعوا بها ويحبوها ويحرصوا عليها حرصهم على أثمن شيء في عروبتهم) ؟ أم أنه يريد جر حركة القومية العربية إلى المساجد . إذا كان هدفه هو الأول ليس هناك اختلاف لا معه ولا بينه وبين حركة القومية العربية بالمعنى القومي والثوري ، أما إذا كان هدفه هو الثاني فأنا لست معه على الأقل . ربما يكون سببه عدم وضوحه هو أن ما يحدث في إيران لا يتفق مع تحليله الرائع في كراسة (الاسلام وحركة التحرر العربي) . لقد تفرنج الاسلام (الرسمي) المرفوع منذ الحرب العالمية الأولى سابقاً ، و(الشعبي) (!) لاحقاً . (« ولسوف يجيء يوم يجد فيه القوميون أنفسهم المدافعين الوحيدين عن الاسلام ويضطرون أن يبعثوا فيه معنى خاصاً إذا أرادوا أن يبقى للأمة العربية سبب وجيه للبقاء ») . هذا الاسلام ليس ديناً إنه سياسة ، سياسة هدم العروبة والاسلام ، بالمعنى التاريخي والحضاري الحقيقي .

مع هذا يؤشر الأستاذ الصلح في تساؤلاته الواردة في البحث وفي المشاكل التي أثارها مسألة مهمة وجوهرية ، وله السبق والريادة فيها سابقاً والآن وفي المستقبل ، وإنه يضع حركة القومية العربية الثورية الاشتراكية فعلاً أمام السؤال المهم : لكي تنجح في تجسيد مفهوم العروبة والاسلام ماذا عليها أن تفعل ؟

في محاولة للرد يركز الاستاذ الصلح على الجماهير ، وهو أمر طبيعي ، لكن ليس باعتبارها سوية السجية فقط ، ولا لاسلاميتها فقط ، فهذان الأمران مع التخلف في الوعي وسذاجة النظرة إلى الأمور قد ينقلبان إلى موقف معاد بشكل هجومي ضد القومية وبشكل تأكلي داخلي يهدم استعدادها الاسلامي الفطري . الحوار مع الجماهير في عروبتها التي هي الاسلام وليس في إسلامها الذي تتذكره ساعة الشدة أو تمارسه في المسجد وحده .

المناقشات

الحبيب الجنحاني : ملاحظة شكلية تعبيرية أرجو من بعض الأخوة المشاركين في الندوة أن يستعملوا مصطلح « المغرب العربي » عوض « الشمال الأفريقي » ، كما ورد ذلك أكثر من مرة في كلمة الأستاذ المحاضر .

بعد هذه الملاحظة التعبيرية أود إبداء الملاحظتين التاليتين :

أولا ـ إنه لا بد من محاولة دراسة الرؤية الاجتماعية لجميع التيارات الفكرية العربية والاسلامية ، وبخاصة تلك التيارات التي لها تصور لضرب من ضروب التوحد السياسي ، أو على الأقل التكامل والتضامن في مرحلة تاريخية معيّنة ؛ لأن السؤال الأساسي المطروح : كيف ستحل القضايا الاجتماعية ؟

ثانيا ـ تمت الاشارة إلى الصورة المعاصرة للحكم في الاسلام .

أعتقد أن أهم قضية تعترض أنصار التيار الوحدوي الاسلامي هي كيف ستكون صيغة الحكم في الدولة الاسلامية المعاصرة ؟

إن المبدأ الأساسي المعروف في هذا الصدد هو مبدأ الشورى في ممارسة السلطة ، ولكنه من المعروف تاريخياً أن هذا المبدأ جمد ، ولم يطبق منذ بداية الخلافة الأموية إلى اليوم . ومن هنا جاءت التساؤلات حول صيغة الحكم في الدولة الاسلامية المعاصرة . أعتقد أن هذه هي القضية الأساسية ، أما المسائل الأخرى المتعلقة بميدان العبادات والمعاملات في المجتمع الاسلامي فهي مسائل عادية لا تطرح مشاكل عويصة .

أياد القزاز : يقول مؤلف البحث ما يلي « ففي إيران أسقطت المعارضة الاسلامية الشاه بسبب سياسته الفلسطينية » ، وفي موضع آخر يقول « وقبل ذلك انهارت وحدة

باكستان لان الدولة الباكستانية لم تلعب دوراً في قضية فلسطين ولو فعلت لما قامت في أغلب الظن دولة بنغلاديش » . باعتقادي أن هذا تبسيط شديد للموضوع . وأغلب الظن أن السبب الفلسطيني هو سبب ضعيف في كلتا الحالتين . فمثلاً سقوط الشاه يعود إلى تناقضات سياسية واجتماعية واقتصادية حادة داخل المجتمع الايراني سببته سياسة الشاه في العقود الثلاثة الأخيرة وإرجاع سقوط الشاه إلى العامل الفلسطيني هو تأكيد على الأسباب الهامشية وليس الأساسية .

سمير كرم : أريد أن أتساءل هل إذا انتكست حركة الوحدة العربية يتم التخلي عنها ؟ وهل إذا كان من المحتم التخلي عنها يكون ذلك باتجاه حركة كانت هي نفسها قد انتكست في السابق فتم التخلي عنها في مرحلة تاريخية سابقة ؟

إنني أشعر أن الاتجاه بعيداً عن النهوض القومي نحو النهوض الديني هو بمثابة موقف هروبي ، انسحابي ، رجوع إلى الوراء . إن الذين يتحمسون للنهوض الروحي ـ وقد بدأ حماسهم منذ فترة ليست طويلة ، وربما أحدده بأنه بدأ نتيجة لأحداث عام ١٩٦٧ ـ إنما يقفزون من استقراء الماضي إلى استقراء حاضر راهن ، لا يزال في مرحلة التكوين . . لا يزال في مرحلة اختبار . فهم يتعاملون مثلاً مع الثورة الايرانية على أنها نهائية ومطلقة . إنني لا أنكر أهمية الثورة الايرانية ولا دلالاتها الثورية ؛ ولكن اعتبارها معياراً مطلقاً هو ما أختلف معه .

وثمة مفارقة هنا هي أن الذين يتحمسون كثيراً للنهوض الديني ، ويعتبرونه إيذاناً بانحسار النهوض القومي ، إنما يغفلون الجانب السياسي ـ الاقتصادي ـ الاجتماعي في الثورة الايرانية . أي أنهم يغفلون منها جوانب وقوى بالغة الأهمية أسهمت في خلقها . وهنا آتي إلى ما قاله الدكتور حسن حنفي من أن الناس يموتون في الجهاد تحت راية « لا إله إلا الله » . والثورة الايرانية لم تتم تحت راية « لا إله إلا الله » ، ولم تكن ـ كما نسميها عادة ـ ثورة دينية . فعلى الرغم من أنها تمت تحت قيادة رجل دين مسلم يتمتع بصفات « الكاريزما » ، إلا أنها كانت من أجل التحرر والعدل . . كانت لأسباب ودوافع اقتصادية اجتماعية محددة ، وليس من أجل جهاد في سبيل الله .

إن ثورات الشعوب المعاصرة لم تتم تحت راية « لا إله إلا الله » . ثورة فييتنام مثلاً لم تتم تحت رايات بوذا . حتى ثورة الجزائر ـ على الرغم من أن التميّز الديني عن المستعمر كان له دور كبير في مواجهة الفرنسيين ـ إلا أن المليون شهيد جزائري لم يموتوا من أجل « لا إله إلا الله » ، ولم يموتوا دفاعاً عن الاسلام . إنما ماتوا دفاعاً عن حريتهم ، عن حقهم في التقدم ، عن تحررهم الاقتصادي والسياسي والثقافي .

وأود أن أطرح سؤالاً بسيطاً أخيراً . ماذا يكون الحال لو نجح هذا المشروع؟ ماذا تكون النتيجة لو نجحت هذه الحركة التي أسمح لنفسي بتسميتها « صليبية إسلامية » ؟ ألا ينبغي أن نفكر في أن رد الفعل يمكن أن يكون تجديداً للصليبية المسيحية ، وقيام صليبية يهودية أيضاً ؟ ماذا سيكون وضع هذه الأمة ـ الأمة العربية ـ التي ستكون بطبيعة الحال جوهر ولب هذه الحركة الاسلامية ـ عندما تتضافر عليها تلك القوى ، خاصة والأوضاع والتوازنات هي اليوم على ما هي عليه ؟

عـزمي رجـب : إن تعليقي على النماذج التي وردت في بحث الأستاذ منح الصلح وفي تعليق الدكتور حسن حنفي والتي تلخص بالتالي : نموذج التوفيق بين العروبة والاسلام ـ التمايز والتكامل ـ التمايز والتجاوز ، هو التالي :

إن النموذجين الأول والثاني يمكن جمعهما في نموذج واحد ، وهو نموذج التمايز والتكامل بين العروبة والاسلام ، أي التوفيق بينهما دون تغليب أحدهما على الآخر . أما النموذج الثالث وهو المسمى بالتمايز والتجاوز والذي أضافه الدكتور حنفي فيصح في حالتين :

الأولى تغليب الاسلام على العروبة في اختيارات القائلين بالقومية العربية كما يفهم من تعقيب الدكتور حنفي ، والثانية تغليب العروبة على الاسلام ، وهذا ما يرد في طروحات أنصار القومية العربية الذين يقدمون القومية العربية على الدين ، أو الذين قد يذهبون إلى حد المطالبة بالأخذ بمبدأ العلمانية في التنظيم السياسي للدولة العربية . وهذا ما يمكن توضيحه والتركيز عليه وبالتالي اختيار النموذج الأفضل في مناسبة أخرى .

معن زيادة : في معرض الحديث عن التمايز والتكامل بين القومية العربية والاسلام وهو موضوع البحث ، لا بد من توضيح بعض النقاط الرئيسية التي لا تزال تثير الكثير من الاشكالات ، ليس في أذهان الناس العاديين فقط ، ولكن في أذهان المثقفين الذين ينهضون لمعالجة هذا الموضوع أيضاً .

لا بد أولاً من التمييز أو التفريق بين العروبة كظاهرة تاريخية وهي تلك الرابطة التي جمعت العرب العاربة أولاً ، ثم هؤلاء مع العرب المستعربة ثانياً ـ وهي رابطة ولاء أو عصبية في مصطلح ابن خلدون ـ والقومية العربية التي لم تعرف الوجود إلا مع انتهاء القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين .

العروبة تاريخياً ارتبطت بالاسلام وكان توسعها أو تقلصها مرتبطاً بانتصارات الاسلام وهزائمه . . وقد ساهمت هذه العروبة في إنشاء رابطة ولاء أو عصبية جمعت العرب حتى إذا جاءت العصور الحديثة ودخل الفكر القومي الحديث إلى البلاد العربية وجد قاعدة يبني عليها هي العروبة كما عرفت تاريخياً . إلا أنه لا يجوز الخلط بين هذه العروبة وبين حركة القومية

العربية الحديثة ولا يجوز الحكم على حركة القومية العربية الحديثة أو المعاصرة بنفس الأحكام التي تطلق على العروبة التاريخية عادة . ولعل الخلط بين الظاهرتين هو السبب في البلبلة الكبرى التي نشهدها في معرض الحديث عن موضوع التمايز والتكامل بين القومية العربية والاسلام .

سأهتم هنا بالتركيز على جانب واحد من جوانب التمايز بين القومية العربية الحديثة أو المعاصرة والاسلام . . هو جانب مصدر السلطة أو مصدر مشروعية الدولة ، لنجد أن حركة القومية العربية المعاصرة لا تواكب ولا تساير الاسلام ، كما كان الحال مع العروبة قبلاً . تؤكد حركة القومية المعاصرة أن مشروعية الدولة تأتي من وجود الأمة المستقل وإن مصدر السلطة هو الشعب الذي ينضوي تحت لواء امة واحدة . . إن مشروعية الدولة أو مشروعية سلطتها إنما تأتي من الداخل لا من الخارج كما كان الحال قبلاً وحتى انهيار الدولة العثمانية كانت مشروعية الدولة تأتي من سلطة خارج الدولة قد تكون الشريعة أو السلطة الالهية أو الحق الالهي أو ما يشبه ذلك من تسميات ـ ولا تهمنا التسميات هنا ، يهمنا فقط أن مشروعية السلطة في حركة القومية العربية المعاصرة تغاير تماماً مشروعية السلطة كما عرفت قبلاً . وأنا أتحدث هنا عن الجانب النظري من هذه المشروعية ، لا الجانب العملي والتطبيق . فالوصول إلى السلطة ما زال كما كان قبلاً ، ولعل العسكر كانوا وما زالوا يلعبون الدور الأول في هذا المضمار ، ولكن ما يهمني هو الفرق في أذهان أبناء الأمة ، أفراد الشعب ، في نظرتهم إلى مشروعية السلطة . . لم يعد بإمكان الحاكم أن يقول أنه يستمد سلطته من الدين وأنه ولي على الناس لا ولياً بهم .

هنا لا يمكن القول أن حركة القومية العربية المعاصرة مواكبة للدين (الاسلام في هذه الحالة) بل قد تكون معارضة له ، لأنها تحد من نفوذ السلطة الدينية المتمثلة بالفقهاء وتستبد لهم بسلطة مدنية تستمد مشروعيتها من وجوب الشعب من حقوقه المستمدة من إرادته لا غير . .

لقد ساهم كل من الطهطاوي وخير الدين التونسي وغيرهما من رجال الاصلاح الديني في وضع أسس المجتمع الجديد ، المتمرد على الدين ، إذا صح هذا التعبير ، فعندما قال هؤلاء بأن الشرع لا يتعارض مع التجربة الأوروبية الحديثة ، كانوا يقدمون التجربة الغربية إلى القراء العرب ، ولم يكونوا ليثبتوا دعائم الشرع كما قد يبدو في الظاهر . كان هؤلاء رواد الأخذ بالتجربة الغربية التي تعني الحداثة والمعاصرة ، التي تعني الدخول في العصور الحديثة والأزمنة المعاصرة . ولولا جهود هؤلاء لما كان بإمكان الفكر القومي الحديث أن ينهض بعدما نهض بعد قبول أفكار هؤلاء والأخذ بها ، لا نظرياً فقط بل عملياً أيضاً . فالجهود الكبرى التي قام بها محمد علي في مصر ، والباي محمد الصادق في تونس ، على سبيل المثال ، كانت

ضرورية كل الضرورة لارساء البنى التحتية اللازمة لبدء حركة القومية العربية المعاصرة التي لم تعرف إلا في القرن العشرين ، والتي ما زالت تواجه صعوبات وعقبات كثيرة يظهر الكثير منها في الخلط الذي نلحظه حتى في هذه الندوة بين العروبة كما عرفت تاريخياً وحركة القومية العربية الجديدة أو الحديثة .

بقيت بعض الملاحظات التفصيلية على بحث الأستاذ منح الصلح ، سأحاول أن أوجزها قدر الامكان :

١ ـ إنني أتفق مع ملحوظة الدكتور حسن حنفي القائلة بأن الحركات السلفية الدينية من وهابية وسنوسية ومهدية كانت حركات أرادت العودة إلى الجذور ، ولم ترد الاندفاع إلى الأمام . فهي لم تكن حركات ذات طابع قومي لأنه لم يكن بالامكان قيام فكر قومي عربي في عصر الوهابية أو حتى في عصر السنوسية والمهدية ، لأن قيام الفكر القومي الحديث كان يحتاج لتمخضات كثيرة جرت على امتداد القرن التاسع ولم تجر قبله ، ناهيك عن أن هذه الحركات كانت حركات سلفية كما ذكرنا .

٢ ـ يستخدم الأستاذ منح أسلوباً جميلاً تميز به منذ عهد بعيد ، إلا أن جمالية الأسلوب لا تكفي لتوضيح المضمون توضيحاً كاملاً . فهو يقول ، على سبيل المثال لا الحصر ، « حيثما تكون العروبة الصادقة يكون التعلق بالاسلام ، وحيث يكون الاسلام يكون الحرص على العروبة » وفي مكان آخر يقول : « ففي إيران أسقطت المعارضة الاسلامية الشاه بسبب سياسته الفلسطينية » .

٣ ـ يقول الأستاذ منح أن العروبة الحديثة تؤكد على العلاقة الايجابية بين القومية العربية والاسلام . وهذا صحيح ، ولكن ليس للأسباب التي يحاول أن يشير إليها ، ولكن لأسباب أخرى قد تكون سياسية (التضامن الاسلامي ودوره في دعم النضال العربي في فلسطين خاصة) وقد تكون ثقافية (فحركة القومية العربية الحديثة تبحث عن مضامين ثقافية خاصة قد تجدها في التراث ، إلا أن العودة إلى التراث لا تعني العودة إلى الاسلام كما يظن البعض) . وعلى كل حال فإن هذا لا يوصلنا إلى النتائج التي يتوخاها الباحث عن تأكيد التكامل بين القومية العربية والاسلام .

عادل حسين : يكشف تواصل الحوار في هذه الندوة عن تنامي قبول غالبية المشاركين لهذا الحد الأدنى الذي يقول في الأساس إن القومية العربية والتوحيد العربي هي دائرة التحرك الأولى ، وأن العمل في هذه الدائرة لا يتناقض بل يتكامل أو يتساند مع الدائرة الأوسع ، دائرة الدول والحضارة الاسلامية . ومن هنا لا أتفق في الواقع مع د . حسن حنفي حين تصور أنه يطرح نموذجا مخالفاً لطبيعة العلاقة بين العروبة والاسلام أسماه نموذج التمايز

والتجاوز . نهذا النموذج يظل في إطار التصور السابق . فطالما أنه بدأ مسلّما بالتمايز فإنه يكون في إطار ما أسمى بالدائرتين ، ويكون معترفاً بضرورة الدائرتين لفترة . وهذه هي الفكرة المحورية عند الغالبية هنا كما أرى ، أما عن تنمية العلاقات بين الدائرتين العربية والاسلامية في المستقبل وتعميقها أكثر فأكثر في إطار نهضة حضارية شاملة ومستقلة للمنطقة ، فإن هذا في تقديري مجرد تصور ديناميكي مقبول لمستقبل العلاقة بين الدائرتين . ولكن نحن في الوطن العربي نهدف إلى إنشاء سلطة سياسية موحدة ، فهل مقصود بالتجاوز أننا نسعى بعد التوحيد العربي إلى تصعيد العلاقات بين الدول الاسلامية إلى حد إنشاء سلطة إسلامية موحدة ؟ يبدولي أن هذا أمر بالغ الصعوبة في الظروف الدولية والقومية الراهنة بحيث لا معنى للخلاف حوله الآن إلا إذا كان الأمر مجرد تمارين عقلية . وإذا كان المقصود مستوى أقل من وحدة الدولة ، فإننا نكون مرة أخرى في إطار توثيق العلاقات مع الدول الاسلامية وهذا لا نختلف عليه .

وورقة الأستاذ منح الصلح تبدأ من نفس الحد الأدنى ، ولكنها تضيف بعدا مهماً ومحورياً من أول صفحة إلى آخر صفحة ، فهي تبدأ وتتواصل من موقف واضح وحازم من التبعية ، ومن قومية تتجسد وتتوحد في معركة لا تنقطع ضد الغرب . لنقل إن ورقة الأستاذ منح تبث الحيوية والديناميكية في مفاهيم الحد الأدنى . والوحدة القومية بهذا المعنى هي ثورة وجهاد وتجدد . وبالفعل كان هذا هو المسار أو المضمون الفعلي لحركة العرب المعاصرة نحو الوحدة . وفي هذه الحركة المناهضة للغرب وسيطرته في الأقطار المختلفة ، كانت الحوافز القومية عميقة الجذور ، والتي تمثلت في تراث طويل من الترابط بين العروبة والاسلام بأشكال ودرجات مختلفة كما أوضح وأكد الأستاذ منح الصلح . وأود أن أؤكد هنا الأثر العميق لهذا الترابط في التراث ، فأتساءل مثلاً : هل إنفعالي الشديد من زيارة القدس على سبيل المثال كان لمجرد دراسات كمية عن أثر هذا التطور على مستقبل التكامل الاقتصادي العربي ؟ وأتساءل أيضاً هل ينفعل إبن المغرب العربي بقضية فلسطين إلى الحد الذي يحفزه إلى قبول الشهادة على أرضها هو لمجرد أن أهل فلسطين يتكلمون العربية مثله (كما يقول بعض من يبالغون في أثر اللغة) . . وبالمناسبة فإن بعض من يستشهدون معنا على أرض فلسطين من أبناء المغرب العربي قد لا يحسنون التعبير بالعربية . إذن ماذا يكون هذا الرابط والحافز على الجهاد المشترك وعلى التطلع لوحدة عربية ، إن لم يكن هذا التشكل الوجداني الذي نتج عن علاقة حضارية تربطنا جميعاً بمفاهيمها ورموزها حتى الأعماق . لست ممن يبسطون الأمور فيقول إن تراثنا الحضاري هو الاسلام وحده . فبين العرب بالذات توطدت روابط عديدة من خلال التجاور الجغرافي والتفاعل التاريخي السابق على الاسلام ، ثم من اللغة بطبيعة الحال . ولكن أيضاً يكون أمراً غير موضوعي أن نقول إن التراث الحضاري الاسلامي بالتحديد لم يكن المكون الأساس لتراث الأمة العربية الحالية (مسلميها ومسيحييها) ولوجدانها وعلاقاتها الانسانية .

نقطة أخيرة . بعض الزملاء ركزوا في تعليقاتهم على تميز المرحلة المعاصرة ، من التاريخ العربي ، والذي تبلور نظرياً في تقديرهم في مصطلح القومية العربية . إلا أن مضمون التحرك العربي الوحدوي في الظروف الحديثة والمعاصرة تحقق قبل ظهور هذا المصطلح ، أو تحقق في الحياة العملية في عديد من الأقطار بدون إستخدام هذا المصطلح . وحتى في حالة ما إذا رمزنا للمرحلة الحديثة والمعاصرة بظهور مصطلح القومية العربية ، فإنني أرجو ألا نكون في هذا مجرد مستعيرين لمصطلح غربي ، ومستعيرين ـ وهذا هو الخطر ـ لمضمون هذا المصطلح في بيئة أوروبية لا علاقة لها بطبيعة البيئة التي نخوض النضال العربي على أرضها . القوميات في أوروبا تبلورت من موقع الاستقلال . أوروبا أبدعت الثورة الصناعية ، واستمدت من ذلك موقع الهيمنة الاقتصادية والسياسية والعسكرية ، وفي هذا الاطار تشكلت قومياتها ودولها القومية . نحن في المقابل نسعى لتوحيد أمتنا وإنشاء سلطتها السياسية الموحدة من موقع التمرد على الهيمنة الخارجية ، ومع ضعف بنيتنا الاقتصادية والعسكرية قبل أعداء دولتنا القومية . هذا الفارق محوري . وإذا وعيناه ، فإن ما يترتب عليه هو أن مفهوم القومية الأوروبي بكل ما شمله من مراحل وتنمية شاملة لا يعتبر قانوناً ، ولا يمكن أن يهدينا في تحديد مراحلنا ومناهجنا للتنمية والنهضة . ما يفيدنا أكثر هو أن نفهم ذاتنا . ونثق في قدراتنا على التجدد والابداع . إن المرحلة الحالية من تاريخنا متميزة بالقطع ، ولكنها إستمرار مع ذلك لهذا التاريخ . إنها ثورة على أوضاعنا الحالية ، ولكن لا بد وأن تظل الثورة في إطار ذاتنا ، وفي إطار التوجه العام لما أنجزته هذه الذات في التاريخ .

أمين هويدي : كان حديث الدكتورة مارلين نصر رائعاً ومفيداً ، يحضرني قصة توضح القومية والاسلام في زمن عبد الناصر الذي كان يميل إلى البساطة في التفكير وتحديد الموضوعات .

يوم تحويل مجرى النيل أثناء بناء السد العالي حضر إلى أسوان كل من خروشوف وبن بللا وعبد السلام عارف . وفي أثناء القاء الخطب التقليدية بدأ عبد السلام عارف بطريقته التلقائية يتحدث عن القومية العربية والوحدة العربية ، وكان من الصعب إيقاف التصفيق والهتاف الذي إستقبل بها خطابه من جماهير العمال والحاضرين . وحينما وقف خروشوف ليلقي خطابه ، تساءل عما يقصده البعض بالقومية ؟هل العامل المطحون من العراق أقرب إلى العامل من الاتحاد السوفياتي أم إلى المستغل الرأسمالي من العراق أو القاهرة ؟ وفي هذا تلميح أقرب وأوضح من التصريح .

أثير الموضوع مرة أخرى على ظهر إحدى البواخر في ميناء رأس بناس وكنت حاضراً اللقاء . تحدث خروشوف منتقداً الاتجاهات الدينية والقومية ورد عبد السلام عارف مرة أخرى فتحدث عن القومية العربية والوحدة العربية وأنبرى بن بللا يتحدث عن الاسلام ،

ولكن خانه التعبير بالعربية عما يقصد فأشار عليه بالتحدث بالفرنسية إلا أن الرجل رفض مفضلاً الاستمرار في الحوار بلغته العربية التي صعب على المترجم نقلها . وهنا رد عبد الناصر وقال لخروشوف أما عن القومية العربية فنحن متمسكون وفخورون بقوميتنا ، وأنتم كذلك ، بدليل أنتم أثناء غزو الألمان لأراضيكم رجعتم تحيون القومية الروسية القديمة وصنعتم ميداليات ونياشين لبطرس الأكبر وللقادة القدامى . وأمن خروشوف وغروميكو وغريشكو ، وكانوا حاضرين على هذا . أما عن الدين فأنتم القيتم أوزار رجال الكنيسة على الدين فكان العيب عيب رجال الكنيسة ولم يكن العيب من الدين . أما عن الجامع فكان مركز الثورة ، وكان هو الحصن الذي لجأنا إليه دائماً لصد المستعمر ، وكان رجال الدين ، مسلمين ومسيحيين ، يجتمعون في الكنيسة والمسجد دون حساسيات ، وأنا نفسي حينما حدث العدوان الثلاثي عام ١٩٥٦ خطبت من الأزهر قائلاً سنقاتل فالدين عندنا حصن حصين نلجأ إليه .

وتساءل خروشوف إذن هذا هو سبب ما يلاقيه الشيوعيون أحياناً هنا . وهذا هو سبب الحساسيات التي يشعر بها بعض الخبراء الروس في أسوان . وضحك عبد الناصر ملء شدقيه وهو يخلط الجد بالهزل كما كان يحلو له أحياناً ، وقال : إنك أنت الذي تخاف من إحتكاك الخبراء بالمصريين هنا . فهم هنا يسكنون في شقة كاملة والسيدات الروسيات يذهبن إلى الكوافير ويشترين ما يشأن من مواد غذائية ، ولذلك فحينما يرجع البعض منهم إلى الاتحاد السوفياتي تضعونهم في معسكرات لتزيلوا ما علق بأنفسهم أثناء وجودهم بالقاهرة . نحن لا نخشى الشيوعية أبداً ، لأن الناحية الدينية هي التي تحول دون ذلك . لأن الشعب متدين ومسلم وعربي .

لم يكن عبد الناصر يحب الناحية الطائفية إطلاقاً . كان مسلما ولم يكن يضايقه أن يكون غيره مسيحياً . لدرجة أنه وقف من موضوع « زنجبار » موقفاً خاصاً ضد المشاعر الاسلامية المتأججة على أساس أن وجود زنجبار ضمن تنزانيا قد يؤثر على الجزء الآخر وقد كان . ولم يوافق على مساندة الحركة الانفصالية للساحل الكيني على أساس إسلامي كما كان يريد الاستعمار ، وحثهم على عدم الانفصال عن كينيا ، ولكن في نفس الوقت وقف ضد حركة الانفصال التي قام بها « كوجوكو » في نيجيريا وساعد الشمال المسلم على ضرب الحركات الانفصالية ، لا على أساس ديني فقط ولكن على أساس قومي أيضاً .

فهمي جدعان : في إطار ورقة الأستاذ منح الصلح يبدو لي أن علينا أن نخرج من دائرة الحوار موفقي الرفع المتبادل بين القومية العربية والاسلام . وأن نظل في حدود الأفكار الرئيسة التي وردت في هذه الورقة . والذي يبدو لي ذا أهمية خاصة فيها هو هذه المقابلة التي يضعها الأستاذ منح بين الطلائع العروبية ـ أو عروبة الطلائع ـ وبين الجماهير الاسلامية أو إسلامية الجماهير ـ وهي مقابلة تنتهي به إلى الاعتقاد بأن الاتفاق بين الطرفين حول ما هو

جوهري هو إتفاق كامل . وفي رأيي أن هذا صحيح إلى حد بعيد . لكن المشكلة هنا هي أن هذه المقابلة لا تكفي لحل الصعوبات الحادة التي نعلم . فثمة إهمال واضح لفئة أساسية يمكن أن نطلق عليها إسم « الطلائع الاسلامية » ، أي فئة « الدعاة الاسلاميين » ، ممثلي النظر والفعل الاسلاميين . أن هؤلاء يرفضون تقبل « النوايا الطيبة » التي أصبح « العروبيون » يفصحون عنها بصراحة . وهم يعتبرون أن هؤلاء لا يتكلمون إلا على (إسلام ثقافي) أو (إسلام حضاري) لا على إسلام شامل ، وبالذات (إسلام سياسي) . وبصراحة كاملة ، هم يعتقدون أن ما أسماه الأستاذ منح (العروبة الحديثة) أو (العروبة الشعبية) ليس إلا تحايلاً مرجعه ، بكل بساطة ، إخفاق المشاريع والسياسات القومية . وفي رأيهم أن المحك الرئيسي للعروبة الحديثة أو الشعبية يكمن في التحديد الصريح لموقفها أو موقف ممثليها من (الشريعة) . هذه نقطة لا ينبغي لممثلي العروبة الحديثة التقليل من أهميتها . إذ لا بد من صيغة تجعل الحوار مع هذه الطلائع ممكنا ، أو أن تسقط هذه الطلائع نهائياً من حسابهم . صحيح أن الجماهير الاسلامية والطلائع العروبية تتفق في الأهداف نفسها : النضال في وجه الاستعمار والصهيونية ، التحرر ، تحقيق العدل والرفاهية . . الخ . لكن الجماهير الاسلامية ليست هي الطرف الوحيد ، والطرف النشط الفاعل في الحوار ، وإنما هناك أيضاً هذه « الطلائع الاسلامية » . وليس مفهوم التجاوز الذي تكلم عليه الدكتور حسن حنفي إلا مثالاً حياً لتفكير هذه الطلائع التي تأبى - ومبدأها يفرض عليها ذلك - التخلي عن البؤرة الأساسية في الاسلام ، وهي أنه نظام شامل ، الأحكام الشرعية فيه مركزية . هذه قضية جوهرية لا يجوز إهمالها أو التقليل من اهميتها وخطورتها ، وبخاصة إذا أدركنا أن الجسور التي تصل الطلائع الاسلامية بالجماهير الاسلامية هي ، حقيقة ، جسور سهلة العبور .

منح الصلح : ليس الموضوع موضوع إتفاق على رأي موحد ، إنما الموضوع موضوع إتفاق حول نقاط ممكنة . فعلى سبيل المثال كلام الأستاذ حسن حنفي يشكل بالنسبة لي كلاماً مقبولاً كحد أدنى للقاء . أنا كل ما أطلبه من الملتزم الاسلامي ، أنا القومي العربي ، هو أن أكون على إتفاق معه في أمور معينة ، وفي مراحل معينة . فإذا إتفق معي على هذه الآراء ، أمد يدي إليه في معركة واحدة ، وفي مرحلة تاريخية معينة .

بالنسبة لكلام الأخ عادل حسين ، فأنا على وفاق تام معه ، عندما قال أن القومية العربية تكتسب مع الأيام سمات جديدة ، وأنا أتصور أن هذه السمات ، أبرزها الشعبية ، يعني القومية العربية خرجت من أن تكون موضوع أبحاث نظرية في أبراج ، وأصبحت قضايا شعبية يموت من أجلها الناس ، ويحاربون ، وتتحرك على أساسها سياسات ، وتقوم ثورات . واستعملت كلمة العروبة الحديثة في عرضي الأول ، وأنا أصححها الآن لأقول العروبة الشعبية . أعتقد أنه مع الوقت إكتسبت العروبة صفة شعبية ، ومن خلال هذه الصفة

الشعبية وجدت نفسها تتلاقى مع ذلك النوع من الاسلام الذي يرفض أن يكون سلاحاً في يد طبقة ، أو في يد نظرة محافظة للتاريخ الاجتماعي أو للتحرر .

العروبة الشعبية هي العروبة التي نجحت عملياً ، وحققت الوحدات ، وحاربت الصهيونية ، ونشرت الوعي في جماهير واسعة ، ووصلت من أقصى المغرب إلى أقصى المشرق . هذه العروبة المنفتحة على الاسلام ، وأكرر هذه الكلمة ، وهذا شيء طبيعي ، ونتيجة الالتحام بين العروبة والاسلام ، خرج الاسلام من يد طبقة ليصبح ملك الجماهير .

الآن ، وفي كل مكان من البلاد العربية نجد أن الموقف من الاسلام مقرون بالفاشية . أي أن الحاكم الذي لا يعترف بإسلام الجماهير يتحول من حيث أراد أو لم يرد ، إلى حاكم فاشي . فكأن الاسلام هو المعيار الذي يفصل في النهاية في ديمقراطية الحاكم ، أو في شعبيته الحقيقية . وعندنا أمثلة كثيرة على أن الخلاف بين الشعوب وبين هؤلاء الحكام هو حول هذا الموضوع بالذات .

المدخل إلى الديمقراطية في كل بلد عربي هو إنفتاح الحاكم على حضارة الشعب ، التي هي حضارة إسلامية ، فقد صنعت الأمة العربية الاسلام في خلال التاريخ ، وصنعها الاسلام ، ولا يمكن التقليل من هذا العامل على الاطلاق .

المطران غريغوار حداد :(*) بين مفاهيم « الاسلام » المختلفة ، المذكورة في مداخلتي الثانية ، مفهوم أول وأصيل ، يمكن إعتبار كل المفاهيم الأخرى ثانية ، متفرعة منه : هو الايمان بأن لا إله إلا الله .

بدون هذا الايمان ، لا معنى لباقي المعتقدات : بالأنبياء ، والرسل ، والكتب ، والملائكة ، واليوم الآخر . بدون هذا الايمان ، تصبح الشهادة بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، شهادة لفظية ، فارغة من المحتوى ، بل قد تكون رياء ، ونفاقاً ، وانتهازية ، واستعمالاً للدين والايمان في سبيل أهداف ومصالح أخرى ، واضحة أو مبيتة .

بدون هذا الايمان ، لا تبرير لوجود علم كلام ، وفقه ، وتشريع ، ونظم ، ومؤسسات ، إسلامية ، أو على الأقل لا تبقى علاقة أصولية حقيقية بينها وبين إسلام القرآن الكريم والنبي الذي آمن ، والذين آمنوا معه .

بدون هذا الايمان ، قد توجد ثقافة إسلامية ، وحضارة إسلامية ، وتراث إسلامي ، ولكن بدون جذورها الحقيقية « كشجرة إجتثت من فوق الأرض ليس لها من قرار » .

بدون هذا الايمان ، قد توجد مجتمعات إسلامية ، وشعوب إسلامية ، ودول إسلامية ،

(*) قدم المطران غريغوار حداد مداخلاته كتابة بعد جلسات الندوة . (المحرر) .

وأمة إسلامية مجزأة أو موحدة ، وقد توجد قوة إسلامية عالمية إزاء القوى الكبرى ، تناضل ضد الامبرياليات وأشكال الاستعمار والاستغلال والاستعباد للدول العربية والاسلامية بل لكل دول العالم الثالث ، ولكن لا يكون لها من الاسلام إلا الاسم . بل بإسم الاسلام قد تنطلق الثورات التحريرية أو التغييرية ، فإذا لم يكن الايمان بالله الواحد الأحد فعلياً ، لا يكون للثورات الاسلامية من الاسلام إلا الاسم .

الايمان بالله الواحد الأحد .

والايمان بأن لا إله إلا الله يعني أولاً شأناً يخص الله :

إن تعدد الآلهة ، كما كان في الوثنية ، ضلال ، وإشراك مع الله لما ليس بالله ، بل هو « دون الله » .

إن القول بثنائية الله ، إله الخير وإله الشر ، أو إلهين للخير ، هو أيضاً ضلال وكفر .

إن القول بأن الله « ثالث ثلاثة » ، أيا كان هؤلاء الثلاثة ، في الوثنية المصرية أو الكنعانية أو البابلية ، أو في بدعة مسيحية « تتخذ المسيح وأمه إلهين من دون الله » ، أو تقول أن « الثالوث يعني » ثلاثة آلهة ، وهو أيضاً قول مشرك وكافر .

ولكن الايمان بأن لا إله إلا الله يعني أيضاً شأناً يخص الانسان : إن ليس فوق الانسان إله إلا الله . إن الأصنام التي يصنعها الانسان بيديه ليعبدها ، فيجعلها فوقه ليست بشيء ولا وجود لها ، إلا بقدر ما يعطيها الناس في مخيلتهم ولأجل مصلحتهم . إن الشمس والقمر والنجوم والبحر وكل ما في السماوات وما في الأرض جميعاً سخرها الله للانسان ، لأجل خدمته .

الانسان أكبر .

فإذا كان الله وحده أكبر من الانسان ، إذا كان هو المطلق المطلق ،

وإذا كان الانسان أكبر من كل شيء عدا الله ، أصبح هو « القيمة المطلقة » بعد الله ، المستمدة من الله وخلافته في الأرض ، وأصبح كل ما سواهما « نسبياً » ، أي له قيمته بالنسبة إليه وإلى خيره .

وإذا كان الانسان قد اكتشف نهائياً أن الشمس والقمر والنجوم ، والليل والنهار ، والأرض وما عليها ، بل الكون بأسره وبكل عناصره في خدمة إنسانيته ، ولم يبق هنا خطر لعودة الصنمية ، إلا أنه لم يكتشف نهائياً بعد الأصنام الأخرى التي يصنعها أو التي يصنعونها له في كل عصر من العصور ، فيسجد لها ويعبدها من دون الله ، أي يعتبرها فوق الانسان . . . بل مرات فوق الله سبحانه وتعالى عن كل ما يشركون .

وأصنام عصرنا كثيرة في المجتمعات المدنية : الانتاجية ـ والفعالية ـ والتقنية ـ والعلمية ، الاشتراكية ـ والليبرالية ـ الديمقراطية ـ والعلمانية ، الاصالة ـ والهوية ـ والحضارة ـ والتراث ، القومية ـ والوطنية ، السلطة ـ والشرعية ـ والثورة ـ والحزب .

وحتى في داخل الدين أصبحت هناك صنميات : ـ المحافظة الدينية ـ التقاليد ـ الشعائر ، ـ الشريعة ـ وتفاسير الشريعة ، ـ الطائفة ـ مصلحة الجماعة الدينية ، ـ الثورة الدينية ـ السلطة الدينية . . .

كل هذه القيم الانسانية والدينية تبقى قيما ما دام الله والانسان أكبر منها . ولكنها تصبح أصناماً عندما تصبح أهم وأكبر من الله و / أو الانسان ، أي يصبح الانسان عابداً وعبدا لها . فالله الحقيقي لا يستعبد الانسان ، ولكنه هو سبب وإمكانية حريته الحقيقية بينما الأصنام لا تحرر بل تستعبد عابديها .

تستعبد فكره ، فتصبح إيديولوجيا طاغية مؤلينة ، ويصبح الانسان أسيراً ضمن حدود جدرانها ، لا يستطيع أن يفكر إلا من خلالها . وتستعبد نشاطه الفردي والاجتماعي ، فيعيش في خوف المساس بحرمتها تصبح هي الهدف الواجب تحقيقه . ويصبح الانسان والمجتمع الانساني الوسيلة لتحقيق ذلك الهدف .

الثورة الاسلامية الحقيقية .

فالثورة الاسلامية الحقيقية ، التي جاء بها القرآن ، وآمن بها الرسول العربي ، وجعلها حقيقة راهنة في ذلك المجتمع البدوي والحضري المملوء بالأصنام المادية والفكرية ، هي الثورة على هذه الأصنام .

والثورة الحقيقية التي يمكن للاسلام أن يسهم فيها اليوم ، مع المسيحية الحقيقية (لا المجتمعية السياسية ، والحضارة الغربية والغريبة عن المسيح) هي ، لا الرجوع إلى نموذج مجتمع إسلامي ومسيحي قديم ، بل ، أمام كل أصنام وصنميات اليوم ، إعادة إطلاق النداءين الثوريين : لا إله إلا الله ! والله أكبر !

ومن ثم النداء الثالث المنبثق عنهما : الانسان أكبر من كل الأصنام التي تصنعها أيديه أو أفكاره . هو القيمة الكبرى ، وهو الهدف ، وما سواه نسبي ووسائل له . هذا الايمان هو جوهر الاسلام .

وهذا الايمان قادر أن يسهم في تحرير الانسانية من كل ما ومن يستعبدها .

وهذا الايمان قادر على أن يسهم في تغيير كل ما هو ضد الانسان والانسانية ، في مجتمعات اليوم للوصول إلى تحقيق كل القيم الانسانية والروحية ، بخدمة الانسان ، كل

إنسان ، لا بخدمة ذاتها أو بخدمة فئة من المستفيدين من إطلاقها شعارات وتنصيبها أصناماً : من الانتاجية والفعالية والعلمية حتى الديمقراطية والعلمانية والحضارة والثورة .

هذا لا يعني أن غير المؤمنين بالله غير قادرين أن يسهموا في التحرير والتغيير المنشودين . يكفي بأن يؤمنوا بالانسان ، وبأن الانسان أكبر من كل مصنوعاته المادية والفكرية والسياسية والحضارية ، لكي يلتقوا ويتعاونوا مع المؤمنين بالله الواحد الأحد ، أيا كان تجسيدهم الديني لهذا الايمان .

هذه هي الثورة الاسلامية التي تجعل الانسان قادراً على أن يموت في سبيل « لا إله إلا الله » أكثر من أن يموت في سبيل قومية أو مشروع مجتمع أو مدينة فاضلة لا أفق لها إلا هذا الأفق الزمني الزائل .

القومية العربية والاسلام .

والكلام في هذه الندوة ، أو في كتابات كثيرة تنشر منذ بعض الوقت حول العلاقة بين القومية العربية والاسلام ، يمكنه أن يشط عندما لا يتنبه قائله أو كاتبه إلى التمييز بين معاني الاسلام المختلفة من جهة ، وإلى أولية وأساسية المعنى الايماني للاسلام . والشطط قد يكون على أنواع :

منه ما يقتصر على اللبس البريء بين المعاني ، فيأتي الكلام غامضاً لا يقنع سامعه أو قارئه . ومنه ما يدمج المعنى الايماني بمعاني الحضارة والجماعة البشرية المنتمية إلى الاسلام ، وبسبب الخلفية أو الغائية السياسية يستعمل هذا الدمج للوصول إلى الغاية السياسية المرجوة ، فيصبح الدين الاسلامي وإيمان المسلمين بالله وسيلة لها . وهذا إستعمال يمكن تسميته نفاقاً على صعيد الدين وعلى صعيد الفكر العلمي الرصين ، واستغلالا للانسان المسلم . فالموت في سبيل الله والشهادة لوحدانيته ومطلقيته وقيمة الانسان الكبرى ، غير الموت في سبيل مشروع مجتمع قد يكون صالحاً أو سيئاً ، وقد يكون لمصلحة الجماعة أو لمصلحة بعض أفرادها ، أو لمصلحة الأجنبي والمستعمر . والانسان حر أن يقبل بالاستشهاد ، ولكن أبسط الاخلاقيات أن لا يخدع في حقيقة السبب والهدف الذي لأجله يستشهد .

الفصل السادس

الخُلف بين النّخبة والجماهير ازاء العلاقة بين القوميّة العربيّة والإسلام

طارق البشري

تهتم هذه الدراسة بالخلف بين النخبة والجماهير بالنسبة للعلاقة بين الإسلام والقومية العربية ، سواء من حيث السياق التاريخي لهذا الخلف أو مداه ومغزاه . وقياس مدى هذا الخلف أقرب إلى رصد الظواهر ، وهو رصد يتحول إلى علم نافع عند التفتيش عن أسبابه وإدراك آثاره ، لمواجهة ما يتراءى من مشاكل تحيط بالأمة العربية .

وإذا كان يمكن رصد إتجاهات النخبة في بيان تلك العلاقة ، باعتبار أن النخبة هي الجماعة الأقل عدداً والأكثر إتساقاً والأوضح مواقف والأبين فكرا ، فإن رصد إتجاهات الجماهير كتصنيف متميز عن النخبة وإتجاهاتها ومواقفها أمر أكثر صعوبة ، سيما بالنسبة للجماهير العربية التي تتوزع الآن في العديد من الدول ، وتتنوع تجربتها التاريخية المعاصرة ، بسبب من هجمات الاستعمار عليها وتفريقه لها . كما تتباين إستجاباتها بسبب من التنوع الحادث في الموارد الثقافية والفكرية التي تحمل في مجتمعنا منذ القرن التاسع عشر ، وكذلك التنوع في الفكر الديني ومذاهبه ، وخاصة بالنسبة للأقليات الدينية غير المسلمة أو للأقليات المذهبية الإسلامية غير السنّية ، وبسبب أن الجماهير عادة ما تعبر عن مواقفها من وراء قيادة - غالباً ما تكون من النخبة - أو تعبر عن تلك المواقف في مواجهة قيادة كثيراً ما تكون هي قيادة الدولة . وبهذا يدق التمييز بين ظلال فكر الجماهير وظلال فكر القيادة في مدى الاتفاق والمعارضة .

وعادة ما يرد تعبير الجماهير لا بالافصاح المبين ولكن بالمواقف الحركية . وإن الاستدلال من الموقف الحركي على الفكر وظلاله أمر يشكل ويحوطه الشبه . لأن الموقف الحركي للجماهير هو موقف لتجمعات واسعة ، وهو يرد عندما يرد بعد أن تتجمع جملة من العناصر المحركة ، السياسية والاقتصادية والإجتماعية ، تتجمع بمقادير شتى وبعناصر متغايرة في الملابسات التاريخية الملموسة . وهي حركة تتراكم مثيراتها ببطء وفي خفاء نسبي ، ثم تتبدى

على السطح بقدر من المفاجأة . ويرد تحليل العوامل والمثيرات ، باكتشافها كعوامل تضافرت بالمشاع على هذا التحريك . وترد الصعوبة في فرز هذه العوامل وقياس حجمها المؤثر .

ويمكن للبحوث الميدانية أن تكشف عن الموقف الجماهيري في قضية ما . على أن تلك البحوث لا تزال قليلة . والبحوث الخاصة بقياس إتجاهات الرأي العام العربي بالنسبة للقومية العربية والوحدة نادرة، وهي لم تول مسألة العلاقة بين الإسلام والقومية العربية إهتماماً أصيلاً . والبحث الذي أجراه مركز دراسات الوحدة العربية اخيراً(*)، لم يتضمن أكثر من ثلاثة أسئلة تفيد في هذا الشأن . ومن جهة أخرى فقد لا يطمئن البعض الاطمئنان التام إلى ما تسفر عنه البحوث الميدانية في أمر يتعلق بالجامعة السياسية أو التوجه السياسي ، بإعتبار عدم ملاءمة أدوات البحث لما له صلة بالسياسة ، من جهة إختيار الاسئلة وإختيار العينات ، ومن جهة صعوبة فرز العوامل الوقتية عن المواقف الأصيلة ، وأثر التعبئة الاعلامية ، خاصة في المجتمعات ذات النظم الشمولية . على أن الباحث بطبيعة الحال لا يرفض مادة بحثية ، ما دام يدرك نسبية الدلالة التي يمكن إستخلاصها منها ، ومدى حجيتها ، في بيان المؤشرات والوجهات

والذي يتراءى من تتبع المواد التاريخية والبحثية ، أن فكر النخبة ـ وخاصة صفوة المفكرين ـ يتميز بالصفاء والتناسق ، وهو أشبه بالمواد المقطرة في المعامل . بينما يتصف فكر الجماهير بقدر ما من الاختلاط والتداخل . والأول يستعصي ظاهرياً على المؤثرات الوقتية ، بينما يستجيب الآخر مؤقتاً لهذه المؤثرات . والأول واضح الكثافة جلي الفواصل ، بينما يتصف الآخر بالسيولة ولطف الكثافة . ولكن الأول في صفائه المثالي يرد مجرداً تصوغه تراكيب المنطق أكثر مما تشكله دوامات الحياة . بينما يتشكل الآخر عبر تجارب التاريخ والأحداث الجسام بالتراكم البطيء ، رغم ما يبدو في ظاهره من اختلاط وتداخل .

وإزاء ذلك كله ، يمكن البدء بالسياق التاريخي لبيان مصدر الخلف بين النخبة والجماهير . ثم ترد محاولة بيان مدى الخلف بين الإسلام والقومية العربية ، وتلمس موقف كل من النخبة والجماهير إزاءه ، ومزية التتبع التاريخي أنها تكشف عن الظاهرة وعن أسبابها في عملية إستطلاع واحدة . وقد لا يواتي المقام ـ في كل ذلك ـ بأكثر من الاستطلاع السريع الذي يلتقط الملامح العامة ، حسبما تبدو لكاتب هذه الورقة .

ـ ١ ـ

يمكن القول ـ من ناحية الواقع التاريخي وبالنسبة للعصر الحديث في المجتمع العربي ـ أنه في البدء كان الإسلام عقيدة ورباطاً سياسياً وثقافة شاملة مستوعبة محيطة لمناحي التعبير والنشاط الذهني ، والسلوك الفردي والاجتماعي . لم يكن ثمة فارق بين الاتجاهات

(*)الاشارة هي الى كتاب د . سعد الدين إبراهيم ، **اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة** ، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٠) .

المتعارضة ، سواء في السياسة أو قضايا المجتمع والفكر ، لم يكن بينها فارق في المورد الفكري والثقافي والحضاري . كلها تنبع عن هذا الذي إتفق على تسميته بالفكر الإسلامي كعقيدة وشريعة وتعبير حضاري . والاختلاف والصراع والتضاد ، كل أولئك يجري في ذلك النطاق الفسيح لهذا الوعاء الحضاري الجامع ، ويتلمس لذاته التعبير من مادة هذا الفكر نفسه ومن مفاهيمه . على نحو خلاف أبي ذر مع معاوية ، هل المال مال الله أم مال المسلمين . وعلى نحو خلاف أهل السنة مع المعتزلة ، هل القرآن حادث أم قديم . وهل مرتكب الكبيرة آثم أم كافر .

ومن جهة اخرى ، فإنه مع العصور المملوكية العثمانية ، حدث إنفصام بين النخبة الحاكمة وبين صفوة المفكرين ، وبينها وبين الجماهير . والمماليك أخلاط مجلوبة بالشراء ، من المغول والأتراك والشراكسة والروم والروس والأكراد وبعضهم من الأوروبيين ، إحتكروا المؤسسة العسكرية ، ثم تكونت منهم وحدهم نخبة الحكم . فكانت نخبة مقفلة من دون الجماهير المحكومة . وكان لها في داخلها تقاليد ونظم إنحدر بعضها من أعراف المغول ، وكان لها في داخلها قضاؤها الخاص . ثم إستند النظام العثماني إلى نخبة حكم شبيهة . إذ كان « القولار » المجلوبون بالأسر أو بالقسر (ضريبة الغلمان) ينتزعون من الولايات العثمانية المسيحية في أوروبا (الروملي) ، ويتلقون مبادىء الدين الإسلامي واللغة التركية والتاريخ العثماني ونظمه . وكانوا هم من يقتصر شغل وظائف الدولة عليهم ، سواء في المناصب الادارية في الإدارة المركزية أو حكومات الولايات ، أو في البلاط العثماني ، ومنهم من يعين في منصب الصدر الأعظم ، ومنهم فئة الانكشارية التي تدرب على حمل السلاح وتحتكر المؤسسة العسكرية . وهم يشكلون نخبة منفصلة عن الجماهير مغلقة من دونها ، بنظم وتقاليد خاصة وبنظام قضائي أيضاً . وأساس الانغلاق هنا ، إختصاص مورد بشري واحد بهم ، وإنخلاعهم عن أسرهم وبيئاتهم المحلية المجلوبين منها ، وحداثة عهدهم بقيم المجتمع الذي يحكمونه وأعرافه ، وبقاؤهم من بعد مبعدين عن قنوات الامتزاج بهذا المجتمع ، سواء بالتزاوج منه وتكوين الأسر ، أو الاتصال بالحرف والأعمال الانتاجية .

وفي مقابل هؤلاء ، وجد رجال الهيئة الدينية الإسلامية ، يشكلون ما يمكن تسميته بجهاز الشريعة الإسلامية والقضاء ، يتولون مناصب القضاء بدرجاته المتعددة ووظائف الافتاء ، طبقاً للشريعة الإسلامية الحاكمة ذات الهيمنة لدى الجماهير . ومنهم تتكون هيئات التدريس في المعاهد والمدارس التي تعد العلماء والباحثين والمتخصصين في الثقافة الإسلامية وشتى أنواع المعرفة . وتتولى هذه الهيئة طبع سياسات النخبة الحاكمة بالطابع الإسلامي ، وتسويغ سياساتها لدى الجماهير من حيث الشريعة الحاكمة . ومنهم أيضاً أئمة المساجد والمشرفون عليها ومن يقيمون الشعائر الدينية ويديرون المؤسسات الخيرية وينتظرون على الأوقاف . وعلى عكس النخب المنفصلة للمماليك أو القولار ، كان رجال هذه الهيئة يردون

من عامة المسلمين المحكومين ، سواء من طبقاتهم الدنيا من الفلاحين ، كما كان يحدث في مصر ، أو من مياسيرهم كما كان الحال في العراق وسورية

كان القصد من هذه الإطالة على التاريخ الأقدم ، بيان مدى الانفصال الذي جرى لقرون عديدة ، بين نخبة الحكم وبين الجماهير ، وبينها وبين رجال الشرع . وتوضح هذه الملاحظة مدى تأثير الفكر الوافد الأوروبي في القرن التاسع عشر ، كما تكشف عن أحد أسباب الأزدواجية الثقافية والحضارية ، التي تأكدت في مسيرة تاريخ الشعب العربي من بعد . لأن النخبة الحاكمة لم تكن قوية الأواصر بالكيان الفكري والحضاري السائد في المنطقة ، وكانت عريقة الجذور في إنحسارها عن الجماهير وعزلتها عنهم . وكانت أصيلة الاعتياد على ممارسة حكم في مجتمع يقوم على الازدواج والانشطار بين الحاكم والمحكوم ، سواء في النظم أو التقاليد والأعراف .

وعلى ذلك ، فإنه ما أن تبدو الرغبة في التحديث ، أخذا من فنون الغرب وصنائعه في القرن التاسع عشر ، حتى تبدو هذه النخبة الحاكمة واهنة العزم سلسة القياد تجاه الفكر الوافد في عمومه . وهي تنقصها القدرة على الانتقاء وعلى الهضم والطرد مما يفد . وقد جاءت مقاومة النظم التحديثية الغربية في الدولة العثمانية ، من جهة أثر هذه النظم على المصالح المادية المباشرة لبعض فئات الحكم مثل الانكشارية . واستغل المقاومون رجال الدين في معارضتهم . ولكن المقاومة لم تتركز في الصراع الفكري والحضاري من جانب تلك الفئات .

ومن جهة ثانية ، فقد تبدو هذه النخبة الحاكمة ، في حل التناقض الحادث بين الوافد والموروث ، ميالة لا للانتقاء والفرز والهضم والطرد الفكري والحضاري ، من أجل صياغة نظم ومؤسسات اجتماعية وفكرية متجانسة ، تقوم على تحديث الموروث أو تأصيل المحدث ، ولكنها تحل التناقض بالإضافة البسيطة ، وإنشاء المؤسسات الحديثة الوافدة جنباً إلى جنب مع القديم المورث ، وعلى ازدواج معه .

ظهرت هذه التجربة أفصح ما ظهرت في نظام محمد علي ، الذي يعتبر أبين تجارب التحديث في الوطن العربي في القرن التاسع عشر . إكتملت لمحمد علي ـ على مدى من السنين ـ صياغة نظامه السياسي ، على صورة يمكن أن تسمى « العثمانية الحديثة » . وتشكلت نخبة الحكم ، سواء في الوظائف المدنية أو العسكرية ، ممن كان يحيطه من الأتراك والعثمانيين الذين جاءوا معه وأبقوا على روابط الولاء له ، وممن جمعهم من غلمان مماليك مصر وصبيانهم الذين استصفاهم لنفسه بعد القضاء على كبار المماليك والمناوئين له ، والذين قام بتدريبهم على فنون الحرب الحديثة خبراء أوروبيون . وكان يوازن قوة الأتراك بقوة هؤلاء المماليك . أما المصريون الذين تكون منهم الجيش منذ ١٨٢٠ ، فقد بقوا محصورين في المستويات الدنيا ، لم يجاوزوها إلى مراتب الضباط إلا في نهايات حياة الوالي ، عندما أذن

للقليل منهم ممن وثق بهم أن يتصعدوا إلى وظائف « اليوزباشي » في الجيش والمأمور في الادارة ، وهي مراتب لا تدنو من مراتب النخبة الحاكمة قط .

وإن مطالعة تقويم النيل لأمين سامي[1] ، وتتبع أسماء قيادات الجيش والدولة ، يدل على إنفراد العثمانيين والمماليك بمراكز أهل الحل والعقد . كما يلاحظ من تتبع بعثات محمد علي وخليفتيه عباس الأول وسعيد (وبلغ عددها حسبما أثبت الأمير عمر طوسون في كتابه حوالى خمسمائة بعثة) ، أن كان غالبهم من أبناء العثمانيين والمماليك . كما أثبت الدكتور أحمد عزت عبد الكريم[2] (تاريخ التعليم في عهد محمد علي) أن العنصر المصري بين طلبة المدارس الحديثة التي أنشأها الوالي ، كان عنصراً ضعيفاً ، لأن الحاكم لم يكن يعنيه إلا تخريج الأعوان المخلصين . ودلل المؤرخ على ذلك بمدرسة قصر العيني التجهيزية ، التي أنشئت في ١٨٢٥ ، وكانت تغذي بخريجيها كل المدارس العليا ، كالطب والطب البيطري والزراعة والمهندسخانة والألسن والحربية وأركان الحرب والمشاة والفرسان والمدفعية . التحق بهذه المدرسة نحو خمسمائة تلميذ ، من أبناء الشراكسة والاكراد والارنؤوط والأرمن والأغريق ، ممن كانوا في خدمة الوالي ، كما كان معظم تلاميذ المدارس الأخرى « من أبناء موظفي القصور وغلمان الخديو وأولاد الاعيان وكبار الموظفين وبعض الأجانب » .

المهم من ذلك كله ، أن تجربة محمد علي في الاستقلال بمصر شروعاً في إحياء الامبراطورية العثمانية على يديه ، قد أدت به إلى تشكيل نخبة حكم ، إن كانت منفصلة عن النخبة الحاكمة في دولة الخلافة ، فقد تشكلت على صورتها تقريباً ، من عناصر منفصلة نسبياً عن الجماهير . وإذا كان دخول العنصر المصري الجيش ، قد انعكس نسبة محدودة بين تلاميذ المدارس الحديثة وبعثات محمد علي نفسها ، وإذا كان هذا العنصر قد تصاعد نموه وزاد ضغطه مع مرور السنين ، حتى هب ينادي بمصر للمصريين في الثورة العرابية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، وإذا كان الوجود المحدود لمصريين في البعثات في بعض الأعمال المؤثرة ، قد أفرخ رجالاً ممن قادوا حركة التنوير الفكري من بعد ، وإذا كان ذلك أشاع شعوراً عاما لغير الفاحص بضخامة حجم الوجود المصري القيادي في دولة محمد علي ومدارسه ونخبته الحاكمة ، فإن ذلك كله ينبغي أن لا يخل بحقيقة صورة الصفوة التي تشكلت وقتها ، واستمرت من بعد حتى الربع الأخير من القرن ، وهي تتكون في وزنها الغالب من عنصري العثمانيين والمماليك ، وما كانت ضخامة الدور « التنويري » لأمثال رفاعة رافع وعلي مبارك ،

---

(١) امين سامي ، تقويم النيل ، واسماء في من تولوا أمر مصر ومدة حكمهم عليها وملاحظات تاريخية عن أحوال الخلافة العامة وشؤون مصر الخاصة عن المدة المنحصرة بين السنة الأولى وسنة ١٣٣٣هـ (٦٢٢-١٩١٥) ، (القاهرة : المطبعة الأميرية ، ١٩١٦ - ١٩٣٦) .

(٢)أحمد عزت عبد الكريم ، تاريخ التعليم في عهد محمد علي ، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٣٨) .

إلّا أنهم على قلتهم ألقيت عليهم مسؤولية القيام بهذا الدور ، الذي تولد من أصل إنتمائهم للجماهير وبقاء حبال الوصل قائمة بينهم وبينها .

ومع نهايات القرن التاسع عشر ، لم يلبث العنصر الغالب في تشكيل النخبة الحاكمة أن ضمر ، ولم يلبث العنصر المصري أن زاد عدداً ونفوذاً ، وامتزجت فروع الصفوة السابقة في الصفوة الجديدة بالتعايش طويل المدى . وهنا يمكن ملاحظة أمرين ، أولهما أن الازدواج في بناء المؤسسات الفكرية والاجتماعية قد تدعم وتأكد على مر السنين ، وصار الوافد منها يقوم إزاء الموروث كما لو كان أصلاً يساويه في الرسوخ والنفوذ . ويمثل وجودهما معا بغير إمتزاج أساساً ثابتاً، كما لو كان من طبائع الاشياء في البيئة الفكرية والحضارية وفي النظم الاجتماعية .

وثاني الأمرين ، أنه مع رجحان كفة ذوي الأصول المصرية في النخبة الحاكمة مع مرور السنين ، فقد امتزجت بهم النخبة السابقة إمتزاجاً نسبياً . واستصحبت في هذا المزيج الجديد قدراً من قيمها وأعرافها ومناهجها في التفكير والسلوك . وأكد ذلك التدفق الأوروبي على البلاد ، الذي اكتسح أمامه النوابت والثوابت ، فكرا واقتصاداً وسياسة ونظما . تدفق الوافد الأوروبي بهجمة كاسحة عسكرية واقتصادية وفكرية واجتماعية . وكما صادف الوفود الأوروبي السياسي والاقتصادي المقاومة من التيارات التقليدية والحديثة ، فقد صادف في رموزه الفكرية والحضارية والاجتماعية قواعد تنفتح له وتتوسع وتدعم على يديه . وذلك كله في عمليات متشابكة . ويراعي في هذا الشأن طابع من يتولون قياد جهاز الدولة وما رسخ لديهم من أعراف الحكم ، والدور الفعال الحاسم لهذا الجهاز في قيادة المجتمع .

كانت المؤسسات الدينية في الوطن العربي هي مركز العلم وناشر الثقافة الوحيد . كانت سابغة بردة الدين على السلطة وسند الولاية ، بما يحوطها من توقير وإمتثال . وكانت في الوقت نفسه مجال التجمع الشعبي من طالبي العلم ، القاصدين إليه من مختلف الأنحاء ، وغالبهم ـ سيما في مصر ـ من الفلاحين . فجمعت تلك المؤسسات بين وظيفة دعم السلطة باسم الإسلام ، ووظيفة تجميع التمرد الشعبي بإسم الإسلام أيضاً . ثم جاء الاصلاح على يدي كل من محمد علي في مصر والسلطان محمود الثاني في دولة الخلافة . فانقسم العلم إلى علوم للدين وعلوم للدنيا .

جاء الانقسام حاداً . ونشأت المدارس الحديثة تدرس علوم الدنيا ، خارج المؤسسة التعليمية الدينية التقليدية . وحتى العلوم التقليدية المتصلة بالدين أوثق اتصال ، كاللغة والفقه ، ما لبثت أن أنشئت لها مدارس موازية ومنفصلة عن المعاهد التقليدية ، فزاحمت الوظيفة التعليمية للمعاهد الدينية في مجال من أخص مجالاتها المهنية . ومثال ذلك في مصر دار العلوم (١٨٧٥) ومدرسة القضاء الشرعي (١٩٠٧) . ومع هذا الانقسام ظهر الازدواج في

نظم التعليم ، وساهم في دعمه بعث البعوث إلى أوروبا لتلقي العلوم الحديثة ، كما ساهم في دعمه المدارس التي انشأتها وأدارتها بعثات التبشير الغربي التي وفدت إلى الوطن العربي في القرن التاسع عشر بثقل نسبي واضح .

بهذا تساند عاملان على تثبيت الانقسام والازدواج . نزعة الاصلاح والتحديث لدى النخبة الحاكمة المفصولة وشبه المنغلقة عن الجماهير ، وتسرب النفوذ الثقافي والسياسي والاجتماعي من الغرب . وغذى كل من هذين العاملين صاحبه . وأظهر مثال وأسبقه في ذلك ، مصر في عهد الخديو إسماعيل ، إذ وضعت على طريق التوجه إلى أوروبا لتصير قطعة منها . وإزداد النفوذ الغربي مع الامتيازات الأجنبية ، فتأكد الازدواج بإنشاء المحاكم القنصلية ثم المحاكم المختلطة ، جنباً إلى جنب مع المحاكم الشرعية . ثم إنعطف النظام القانوني برمته من الشريعة الإسلامية إلى القوانين الغربية (الفرنسية خاصة) والمترجمة إلى العربية . بدأ ذلك في دولة الخلافة بقانون العقوبات سنة ١٨٤٠ ، ثم القانون التجاري ١٨٥٠ ، ثم قانون الاجراءات المدنية ١٨٨٠ . وبدأ في مصر بنشأة المحاكم المختلطة في ١٨٧٥ ، ثم بنقل التشريعات الفرنسية وتعميمها في ١٨٨٣ . وتغلغل الازدواج في كل مجال ، لم يترك جهاز الدولة على حاله ، فبقي حكم السلطان أو الخديو حكماً شخصياً ، وأنشيء من دونه نظام الادارة العامة غير الشخصي بالوزارات والمصالح والمكاتب . وامتد إلى النظام الاقتصادي ، فبقي الانتاج الفردي والعائلي ، وأنشيء بجواره ، مستقلاً عنه وغير ناتج منه ، نظام الشركات وشركات المساهمة . وتبدلت مظاهر الحياة الإجتماعية فنشأت الاحياء الغربية في المدن بجوار الأحياء القديمة وبمعزل عنها ، وتبدلت أنماط السكن واللباس والمآكل والمشارب إلى الطريقة الغربية . وكان الرائد في كل ذلك الفئة العليا في المجتمع التي تشكل صفوة الحكم فيه . ومنها بدأت المحاكاة .

ويمكن هنا نقل ملاحظة صبحي وحيدة « ... ثم الحماس للغرب حماساً يبلغ في خريجي المدارس الاجنبية والمعاهد الخارجية ، حد فقد الوعي القومي ، ويضطرب فيمن عداهم بين الارتفاع والهبوط ، ولكنه يشرك هؤلاء وأولئك في التشوق لهذا الغرب والاقتداء به ، وتقديس ما يصدر عنه تقديس عبدة الأصنام أصنامهم »[٣] .

- ٢ -

أعيدت صياغة النخبة الحاكمة في هذا المسار ، على وفق المؤسسات الحديثة الوافدة ، سواء الفكرية أو الاجتماعية . وإنضغط نفوذ المؤسسات التقليدية وفكرها في أدنى حيز ممكن . وترادف التحديث مع الوافد ، كما ترادف القديم مع الموروث . بغير تفاعل داخلي ولا

---

(٣) صبحي وحيدة ، أصول المسألة المصرية ، (القاهرة : مطبعة مصر ، ١٩٥٠) ، ص ٢١٩ .

امتزاج . وإذا كانت مؤسسات الفكر الديني ـ قبل هذه النقلة ـ غير ذات أواصر عضوية بنخبة الحكم ، فقد كانت ممسكة بقياد الفكر وإشعاعه على المحاكم والمحكوم جميعاً ، تستبد به وحيدة في المجتمع . وكان هنا مجال التحدي لها والانضغاط . فقد نشأ بديل وافد من دونها ، يدعم مؤسسات الحكم أو يعارضها بأنماط وافدة من الفكر تشيع بين الصفوة وتنمو بها . ولكن المؤسسة الدينية بقيت موجودة ، وبقيت ذات أثر عميق في تكوين فكر جماهير المحكومين ، وبقيت بأثرها هذا على حالها ، لم ينحسم الصراع بين القديم والحديث بداخلها ، بل لم ينشب هذا الصراع بداخلها إلا مناوشة ، فاستمرت تصارع الحديث بصفته الوافدة واستمرت تصارعه في المجتمع ، ولكن من خارج ذاتها . ونحن نعلم أن دعوة الشيخ محمد عبده مثلاً للتجديد ، لم تتمكن من صحن الأزهر ، ولا ثبتت فيه إلا وهنا ، ولا انجذب إليها أزهريون إلا لماما ، رغم ضخامة الأستاذ الأمام واقتداره . وقد ألقت دعوة الشيخ بذورها خارج الجامع على المدنيين المحدثين في الأساس ، ممن هجروا المؤسسات القديمة وسعوا في سبل المؤسسات الحديثة . وهنا عظم الخلف وتصدع المجتمع .

يبدو لكاتب هذه الورقة ، أن مصر من أقطار الوطن العربي ، تمثل أبين ما قامت به ظاهرتا الازدواج والانفصام هاتان. بدأت صلتها بالغرب مبكراً في إطار السعي للتحديث ، ثم إنفرد بها الغرب وحيدة منذ ١٨٤٠ تقريباً . وفي بيان علاقة النخبة الحاكمة فيها بكل من الاتجاهين التعليميين التقليدي والحديث ، يلاحظ من الثبت الذي نشره « مركز وثائق وتاريخ مصر الحديث » عن النظارات والوزارات المصرية ، من أول هيئة نظارة في ١٨٧٨ إلى قيام الجمهورية في ١٩٥٣ ، يلاحظ أن أزهرياً أو ذا تعليم ديني لم يتول أية وزارة لأية مدة طوال ثلاثة أرباع القرن هذه ، اللهم إلا أربعة ، هم الشيخان مصطفى عبد الرازق وعلي عبد الرازق ، والشيخ محمد فرج السنهوري ، والشيخ أحمد حسن الباقوري ، وذلك من جملة عدد الوزراء الذين يبلغون في هذه الفترة ٢٩٨ وزيراً .

وهؤلاء الأربعة لم يتولوا إلا وزارة الأوقاف ، التي تشرف على الأوقاف الإسلامية وترعى شؤون المساجد . فكان تعيينهم فيها أشبه بالتعيين « الطائفي » . ولم يحدث قط أن تولى شيخ أو ذو تعليم أسلامي ، ولا هؤلاء الأربعة ، وزارة أخرى ، حتى ولا الوزارات التي تصلح الثقافة الإسلامية لمثلها ، مثل وزارة العدل التي تضم المحاكم الشرعية ، ووزارة المعارف . وحتى وزارة الاوقاف التي أنشئت في ١٨٧٨ وألغيت في ١٨٨٤ ، ثم أعيدت في ١٩١٣ ، فأنه على مدار ٤٥ سنة من وجودها إلى ١٩٥٣ ، لم يتولها وزير شيخ إلا هؤلاء الأربعة . وباقي وزرائها ، وعددهم ٤٨ وزيراً ، كانوا « مدنيين » .

وحتى هؤلاء الأربعة ، لم يزد مجموع شغلهم لها إلا نحوا من سبع سنوات ونصف . وحتى هم أيضاً ، كان منهم الشيخان مصطفى وعلي عبد الرازق ، لم ترشحهما للوزارة

مشيختهما ، بل لعلهما توليا‌ها رغم مشيختهما . فقد كانا أقرب إلى جيل المؤسسات الحديثة ـ فكرية واجتماعية . وتلقى الأول قسماً من تعليمه في فرنسا ، والثاني في إنكلترا . وسلك كلاهما من الأعمال ما يخرج عن المؤسسات القديمة . وكانا من ركائز الدعوة للتحديث الفكري بالمعنى الشائع وقتها . وكان مركزهما ومركز أسرتهما في حزب الأحرار الدستوريين هو المرشح الأساسي لهما ، فضلا عن علمهما وثقافتهما الواسعة . وجملة المدة التي توليا‌ها في الوزارة تبلغ نحوا من ست سنوات ونصف . أما الشيخ فرج فتولاها شهرا واحدا ، والشيخ الباقوري عشرة أشهر (وإن امتدت مدته بعد ١٩٥٣) . وبعد ثورة ١٩٥٢ ، إطرد على نحو ما تولي ذي تعليم ديني وزارة الأوقاف (ووزارة شؤون الأزهر حسبما أضيف إلى اسمها) ، ولكن لم يجاوزها واحد من هؤلاء إلى غيرها قط .

ومع بيان هذا الحصر والتضييق الشديد في استبعاد ذوي التعليم الإسلامي من الوزارات ، يمكن بيان أن هذه الأسماء ـ على ذلك المدى ـ تشكل عينة لا بأس بها من النخبة الحاكمة خلال هذه المدة . فهم من أجيال متعاقبة ، قبل ثورة عرابي وبعدها ، وقبل الاحتلال البريطاني وبعده ، وقبل نشوء الجامعة المصرية وبعدها ، وقبل ثورة ١٩١٩ وبعدها ، وبعد ثورة ١٩٥٢ . وهي أسماء تجمع كافة الاتجاهات والتيارات التي تداولت الحكم في مصر ، من أنصار الخديو أو السلطان أو الملك ، ومن أنصار الانكليز ، ومن المعارضين لهذين القطبين ، ومن أنصار الدستور والديمقراطية ، ومن مؤيدي الحكم الفردي ، ومن كل الأحزاب والقوى السياسية التي تداولت الحكم على اختلافاتها وصراعاتها وتناقضاتها .

يضاف إلى ذلك ، ما يدركه المطالع لتاريخ تلك الفترة ، من أن ذوي التعليم الإسلامي كانوا يعانون حصرا وتضييقا أشد في فرص العمل المتاحة ، سواء في الوظائف أو في غيرها . وشاع الشعور بأنهم ذوو بضاعة علمية بائرة ، وكانت وظائف الدولة ـ حتى في مستوياتها الدنيا ـ توصد الأبواب من دونهم ، وإذا انفتحت لهم ، فللأعمال ولقاء أجور دون ما يجد زملاؤهم من ذوي التعليم الحديث .

ورغم ذلك كله ، فإن التعليم الديني لم يضمحل ولا إنحسر . بل بقي موجودا وتوسع ، وإن كان معدل نموه أبطأ من معدل نمو التعليم الحديث . وإزدادت معاهد التعليم الديني في الأقاليم . ويلحظ أن طلبة الأزهر زادوا من ألف وخمسمائة إلى ما يجاوز العشرة آلاف في ١٨٧٥ ، ثم صاروا يشارفون الخمسة عشر ألفا في السنين اللاحقة في القرن العشرين . ومن ثم فإن الزيادة المطلقة في عددهم كانت تطرد . وهذا يوضح أنه مع انحسار طلب العمالة عنهم ، لم يقل العرض منهم بل زاد . وأنه مع انغلاق المؤسسات الحديثة دونهم ، بقي نفوذهم الفكري ساريا وناميا بين الجماهير . وبهذا فإن الانفصام الحادث في المجتمع لم يخفت ولا انحسم لصالح المؤسسات الحديثة ، لأن النمو استمر من كلا الطرفين المتعارضين ، فزاد الفتق اتساعا .

والحاصل أن نخبة الحكم الجديدة ، استبدلت بالقيادة الفكرية للمؤسسات الدينية الإسلامية قيادة فكرية جديدة ، تشكلت من خريجي المدارس الحديثة والمبعوثين لأوروبا وخريجي المدارس التبشيرية والأجنبية ، فصار لهؤلاء الهيمنة على « فكريات » الحكم والإدارة في البلاد . أما المؤسسة الدينية ، فلم تذو ، بل بقيت موصلة الأواصر بقسم غالب من الجماهير ، وخاصة في الريف بين صغار الفلاحين ومتوسطيهم ، وفي المدينة بين الحرفيين وصغار التجار ، وسكان « الأحياء الشعبية » .

هذا الانفصام أثّر أبعد الأثر في المفاهيم الفكرية والدعاوى الاجتماعية التي عملت في المجتمع العربي من بعد . مفهوم الوطن ، القومية (سواء القومية العربية أو دعوة القوميات الإقليمية التي راجت دهرا في بعض البلاد العربية) والتجديد ، والتحديث ، والتطور ، والتقدم ، ويمكن هنا الاشارة إلى تعليق الأستاذ المحقق محمود شاكر . وإذ يلحظ على الأستاذ الكبير لدد الخصام للفكر الغربي ، وحدة المزاج وعنف المغاضبة ، وإذا كان حديثه أن أبناء المدارس الحديثة (وكان واحد منهم في صباه) لا يخلو من المبالغة في التعميم ، فهو أيضا لا يخلو من حقيقة ومن مساس بواحد من أهم الأوتار أهمية في تشخيص أدواء المجتمع العربي . يقول في مقدمته لكتابه « المتنبي » (طبعة ١٩٧٦) عن جيل المدارس الحديثة ، « قد تم تفريغنا تفريغا يكاد يكون كاملا من ماضينا كله » ، وإن جاء هذا التحول سياسيا محضا ، بما أراده عالم الغزاة لعالم المستضعفين من التحول الاجتماعي والثقافي والسياسي . ويشير إلى دور المبعوثين « في إعجابهم المزهو » ببعض ظواهر الحياة الأوروبية ، المقرون بنقد أمتهم ، فضلا عن دور مدارس الجاليات في تفريغ تلك الأجيال من ماضيها وهتك العلائق بينها وبينه . فضلا عن المحاولات الفكرية لملء الفراغ الحادث بالماضي الأبعد ، كالتاريخ الفرعوني أو الفينيقي ، ومع التغليب المتعمد في السياسات المنفذة للثقافات الغازية ولغاتها وادابها وفنونها . وبذلك صارت دعوة التجديد على يد من هتكت علائقهم بثقافاتهم تنطوي على « ميل ظاهر إلى رفض القديم والاستهانة به ، دون أن يكون الرافض مليا إلماما ما بحقيقة هذا القديم ، وميل سافر إلى الغلو في شأن الجديد دون أن يكون صاحبه متميزا في نفسه تميزا صحيحا بأنه جدّد تجديدا نابعا من نفسه وصادرا عن ثقافة متماسكة » . ويذكر أن التجديد لا يكون ذا معنى « إلا أن ينشأ نشأة طبيعية من داخل ثقافة متماسكة حية في أنفس أهلها . ثم لا يأتي التجديد إلا من متمكّن في ثقافته . . . ثم لا يكون التجديد تجديدا إلا من حوار حي ذكي بين التفاصيل الكثيرة المتشابكة المعقدة التي تنطوي عليها هذه الثقافة ، وبين رؤية جديدة نافذة . فالتجديد حركة دائبة في داخل ثقافة متكاملة . . . »[٤] .

وفي هذا السياق يمكن الإشارة أيضا إلى الملاحظة التي أثبتها الشيخ حسن البنا بمجلة النذير في ٤ ربيع الأول ١٣٥٨ (٢٤ نيسان / أبريل ١٩٣٩)[٥] . فهو يشير إلى فريق

---

(٤) محمود شاكر ، المتنبي ص ٢٧ - ٣٥ .

(٥) حسن البّنا ، النذير ، ٢٤ نيسان (ابريل) ١٩٣٩ ، ٤ ربيع الأول ١٣٥٨ .

المسلمين الذي تشرب بغير تعاليم الإسلام إقتداء بكل ما هو أجنبي ، ويقول « قد بلغ عدد الذين في المدارس الأجنبية منهم حوالي الخمسة والثلاثين ألفا ، ليسوا من أبناء الطبقات الفقيرة ولا المتوسطة ، بل هم من أولاد الطبقة العليا من الهامات من رؤوس البلد . من أبناء الوزراء والكبراء والمديرين والحكام والقضاة وغيرهم . . . فيكون منهم الوزير والوكيل والقائد والحاكم . هذه هي القيود وهذا هو الاستعمار في الواقع . . لقد سبق هذا الفريق الكثير من أشباهه منذ خمسين سنة ، فألقيت إليهم مقاليد الحكم في البلاد . . . » . ثم يتساءل من من الصحفيين أو المسرحيين أو السينمائيين أو المذيعين نشأ في بيئة إسلامية ؟ ويقول إن هذا الفريق المشبع بالروح الأوروبية هو من بيده الكثير « من التنفيذ والتأثير والتوجيه في شؤون هذا البلد » .

وبهذا يظهر مدى الصدع بين النخبة الحاكمة والنخبة الفكرية الحديثة التي تكوّنت إلى جوارها ، وصارت ذات الأثر والنفوذ في التوجيه الرسمي وإنفاذ السياسات وبين ذوي التعليم الإسلامي الذين بقيت المؤسسات التعليمية ترعى بقاءهم وأثرهم من الفئات الأكثر فقرا . إن الفارق بين الوضع القديم والوضع الحديث في هذا الصدد ، أن النخبة الحاكمة القديمة (العثمانية المملوكية) كانت مفصولة ومقطوعة الأواصر العضوية مع الجماهير ، ولكنها كانت تحرص على بقاء المؤسسة الفكرية الإسلامية المنبثقة من الجماهير ، لتمثل همزة الوصل بين الحاكم والمحكوم . فكان الإنفصال العضوي بين الحاكم والمحكوم ، يعوضه وجه ما من وجوه الوصل الفكري والحضاري تقوم به الهيئات الدينية . أما النخبة الحاكمة الحديثة ، فقد آلت إلى غير الصورة السابقة في شقّيها . فهي لم تعد مقطوعة الروابط العضوية بالجماهير ولكنها في الوقت نفسه تغرّبت وساهمت في تشكيل صفوة فكرية حديثة تستمد من الفكر الوافد قيمها ومفاهيمها وأنساقها ، وتهن صلتها تباعا بالفكر الموروث ذي الأثر العميق لدى الجماهير .

ننتقل إلى النقطة الثانية ، الخاصة بصلة الإسلام بالقومية العربية واتجاه النخبة في شأنها .

- ٣ -

ومن نافلة القول الحديث عن نشأة حركة القومية العربية . وهو حديث يطرد على كونها نشأت في سورية كحركة تولتها الجمعيات السياسية المقاومة للاستبداد التركي . وأنها بدأت تطالب بالإصلاح السياسي لدولة الخلافة العثمانية ، إصلاحا يمكّن العرب من الهيمنة الداخلية على مقدراتهم السياسية ، في إطار دولة الخلافة . وكان القصد من الإصلاح رفع الهيمنة السياسية التركية عن العرب .

وإن هذه الحركة العربية قويت بصفة خاصة مع الانقلاب العثماني ، وتولّي جمعية الاتحاد والترقّي السلطة في ١٩٠٨ ، ومع حركة التتريك والنزعة الطورانية التي رعتها هذه

الحكومة . فجاء المطلب العربي بالانفصال يحمل نوعا من رد الفعل لظهور القومية التركية ظهورا سافرا في إطار الدولة العثمانية . كل ذلك فيما يبدو معروف مشتهر بما لا محل معه للإفاضة فيه . ومن ثم فإن حركة القومية العربية ـ بمراعاة الجمعيات التي نادت بها وطالبت بحقوق العرب السياسية إزاء السلطة العثمانية ، إنما كانت في فواتيحها حركة إصلاح دستوري ، تهدف إلى مساواة العرب بالأتراك في حكومة الدولة العثمانية . ثم آلت إلى المطالبة بالحكم الذاتي في إطار تلك الدولة ثم إلى المطالبة بالانفصال والاستقلال السياسي عن تركيا . وتواكب هذا التصاعد مع نمو حركة التتريك والنزعة الطورانية .

وبالنسبة للفكر القومي العربي ، فقد جاء كما هو معروف كذلك مع نهايات القرن التاسع عشر ، في البلاد العربية التي كانت لا تزال تحت الحكم العثماني المباشر . وجرى على طريقين ما لبثا أن التقيا . جاء في البداية على أيدي المسيحيين في سورية ولبنان خاصة ، وعلى أيدي من نشأ منهم في البيئات البروتستانتية على وجه أخص . وإذا كانت الدعوة لفكرة القومية العربية على أيدي المسيحيين ، أمرا يجد سنده في طموح الأقليات الدينية ، في مجتمع تقوم جامعته السياسية على مبدأ الإسلام ، طموحها إلى المساواة وألّا يكون الدين فاصلا بين أبنائها وبين أقرانهم في الوطن أبناء الديانة الغالبة . إذا كان ذلك فإن ظهور الدعوة من البيئات البروتستانتية خاصة ، يستثير البحث عن سبب إضافي ولا يكفي في ذلك السبب المسيحي العام لأن البيئة البروتستانتية بيئة وافدة ، وفدت من الغرب مع بعثات التبشير .

أما المسلمون الذين نادوا بالفكرة العربية فمنهم من لم يقم لديه فارق بين الخلافة والعروبة ، بل أرادوا في معارضتهم للسلطة العثمانية إستخلاص الخلافة الإسلامية للعرب ،ومثال هؤلاء الفذ هو عبد الرحمن الكواكبي . ومنهم ـ ممن تأثر بالفكر الغربي ـ من فصل بين الأمرين ، وأقام الفكر القومي بمعزل عن الإسلام من حيث هو رباط ، وبذل جهده « لتعريب » التاريخ الإسلامي بحسبانه تاريخا مشتركا للعرب من جهة ، وبحسبانه موروثا نفسيا يخضع لسلطة الجيل القائم في الانتقاء غير المشروط . وهذا التيار هو من التقى مع المسيحيين القوميين ونما من بعد . وبهذا يظهر أن الفكرة العربية ـ حسبما ظهرت في العراق وسورية ، كانت ذات شقين ، شعبة تقرنه بالإسلام ، وأصحابها ممن انطبعت ثقافتهم بالثقافة الإسلامية التقليدية ، وشعبة تفرقه عن الإسلام ، وأصحابها ـ بصرف النظر عن إسلامهم ومسيحيتهم ـ ممن تأثروا بالثقافة الغربية من أبناء البعثات أو مدارس التبشير أو المدارس المحلية الحديثة . وكان نمو هذا التيار الأخير يتواكب مع نمو « التعليم الحديث » ونمو نزعة التوجه الحضاري للغرب ، كنزعة فكرية واكبت الزحف الغربي على الوطن العربي .

ويلزم ـ إنصافا لهذا التيار القومي الفاصل للقومية العربية عن الدين ـ ملاحظة أنه كان تيارا عربي المنبت عربي الأهداف ، ورغم ما حمله من المفاهيم السياسية الغربية ، فقد كان

يقيم جامعته السياسية العربية على أساس من اللغة وهي عربية ، ومن التاريخ وهو عربي ، ويوظف تلك الجامعة السياسية في نضاله ضد الاستعمار الغربي . وكان القصد من بيان تأثره بالفكر الغربي بيان المصدر الثقافي لخلافاته مع التيار العروبي الآخر ، والتمهيد لبيان مدى الخلف وأثره . وبحث ما إذا كان نوع الخلف الحاصل ، يرد من مجرد نزعة الأخذ عن الغرب والتوجه إليه ، وهي نزعة لا شبهة في وجودها ، أم أنه يرد مما تفرضه ضرورات التطور والتقدم وبناء الجامعة السياسية التي يستهدفها الفكر العربي الحديث . هل كان فصل الدين عن القومية العربية لدى هذا التيار ـ وبالنسبة لهذه الجزئية خاصة ـ مجرد نقل وتقليد فرضته نزعة التوجه إلى الغرب ، أم كان إستجابة حتمية لضرورة موضوعية فرضتها الظروف السياسية للواقع العربي .

- ٤ -

قد يمكن القول أن الفارق الأساسي بين الإسلام السياسي ، وبين القومية العربية بمفهومها الغالب الآن لدى مفكريها ، هذا الفارق هو « العلمانية » . ولا يبدو لكاتب هذه الورقة أن خلفا آخر هاما يقوم بين هذين المفهومين .

وقد يكون رواد الفكر القومي الحديث في سورية والعراق لجأوا إلى فصل الإسلام عن المفهوم القومي العربي ، كرد فعل لحركة التتريك ونزعة القومية التركية ، وكسعي لمقاومة الاستبداد العثماني ، وكسعي لبناء مجتمع عربي يقوم على المساواة التامة بين جميع القاطنين فيه ، وإن اختلفت دياناتهم . تلك هي الوظيفة التي أريدت من الدعوة للقومية المفصولة عن الدين . وعلينا أن ننظر فيما إذا كان إقصاء الإسلام عن المفهوم القومي ، يفيد إنطلاق حركتي المقاومة والمساواة إزاء التحديات المحدقة . والراجح أن فكر أمثال الأفغاني والكواكبي وابن باديس ، يكشف عن مدى الطاقات النضالية للاسلام . وكان فكر هؤلاء موجودا وفعالا وليس مجرد إفتراض نظري . فالاسلام المجاهد كان ذا فكر مطروح في الساحة السياسية ، بما لا تظهر معه حاجة لاستبدال غيره به . هذا عن الوظيفتين الأوليين .

أما الوظيفة الثالثة وهي وضع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ، ومدى إمكان تمتعهم بحقوق المساواة التامة بحسبانهم مواطنين كاملي المواطنة ، فإن هذه النقطة تستحق أفراد بحث مستقل لها ، مما يتجاوز مناسبة هذه الورقة . ولكن يمكن تعجلا للسياق ، القول بأنه لولا أن « وفد » حل جاهز لهذه المسألة ، في صورة العلمانية الغربية ، لما ضاق فكر الشريعة الإسلامية وصدرها عن قبول مبدأ المساواة ، بين مختلفي الأديان من المواطنين . إن الحادث أن القرنين الأخيرين طرحا من المشاكل أمام الأجيال المتعاقبة ، ما كان الأمل قويا في أن يستجيب الفكر القائم إليه وإلى تحدياته ، وأن يتفتق له عن الحلول الملائمة . لولا أن وفدت حلول « جاهزة » من فكر جديد ، مع إقصاء الفكر القديم عن القيام بوظيفته

الاجتماعية ، ومع الانفصال الحادث للنخبة الحاكمة صاحبة القول الفصل في التقرير والتنفيذ ، ومع سيادة النفوذ السياسي غير المنكور للمصالح الغربية . وهو نفوذ كان يطمئن إلى فاعليته واستقراره بقدر ما يضمن هيمنته الفكرية على العقول . ويبدو صواب الملاحظة التي أشار إليها الباحث أنس مصطفى كامل عن أن الدور العروبي الذي لعبته النخبة المثقفة في اتجاهها المعادي لما أسماه « السلطة الدينية » ، « كان يحقق القدر الكثير من الرضاء للسلطة الاستعمارية الأوروبية التي تحبذ على العلمنة »[٦] .

لم يكن تجديد الفكر الإسلامي ، بعد حقب من الجمود ، أمرا سهلا . ولكن علينا أن نفهم أن جموده لم يكن بسبب ذاتي كامن فيه ، فقد احتضن من قبل في فكره الفلسفي والسياسي والتشريعي وفي أصوله وفروعه عديدا من المدارس . إنما جاء الجمود بسبب ما آلت إليه أوضاع المجتمع نفسه ، ثم قامت الحركات الثورية والاجتماعية والفكرية من داخله في العصر الحديث ، جاءت دليلا على إمكان صحوته بغير جدال . محمد بن عبد الوهاب ، السنوسي ، محمد أحمد المهدي ، الأفغاني ، الكواكبي ، ابن باديس ، محمد عبده ، وخلق كثير . ثم فجأة جنّب كل ذلك ، واستعيض عنه بغيره . ثم لوحظ الجمود فيه والركود ، واستخلص من ذلك أن الفكر الإسلامي لم يكن سيستجيب لو استدعي . واطمأن الكثيرون لهذا الحكم الأخير لأنه أراحهم من حرف « لو » .

لقد ضمر التجديد في الفكر الإسلامي ضمورا ما ، لأنه لم يستدع للقيام بوظيفته الاجتماعية . ضمر لأنه أقصي وأبعد . والشيخ عبد الوهاب خلاف ، أستاذ الشريعة الإسلامية المجدد في الربع الثاني من هذا القرن ، كان يقول لنا ، « وعين الماء إذا لم يردها الواردون غاض ماؤها ، والأسلحة إذا لم تستعمل علاها الصدأ » .

وأكثر من ذلك ، أن الفكر الإسلامي ، وهو فكر حيّ في صدور الجماهير وله مؤسساته النشيطة في إفرازه إلى اليوم ، لم يسلّم سلاحه ولم يرض الهزيمة والتقوقع . إنما استدعى لنفسه وظيفة خاض بها معركة بقاء . وهو يخوضها إلى اليوم . وهو في دفاعه عن نفسه وجماهيره وحضارته ، يخوض معركة أخرى غير تلك المعارك التي يخوضها العلمانيون من متعلمينا . معركته هي معركة الوجود والبقاء ووظيفته في قسم منها اليوم تنصب على ذاته ، أي الدفاع عن ذاته . ونحن نطلب منه « التجديد » . وهو يطلب منا « الوجود » . وإذا كان مفهوم « التجديد » قد صار على أيدي النزعة الغربية يعني لدى الفكر الإسلامي « وجودا أقل » ، لأن تجربة إقصائه بدأت بلفظ التجديد ، إذا كان ذلك فقد أضحى تأكيد وجوده يعني لديه الالتزام بالأسس والأصول . وصار إحتياجه الذاتي للتجديد إحتياجا مرجأ . فالعاصفة

---

(٦) انس مصطفى كامل ، « إغتراب النخب الثقافية العربية ، » **قضايا عربية** السنة ٦ ، (أيلول / سبتمبر ١٩٧٩) ، العدد ٤ ، ص ٤٧ - ٦٨ .

لديه عاتية والموج له كاسح . وإن تطلب ممن يواجه الأعاصير أن يتقدم ، فأنت تتطلب منه أن يقتلع حسبه التشبث والثبات ، حسبه الجمود وسيلة للوجود .

بهذا لم يكن ما إختلف لدى الفكر الإسلامي مجرد الوظيفة ، إنما اختلف الميدان الذي يمارس فيه وظيفته وهو مجال متميز عن الميدان الذي ينظر إليه العلمانيون . مختلف في مشاكله وفي النظرة إلى المشاكل ، مختلف في حلوله وفي الوجهة إلى الحلول . مختلف في جماهيره وفي قواه وفي أعدائه . ومن هنا صار الفكر فكرين ، واللغة لغتين ، والوجهة وجهتين . صارت المعركة معركتين والميدان ميدانين . كل ذلك على أرض واحدة في مجتمع واحد وبالنسبة للجماهير ، في نفس واحدة . وصارت حركتنا معه أن نلتف عليه ويلتف علينا . نطالبه بالتجديد . فيطالبنا بالوجود ، نوظفه في التجديد فيوظفنا في الوجود ، ويطالبنا بالوجود فنطالبه بالتجديد . ويجري كلانا متخالفين في حلقة واحدة . لا ندري من فينا السابق ومن المسبوق . والعدو أمامنا واحد ، يقف خارج الدائرة ، يستقبله الواحد منا تارة ، في حين يستدبره الآخر ، وهكذا ولا نهاية إلا الدوار واللهاث ، . والعدو واحد وواقف .

- ٥ -

تبدو جوانب ثلاثة ، يثور بشأنها إحتمال الخلف بين الإسلام والقومية العربية من حيث هي جامعة سياسية : الوظيفة السياسية ، نطاق الجامعة السياسية ، ومبدأ المواطنة فيها .

وبالنسبة للجانبين الأولين ، لا يبدو بينهما فارق حاد من الناحية العملية . سواء من حيث الوظيفة السياسية أو من حيث الجامعة السياسية . وهذا ظرف مميز للقومية العربية خاصة ، مع الإسلام خاصة ، في الوقت الحاضر وفي المستقبل المستشرف خاصة . كلاهما يقف في وجه الغزو الاستعماري الصهيوني ، والقومية مكافحة والإسلام مجاهد . كما كان كلاهما من قبل ضد الاستبداد العثماني وضد الغزو الأجنبي . وكلاهما آل في ظروف الحاضر إلى أن يكون دعوة توحيدية . على خلاف الحال بينهما عند أصل نشأة فكرة القومية العربية الحديثة إنفصالا عن الخلافة العثمانية . وعلى خلاف الحال مثلا بين القومية الهندية والإسلام عندما كانت الإسلامية إنفصالا في الهند .

والحاصل أنه منذ تفتت الوطن العربي بعد الحرب العالمية الأولى ، وبعد أن ظهرت مسألة فلسطين ، التقت الدعوتان تاريخيا ونضاليا . ولا يلحظ أنهما اشتبكتا في عراك حقيقي من بعد . ولنا أن نلحظ مثلا ، أن جمعيات الشبان المسلمين عندما ظهرت في ١٩٢٨ ، جاء إنتشارها في مصر وفلسطين وسورية وبغداد والبصرة . وانعقد مؤتمرها في يافا في تلك السنة ، وجاء غالب اهتمامها السياسي بفلسطين والمغرب العربي . كما نلحظ كلمة حسن البنا مؤسس الإخوان المسلمين في تلك الفترة « العرب هم عصبة الإسلام وحراسه . . . ومن هنا وجب على

كل مسلم أن يعمن لإحياء الوحدة العربية وتأييدها ومناصرتها » . وإن أدبيات هذا التيار السياسي الآن ، ممثلة في كتابات الغزالي والقرضاوي وغيرهم ، وإن جنحت إلى الهجوم النظري على المفهوم القومي ، وعلى الدور المفكك للقومية العربية عند سابق نشوئها ، فإنها تنتصر للوحدة العربية ولما تتضمنه من عنصر إسلامي . ويكاد ينحصر هجومهم الأساسي في العنصر العلماني لدى من يتمسك به من أنصارها .

ومن الجهة المقابلة ، لا يبدو أنه يسوغ لدى قوميّ العرب وجهاً للاعتراض على مفهوم للجامعة الإسلامية ، يتضمن كونها رابطة جهاد ضد الأعداء والغزاة . والقوميون ينشدون فضلا عن التوحيد العربي المكافح للاستعمار بكل أشكاله ، نظاما عالميا يمكن للشعوب المهضومة من التضامن في مواجهة أطماع القوى الكبرى ولا وجه للاعتراض على شعوب مضعوفة مقهورة أن تتجمع في جامعة جهاد ضد القمع الدولي والاستغلال الاستعماري ، وجامعة وئام وسلام مع الشعوب المقهورة . ولا يثور هنا أمر يتعلق بالمبدأ التنظيمي لهذه الجامعة ، من حيث مدى الترابط والاندماج . وهل تكون الشعوب الإسلامية دولة واحدة أم أمما متضامنة ، أو أشكالا تتخلل هذين الطرفين . لا يثور ذلك لأن دعاة الجامعة الإسلامية لا يؤثر عنهم الدعوة لمبدأ تنظيمي محدد . والشيخ البنّا مثلا أشار إلى « هيئة أمم إسلامية » وآخرون أشاروا إلى عصبة للأمم الإسلامية . والخلاف هنا مع وجوده أدخل في تقدير الممكنات العلمية والملاءمات السياسية والتاريخية .

ثمّة فارق بينهما في فكرة المواطنة ، أي في مدى المساواة في الحقوق والواجبات ، بين المسلمين وغير المسلمين . وهنا ينبغي ملاحظة أمرين ، أولهما أن القصور النظري في الفكر الإسلامي السائد ، بالنسبة لتحقيق المساواة التامة للأقليات غير المسلمة ، قد يقابله قصور نظري مماثل في الفكر القومي بالنسبة للأقليات القومية غير العربية في الوطن العربي . والأمر الثاني أن الاجتهادات من كلا الفريقين جارية لسد ما لديه من ثغرات فكرية في هذا الشأن ومن جهة التيار السياسي الاسلامي ، فإن كتابات أمثال الدكتور فتحي عثمان والدكتور القرضاوي وغيرهما تكشف عن اهتمام واضح بهذاالأمر . اهتمام لم يصل بعد إلى الصيغ المرجوة ، ولكنه يفتح الطريق ويحرك المادة البحثية ويسير خطوات . والأمل كبير أن تكون أنماط التشكيل والتنظيم الديمقراطية للمؤسسات المختلفة ، مما يسهم فقهيا في تفادي هذه العقبة ، على تفاصيل لا مجال للاستطراد فيها هنا .

- ٦ -

الفارق العملي الحاد ، كما سلفت الإشارة ، هو في العلمنة . أي فصل الدين عن الدولة ونظمها وشرائعها . والمشكلة ليست بين الإسلام والقومية العربية ، ولكنها بين الإسلام وبين العلمانية . أي بين الإسلام وبين تيار للقومية يدعو لفصل الدين وإقصائه . والعلاقة

بين الإسلام والقومية العربية ـ مع الاختلاف ـ علاقة إيجابية متجانسة ، بالنظر إلى الاتجاه التوحيدي والنزوع المناضل في كل . ولكنها تصبح علاقة سلبية متنافية بالنظر إلى النزعة العلمانية . ذلك أن ركيزتي الدعوة الإسلامية هما الجامعة السياسية والشريعة الإسلامية . والعلمانية تنفي الركيزة الثانية خاصة .

وللعلمانية بين الآخذين عن الغرب من كبار مثقفينا جمهور كثيف . يتجه بعضه إلى الإفصاح الجهير ، ويتلطف البعض الآخر بالتعبير الهادىء وبالتوفيق . والعلمانية في فكرنا القومي نبت غربي صرف ، أفرزته التجربة الأوروبية في ملابساتها التاريخية االملموسة . وقد صيغ بها الفكر القومي على أيدي المستغربين ، سواء المسلمين أو المسيحيين ، بعد أن انعطف التوجه العربي نحو أوروبا ، وبعد أن وقر في الأذهان بفعل المقارنة بين « إنحطاط » الشرق ونهوض الغرب ، أن الماضي متروك ، وأن المستقبل منقول ، من الشاطىء الآخر . فجرى المثقفون المحدثون على رفض الوضع الراهن ، لا رغبة في تجديده ، ولكن أملا في تغييره إستمدادا من النموذج الغربي . وذلك مصداقا لقول القائل مثلا ، أن الهدف لدينا « فصل العملية السياسية عن الأهداف والتأثيرات الدينية . . . (و) إقتلاع جذور المجتمع التقليدية بما تشمله من نظم وقيم . . . »[7] .

إستجلبت العلمانية بحسبانها الشرط الأساسي للمجتمع الحديث ، وأنها سبب قيام المجتمع الصناعي ونتيجته ، أي لازمته ، ولأن اتصال الدين بالسياسة سمة المجتمع المتخلف المعوّق عن النهوض والصحوة . وأن لا أمل لنا إلا في التصنيع ، ولا أمل في التصنيع إلا بإقصاء الدين ، ولا أمل في النهضة المساوية للنهضة الأوروبية إلا بالعلمنة[8] . وفي هذا السياق ترد الدعوة إلى « إسلام بروتستانتي » يحيل الدين إلى محض صلة بين الفرد وربّه ، ويحسر بردته عن المجال الاجتماعي وأنظمته[9] . ويبحث الباحثون عن لوثر الذي يحصر الإسلام في النطاق الباطني . ويضيف آخرون أن العلمانية هي الصيغة الوحيدة التي تكفل المساواة بين ذوي الأديان المختلفة من المواطنين .

هذا النظر تغيب عنه فيما يبدو بضعة أمور . أولها أن ثمة فارقا بين الإسلام والمسيحية بما من شأنه أن يغاير بين وظيفة العلمنة في كل . إن العقدة المسيحية في صفائها الأول تبتعد

---

(٧) عبد الغفار رشاد محمد ، « التنمية السياسية في الوطن العربي ، » قضايا عربية ، السنة ٦ ، (أيلول / سبتمبر ١٩٧٩) ، العدد ٤ ، ص ٢٣ - ٤٦ .

(٨) بسام طيبي ، « الاسلام والعلمنة ، » قضايا عربية ، السنة ٧ (/اذار / مارس ١٩٨٠) ، العدد ١٠ ، ص ١٢ - ٢٤ .

(٩) خالد دوران ، « أزمة الهوية في الاسلام ، » قضايا عربية ، السنة ٧ ، (آذار / مارس ١٩٨٠) ، العدد ١٠ ، ص ٣٣ - ٥٨ .

عن السياسة وتترك ما لقيصر . بينما الإسلام في صفائه الأول كذلك يتصل بشؤون الدنيا وينظم بمبادئه علاقاتها . ففي العلمانية نوع من العودة لجوهر المسيحيه ـ في إيمان المسيحي ، ولكن فيها على العكس نوع من الافقاد لبعض جوهر الإسلام ـ في يقين المسلم . ولم تنظم المسيحية شرائع للمجتمع ، بينما نظمها الإسلام ، أو وضع في مصادره الأولى بعض أصول هذا التنظيم ، وانبنى تراث الفكر الديني من بعد بهذه الأصول .

والأمر الثاني ، أن التاريخ الأوروبي المسيحي عرف نوعا من السلطان الدنيوي للكنيسة ولرجال الدين . فجاءت العلمانية لتقاوم هذا السلطان وهو سلطان كان يمثل نتوءا شاذا في العقيدة المسيحية بينما لم يعرف المجتمع الإسلامي سلطانا لهذه المؤسسة الدينية يماثل سلطة البابوية الكاثوليكية في القرون الوسطى .

والأمر الثالث ، أن لوثر في تحديداته ، كان يفتح في الفكر المسيحي بما يتلاءم مع إحتياجات التقدم الاجتماعي ، دون أن تقوم لديه مشكلة غزو أجنبي يهدد مسيحية المسيحي وثقافته وحضارته فيما يهدد من أوضاع السياسة والمجتمع . بينما « لوثر » الإسلام في زماننا هذا ، عليه أن يتدبر وضعه جيدا ، إزاء ما يراد من تجديد ، وإزاء ما يراد من مقاومة للغزو الأجنبي الكاسح الشامل على كل صعيد .

والأمر الرابع الخاص بالمساواة بين المسلمين وغيرهم ، فإن العلمانية بشأنه تبدو في ظاهرها صيغة محايدة ، لأنها تستبعد كلا من الإسلام والمسيحية عن شؤون الدنيا ، وتقيم النظم على أساس لا يمت لهما معا . ولكن هذا الحياد لا يعدو لدى الفكر الإسلامي ظاهر الأمور . لأن استبعاد الدين عن تنظيم المجتمع لا ينتقص من المسيحية كعقيدة ، بينما هو ينتقص من الإسلام بعض جوهره . فتحكيم العلمانية هنا من شأنه أن يسفر عما أسفر عنه التحكيم الشهير للأشعري وابن العاص .

ولا شك أن ثمة صعوبات وعقبات شتى ، تلقي بظلها الكثيف على طريق التقدم والتحرر العربي . والتجديد ليس مطلوبا فقط ولكنه بالغ الحيوية . ولكن مجال النظر هنا في العلمانية ، التي تطرح كإكسير لا بديل عنه لكل الأدواء ، ويدعى إليها في وجد مهدوي . وهي فاصمة المجتمع ، وأخشى ما يخشاه المسلم على إسلامه . ويطلب زيادة الجرعات منها مع كل فشل « للتحديث » أو محنة أو كارثة ، رغم ما يشاهد من التناسب العكسي بين شيوعها وبين الشعور بالانتماء لدى المواطنين ، والناسب الطردي بين شيوعها والشعور بالغربة في الأوطان وهجرة المتعلمين التاركين لأوطانهم ، وهي تقرن بالتحديث في مقابل وصف « التقليد » الذي يطلق على الباحثين عن الحلول في إطار أصالتهم الفكرية وخصوصيتهم الحضارية . رغم أنها هي ذاتها أتت لا تقليدا فحسب ، ولكن نقلا وترجمة ونسخا مجردا .

ويذكر البعض أن فصل الدين عن الدولة كما أجراه أتاتورك ، ليس غريبا عن الإسلام ، لأن الشريعة الإسلامية لم تتعرض لمقومات الدولة وكيفية اختيار الحاكم . وأن ابتعاد الدين عن الدولة والسياسة والقانون ، أمر مسلم في الإسلام ، بحسبان أن القسم الغالب من الفقه الإسلامي هو محض إجتهادات من الفقهاء وليس نصوصا دينية ملزمة . وبهذا تكون العلمانية أصيلة في الإسلام وليست طارئة عليه .

ولكن يلاحظ في هذا النظر ، أن أمر الفكر الديني لا يتعلق بكثرة الأحكام الدينية المنظمة لشؤون الدنيا أو قلتها ، ولا بمدى ما أوردته من تفاصيل . ولكنه يتعلق بالمصدر وبما يستمد منه من نظم . فالعلمانية تفصل الدين عن الدولة ، بمعنى أن النظم والشرائع إنما يضعها الإنسان أصيلا عن نفسه في وقت ما ، بغير استناد إلى حكم ديني كلي أو فرعي . أما النظر الديني فهو يرى ، أنه فيما يوضع من نظم وشرائع يجب أن تتفق مع الأحكام الفرعية ، وأن تستقي من الأحكام الكلية ، وألا تخالف أيا منها فيما لم يرد بشأنه حكم فرعي أو كلّي . والشريعة الإسلامية مهما بلغت ضخامة ما ولده منها الفقه وما فرعه عليها ، ومهما بلغ توخيه في التفريع عليها من مراعاة ظروف الزمان ، والمكان ، مع جلب المصالح ودرء المفاسد ، فهي كلها تستقي مادتها قياسا على الأحكام الواردة في القرآن أو السنة أو تفريعا على ما ورد كليا في هذين المصدرين وهي فيما تجريه من قياس وتفريع ، إنما تصدر عن مناهج تجدها مقبولة في إطار الكليات الدينية والمصادر الأولى .

لذلك فإن القول بأن الشريعة إجتهادات بشر ، توخوا صالح الجماعة الدنيوي ، هذا القول مع صحته ، لا يفيد أن تلك الاجتهادات تشكل نظاما وضعيا ، لأن العبرة في بيان الفارق هنا ، هو بالأصل المرجوع إليه لتسويغ شرعية النظام التشريعي . هل يرى المجتمع ، مع وجوب مراعاة الملاءمات الواقعية والفكرية المسوغة لنظام أو شريعة ما ، هل يرى وجوب رد نظامه أو شريعته إلى أصل ديني كلي ، أم لا يرى هذا الوجوب . والفكر الإسلامي التشريعي ، مع إقراره بوجوب مراعاة ظروف الزمان والمكان وجلب المصالح ودرء المفاسد ، يرى أن مناط الشرعية هو الانصياع لأحكام المصادر الأولى والاستقاء من كلياتها . وهنا يرد المميز الفاصل بينه وبين النزعة الوضعية ولا جدوى من طمس هذا الفارق ، لأنه لن ينطمس لدى أصحاب الفكر الإسلامي .

- ٧ -

ننتقل إلى النقطة الثالثة . وهي إتجاه الجماهير في صدد العلاقة بين الإسلام والقومية العربية . وما يمكن أن نلحظ منه إتجاهات الجماهير في هذا الشأن جملة من الشواهد . ومنها مثلا شهادات المثقفين وكبار المفكرين فيما يقع تحت ملاحظتهم بحكم المعايشة الذاتية لمجتمعاتهم والتتبع للاتجاهات الجارية . وما يستفاد من سرعة الانتشار الجماهيري لتيار

سياسي معين والأحداث أو المواقف السياسية التي تفجر حماسا شعبيا واسعا ، مما يظهر الطاقة الكامنة ونوع مثيراتها . ومنها ما يظهر من اضطرار تيارات سياسية معينة ، أو اضطرار الدولة إلى عدم الإفصاح عن وجهتها في أمر ما ، أو اضطرار أيهما إلى التصرف على غير ما يتفق مع المألوف من أيهما أو بما لا ينسجم مع سلوك أيهما السياسي أو الاجتماعي العام ، فقد يشير ذلك إن توافرت شواهده إلى تقدير لاتجاه الجماهير والرغبة في عدم التصادم معه . ومنها البحوث الميدانية فيما له دلالة في هذا الشأن . ويمكن الإشارة إلى بعض من هذه الشواهد .

١ ـ بالنسبة لشهادات المفكرين ، يذكر الدكتور محمد عمارة في بحث له عن « الإسلام والقومية العربية والعلمانية »[١٠] أن العلمانية ليست سبيلنا إلى التقدم ، وأن صلة الصفوة العربية انقطعت بتراث الإسلام كحضارة ، فلم تعرف منه سوى صورته المملوكية العثمانية ، وإنفرد تيار التغريب بالساحة ، في المدرسة والجامعة والصحيفة والكتاب والديوان . وأن التيار الليبرالي على إطلاقه تبنى العلمانية في صورتها الغربية ودعا لفصل الدين عن الدولة . ويذكر الدكتور حسن حنفي أن الدين في « البلاد النامية » تراث شعبي يمد الجماهير بقيمها ويحدد أنماط سلوكها ، وهو يوجهها ويحدد تصوراتها ويعطيها بواعث السلوك . وأن المذاهب المنقولة (ويقصد التيار العلمي الوضعي والتيار الماركسي) محصورة في فئات المثقفين ، ولم تتحول إلى تيارات شعبية وحركات جماهيرية . « وقد قوى هذا الحصار عزلة المثقفين الطبيعية وعدم وجود ثقة مشتركة بينهم وبين الجماهير » ، « السبب في سيادة المحافظة هنا يرجع إلى فشل التحديث العلماني ، حيث مجتث الجذور عن تراث الشعب ، وأن كل ما يحمل من أهداف مثل العلم والاشتراكية تعبر بصدق عن مطالب الأمة واحتياجاتها »[١١] . ويذكر هشام شرابي أن المسيحيين المستغربين والمسلمين العلمانيين شكلوا معا نموذجا ذهنيا واحدا ، بينما شكل المسلمون المحافظون والإصلاحيون الوجه الآخر ، وأن النزعتين اتجهتا نحو الانفصام[١٢] .

ويلاحظ الأستاذ منح الصلح أن « ظاهرة النقص في العروبة لا توجد عادة حيث يكثر الإسلام . وإنما توجد حيث توجد الرجعية . . . » ، وأن إسلامية الجماهير العربية تعني غالبا رفض التبعية للغرب . « بل أحيانا يكون في إعلان الجماهير إسلاميتها شيء من التشبث الإيجابي من قبلها بأن تقول للمثقفين والمتفرنجين والطلائع الكاذبة : أنا من عالم وأنتم من عالم . . . ولعل الجماهير تعيش درجة من الصدق

---

(١٠) محمد عمارة ، « الاسلام والقومية العربية والعلمانية ، » **قضايا عربية** ، السنة ٧ ، (أيار / مايو ١٩٨٠) ، العدد ١٢ ، ص ٦٧ ـ ٩٢ .

(١١) حسن حنفي ، « نشأة الاتجاهات المحافظة في وطننا العربي الراهن ، » **قضايا عربية** ، السنة ٦ ، (كانون الأول / ديسمبر ١٩٧٩) ، العدد ٧ ، ص ٧١ ـ ٨٦ .

(١٢) هشام شرابي ، **المثقفون العرب والغرب ، عصر النهضة ١٨٧٥ ـ ١٩١٤** ، (بيروت : دار النهار للنشر ، ١٩٧١) .

مع الأهداف العربية . . . »[١٣] . كما يذكر الأستاذ محمود حداد ، أن « العداء للإسلام هو عداء للتراث وللشخصية الحضارية العربية وللجماهير الوطنية »[١٤] .

ويذكر الدكتور أنور عبد الملك « أن غالبية سكان هذه المناطق وشعوبها ، وخصوصا الفلاحين والعمال ، وأيضا البرجوازية الصغيرة والبرجوازية الوطنية ، والتي تلتف في معظم الأحوال حول الجيش الوطني ، تتلمس بعمق النتائج السلبية للبنى المعروضة عليها من الغرب المتسلط » ، « لقد وجدت هذه الشعوب ومجتمعات وقوميات هذه المنطقة في الإسلام ، كفلسفة ودين ونظام سياسي وكثقافة ، حصنها المنيع في مواجهة العدوان والسيطرة الغربية ، وللحفاظ على مجتمعها الوطني وشخصيتها الثقافية . وبذلك فإن الإسلام يقوم الآن بدور الفلسفة الشمولية القادرة على حماية الوجود الوطني للمجتمعات في هذه المنطقة عبر القرون ، منذ القرن التاسع حتى قرننا العشرين ، في مواجهة الصليبية والصهيونية والامبريالية العنصرية . . . وبهذا المضمون يختلف الإسلام عن المسيحية وديانات رئيسية أخرى ، خصوصا أن المسيحية واليهودية دعمتا جانب العدوان والتسلط والهيمنة العنصرية ضد المناطق الاسلامية العربية . . . كان الإسلام السياسي هو حامي الاستقلال الوطني »[١٥] . كما يشير الدكتور أنور عبد الملك في مناسبة أخرى إلى « الإسلام السياسي (أو التمسك بتراث الإسلام بوصفه كلّا متكاملا) المتأصل في الطبقات الدنيا وفي الأرياف » .

ويشير الدكتور حازم نسيبة إلى ما أحدثه الفكر الغربي من أثر في صياغة الأفكار القومية لدى العرب ، إذ كان معظم من تناول هذا الموضوع هم غربيون في ثقافتهم واتجاههم « فقد وسمت ثقافتهم الغربية أفكارهم عن وعي أو غير وعي ، بسمتها الخاصة وأساءت في بعض الأحيان إلى إستقلالهم الفكري وعدالة أحكامهم » . وهم لم يقوموا بمحاولة جدية لتكييف التجربة الغربية بما يلائم « إطارهم التاريخي ومحيطهم الاجتماعي » . ويرجع إلى هذه الظاهرة السبب « الذي يكمن إلى حد وراء شعبية الحركات المتوجهة توجها دينيا لا قوميا في مختلف أجزاء العالمين العربي والإسلامي » . ثم يذكر أن الخلافات بشأن صلة الدين بالقومية العربية أثارت من الجدال ما لم يثره من أمر آخر وأن « الخلافات القائمة بين أفراد النخبة من طليعة القومية العربية ، تقوم بصورة أوضح وأشد بينهم وبين جماهير الشعب . وليس في ذلك ما يبعث على الدهشة ، نظرا للهوة الفكرية التي تفصل بين الجانبين . . . »[١٦] .

ويذكر الدكتور زين زين « أن دعاة القومية العلمانية لا يزالون فئة صغيرة تنتمي إلى طبقة معينة . ولا يزال الدين عاملا فعالا قويا . ولا يزال الإسلام كرابطة تجمع العرب المسلمين ، أقوى من أي نظام سياسي

---

(١٣) منح الصلح ، **الاسلام وحركة التحرر العربي** ، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٣) .

(١٤) محمود حداد ، **الثقافة العربية** ، ١٩٧٣ .

(١٥) انور عبد الملك ، « الاسلام السياسي » ، قضايا عربية ، السنة ٦ ، (أيلول / سبتمبر ١٩٧٩) ، العدد ٤ ، ص ١٧٥ - ١٨٤ .

(١٦) حازم نسيبه ، **القومية العربية : فكرتها ، تصورها ، نشأتها** ، (بيروت : دار بيروت ، ١٩٥٩) ص ٨١ - ٨٢ ، ١٠٦ - ١١١ .

تأخذ به الدول العربية . . . كان الإسلام ولا يزال عميق الجذور . . . إستطاع الإسلام أن يقف في وجه كل محاولة للعلمنة . والمسيحيون القلائل وإلى جانبهم قلة قليلة من المسلمين ممن كانوا يحلمون بإنشاء دولة عربية علمانية تقوم على حدود جغرافية وطنية معينة لا على أساس ديني ثيوقراطي ، لم تلق تعضيدا ولا تشجيعا من قبل غالبية سكان هذه البلدان الإسلامية » .

وقد كان القصد من إيراد الشواهد السابقة ، الاستعانة بها في أمر وحيد ، هو بيان تقدير هؤلاء الكتاب لموقف الغالبية الجماهيرية بالنسبة للإسلام والقومية ، وما يرونه وجه التحفظ الجماهيري على الفكر القومي . وذلك بصرف النظر عما يبدو في هذه الشواهد من وجهات نظر أخرى متباينة .

- ٨ -

٢ ـ ومن جهة ثانية ، في صدد بيان منشأ الفكر القومي الحديث في الوطن العربي ، يمكن الإشارة إلى الملاحظة التي أبداها الدكتور محمد شفيق غربال « إن السادة الباحثين في تاريخ نشأة فكرة القومية العربية ، يكثر إهتمامهم بما جرى في لبنان وسورية من مطالبة بحقوق العرب المهضومة ، وبما كان من إنشاء الجمعيات العربية المختلفة ، في الأيام التي سبقت الحرب العالمية الأولى ويقل إهتمام الباحثين نسبياً بنشأة الأوطان العربية المختلفة وبالعوامل التي كوّنتها وبأثر الوعي القومي لهذا التكوين » .

وينفتح الذهن بهذه الملاحظة إلى ملاءمة ألا يقتصر النظر في نشأة الفكرة القومية العربية الحديثة ، على ما حدث في لبنان وسورية والعراق . إن الوجهة العربية لمصر مثلاً ، بدأت في العصر الحديث بداية إسلامية ، واختلفت تلك النشأة التاريخية في مصر والمغرب العربي عن نشأتها في بلاد المشرق العربي . وباختلاف الظروف التاريخية لنشأة الفكرة العربية ، إختلفت الوظيفة التي قدر لهذه الفكرة أداؤها في نشأتها الأولى في كل من المنطقتين العربيتين المشار إليهما . إذ ولدت الفكرة العربية في سورية في مواجهة السلطة العثمانية ، بينما ولدت في مصر في مواجهة المشروع الصهيوني ، وولدت في الجزائر في مواجهة الاستعمار الاستيطاني الفرنسي . ولدت في سورية إنسلاخاً عن الخلافة العثمانية وولدت في مصر تطويراً للوطنية المصرية المكافحة للاستعمار البريطاني ، تطويراً يسعى لانتماء أشمل وللتوحد لمواجهة الخطر الاستعماري العام المتمثل في المشروع الصهيوني . وقد لزم الفكرة العربية في سورية أن تؤكد على مبدأ المساواة بين المواطنين من مختلف الأديان ، أي تحملت مسؤولية التأكيد على ضم غير المسلمين . ولكنها في مصر لم يلزمها ذلك ولم تتحمل عبء أداء هذه الوظيفة ، لأنها بنيت على مفهوم للمساواة التامة كانت رسخته من قبل الوطنية المصرية ، وخاصة في ثورة ١٩١٩ المصرية .

واستغناء بالالمام عن تفصيل لا يتسع له المقام . يمكن القول أن « الجامعة » المصرية نمت مع بداية هذا القرن كحركة تحرر وطني ضد الاحتلال البريطاني . ولكنها تشكلت على يد

الحزب الوطني ومصطفى كامل ، على وصال مع الجامعة الإسلامية . وكان حزب الأمة هو ما ينزع بالمصرية نزعة علمانية . ثم نشأ الوفد بثورة ١٩١٩ ، وكانت ألغيت الخلافة الإسلامية في تركيا ، وإنفصلت المصرية نسبياً عن الإسلام السياسي ، مع حرص منها على تفادي الصدام معه ، ومع الرغبة الحذرة في إبعاده « موقراً » . ثم ما لبثت أحداث فلسطين مع السياسات الفرنسية في المغرب العربي ، ومع النشاط التبشيري في مصر والقدس وتركيا ، ما لبث ذلك كله أن يعيد الانعطاف المصري الشعبي إلى جامعة يتشابك فيها الإسلام مع العروبة . وساعد على ذلك الدلالة المزدوجة لفلسطين ، البلد العربي وبلد المسجد الأقصى .

وقد نشأت جمعية الإخوان المسلمين مع أحداث حائط المبكى تقريباً ، وقويت الجماعة واتسعت جماهيريا وانعطفت إلى النشاط السياسي السافر ، مع ثورة فلسطين سنة ١٩٣٦ . ثم بلغت الجماعة أوج شعبيتها مع إحتدام الأزمة الفلسطينية بين سنوات ١٩٤٦ و١٩٤٨ . ويظهر ذلك أن كان الإسلام هو باب التوجه المصري للعروبة . ولم يحدث أن اشتبك الإسلام والعروبة في عراك سياسي بين بعضهما البعض . وكانت « الجامعة » المصرية هي من تحمل في مصر ما تحملته فكرة القومية العربية في سورية من تأثيرات العلمانية . أما الفكرة العربية في مصر ، فلا يبدو أنها تحملت هذا التأثير إلا في الخمسينات ، عندما اقترن ضرب ثورة ١٩٥٢ للاخوان المسلمين وحذر الثورة من الحركة الإسلامية السياسية ، عندما اقترن ذلك بالتوجه العربي للثورة . فضلاً عما انتقل إلى مصر خلال الخمسينات من التنظير الفكري للقومية العربية من سورية ولبنان ، فبعث في الفكرة العربية في مصر في ذلك الوقت ما بعثه حزب الأمة وخلفاؤه ـ سواء في الوفد أو في غيره ـ في الفكرة المصرية من قبل .

أما بالنسبة لإسلامية الجماهير المصرية ، في ظل المفهوم القومي المصري ، أو في ظل المفهوم المتشابك للعروبة والإسلام ، فتبدو شواهدها على سبيل المثال في ثورة ١٩١٩ عندما كانت الجوامع هي مراكز التجمع الأساسية للثورة . واستمرت هذه الظاهرة من بعد على نحو ما ، ولكنها زادت كثافة عند التفجر الشعبي إزاء قضية فلسطين في ١٩٤٧ و١٩٤٨ . كما تبدو هذه الإسلامية في سعي الأدب الثوري ـ خاصة في ثورة ١٩١٩ ـ إلى تلوين الوطنية المصرية الجامعة للمسلمين والأقباط ، بنوع من التلوين الديني ، الذي يستعير من الرموز الإسلامية ويوجه بها القلوب ، كما كان يفعل شوقي وحافظ وغيرهما . ثم تبدو من سرعة الاستجابة الشعبية للاحداث الإسلامية ، وسرعة الانتشار الشعبي للجماعات الدينية .

ونحن نعلم ما صنعه ابن باديس وجمعية العلماء في الجزائر . وكيف ارتبط بعث الحركة الوطنية فيها ببعث تعاليم الإسلام وإحياء الثقافة العربية معاً . وكيف إتصل الإسلام بالعروبة وتشابكا في هذه العملية السياسية الحضارية ، بإشاعة روح الانتماء للعروبة وتأكيد إسلامية الشعب الجزائري . وباعتبار اللغة العربية هي اللغة القومية مع التمسك بالشريعة الإسلامية أيضاً .

كما نعلم ماذا صنع الثعالبي ورهطه في تونس ، سواء قبل الحرب العالمية الأولى عندما أصدروا الجريدة العربية « التونسي » ، وشقوا الطريق لتيار قومي عربي إسلامي يتطلع إلى الانفصال عن النفوذ الغربي ومكافحة فرنسا . أو بعد الحرب عندما ألّفوا الحزب الحر الدستوري التونسي نحو ١٩٢٠ ، الذي قامت فكريته على أساس عربي إسلامي يعتبر التراث العربي الإسلامي هو أساس التشريع للبلاد العربية . ودعا الثعالبي إلى أن « الوحدة العربية كيان عظيم ثابت غير قابل للتجزئة والانفصال » . وعمل على ربط الحركة التونسية بالحركة الوطنية في كل من مصر والمشرق العربي ، ودعا لقيام جامعة إسلامية بالقدس على غرار الأزهر والزيتونة ، لتقف سدا ضد الحركة الصهيونية . ومن الوجهة الشعبية ، لا تغيب مثلاً دلالة حركة مقاومة قانون التجنيس الفرنسي ، بمنع دفن المتجنسين بمقابر المسلمين ، بما يعني التكفير الديني للخارج عن الخط الوطني .

- ٩ -

٣ ـ في البحث الميداني الذي أجراه مركز دراسات الوحدة العربية عن « إتجاهات الرأي العام العربي نحو الوحدة »[١٧] ، تضمنت إستمارة البحث ثلاث مقولات عن صلة الوحدة العربية بالاسلام . وطلب إلى المبحوثين بيان مدى إتفاقهم معها ، سواء بالقبول المؤكد أو المعتدل أو بالرفض . « يرى البعض أن الدين الإسلامي من أهم عوامل الوحدة بين الشعوب العربية » ، « هناك رأي يقول بأن الوحدة يجب أن تتم على اساس إسلامي أولاً بين الدول العربية ، ثم بين كافة الدول الإسلامية ، « هناك رأي يقول بأن الوحدة العربية يجب أن تتم على أساس علماني ، تلعب فيه الثقافة واللغة دوراً رائداً . على أن تكون علاقة العرب ببقية العالم الإسلامي علاقة أخوة وصداقة وتعاون فقط دون اندماج سياسي » . والمقولة الأولى تشير إلى موقف إتصال الإسلام بالقومية العربية . والثانية تشير إلى مبدأ الجامعة الإسلامية السياسية ، والأخيرة تشير إلى العلمانية .

ومن الاجمالي العام للمبحوثين ، وافق على المقولة الأولى بشدة ٥٩٪ وبأعتدال ٢٩٪ ، وعارضها ١١٪ . وبلغت الموافقة عليها بشدة من المصريين ٧٠,٦٪ ، ومن السودانيين ٦٥,٢٪ ، ونحو النصف من كل من تونس (٤٩٪) ، والمغرب (٥١٪) ، وفلسطين (٥٠٪) ، والأردن (٥٣٪) ، ونحو الربع من لبنان (٢٤٪) ، وبلغت نسبة الموافقين بشدة وإعتدال ٩٤٪ من مصر ، ٩١٪ من السودان ، و٩٠,٥٪ من المغرب ، ٨٩,٥٪ من اليمن ، ٨٧,٥٪ من تونس ، ٨٦,٥٪ من فلسطين ، ٨٣,٥٪ من الأردن ، وأقلهم ٦٢٪ من لبنان . (لم يتمكن البحث أن يشمل نطاقه بلادا عربية هامة مثل السعودية والعراق وسورية والجزائر) . وبهذا يظهر أنه بأستثناء لبنان وحده فإن نسبة الموافقين لا تقل في أدناها عن ستة أسباع .

---

(١٧) سعد الدين إبراهيم ، **اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٠) .

ويمكن مقارنة هذه النسب ، مع نسب من يعتقد من الباحثين « بوجود كيان حضاري بشري يسمى بالعالم العربي » ، والنسبة الإجمالية لغير الرافضين وجود هذا الكيان (أي من أجاب بنعم وبلست متأكدا معا) ٩١,٦٪ . وتبلغ تلك النسبة في مصر ٩٣,٥٪ (٨٥٪ نعم) ، وفي السودان ٩١,٦٪ (٨٤,١٪ نعم) ، وفي المغرب ٨٦,٩٪ (٦٩,٧ نعم) ، وفي اليمن ٩٣,٩٪ (٩٠,٩٪ نعم) ، وفي تونس ٨٩٪ (١٤,١٪ نعم) ، وفي فلسطين ٨٧,٦٪ (٧٢,٤٪ نعم) ، وفي الاردن ٩١,٨٪ (٧٨,٦٪ نعم) ، وفي لبنان ٨٩,٧٪ (٧٤,٩٪ نعم) .

كما بلغت نسبة من يقولون إن العرب أمة واحدة سواء إتحدت سماتها أو تميزت شعوبها (ولكنهم يرفضون إعتبار الروابط بينهم روابط ضعيفة) ، بلغت النسبة الاجمالية ٧٧,٩٪ ، وبلغت في مصر ٨٥,٥٪ ، وفي السودان ٧٩,٥٪ ، وفي المغرب ٨٠,٢٪ ، وفي تونس ٨٤,٩٪ ، وفي فلسطين ٨٧,٥٪ ، وفي اليمن ٨٩,٨٪ ، وفي الأردن ٨٧,٦٪ ، وفي لبنان ٨٣,٦٪ .

ويظهر من هذه المقارنة أن النسبة الاجمالية للقائلين بأن الاسلام من أهم عوامل الوحدة العربية ، تقل عن النسبة الاجمالية للقائلين بالوجود الحضاري العربي ٣,٥٪ فقط . بينما تلك النسبة الأولى تزيد عن نسبة القائلين بالأمة العربية الواحدة بنحو ١٠٪ . وأن نسبة القائلين بالعنصر الإسلامي تفضل نسبة القائلين بالوجود الحضاري العربي ، وذلك في مصر والمغرب . وتكاد تساويها في السودان وفلسطين وتونس ، وتقل بنحو ٤٪ في اليمن و٨٪ في الأردن . وتقل في لبنان وحدها بنحو ٢٧٪ . كما أن نسبة القائلين بالاسلام كعامل في الوحدة العربية تزيد عن نسبة القائلين بالأمة العربية الواحدة ، في كل من مصر والسودان والمغرب وتونس . وتكاد النسبتان تتساويان في كل من فلسطين واليمن ، وتقل في لبنان والأردن . وبهذا يظهر نوع من الخلف في مدى التشابك بين الإسلام والعروبة ، وذلك بين بلدان المشرق العربي حيث يزداد التشابك ، وبلدي المغرب العربي المبحوثين حيث يقل التشابك نسبياً .

وبالنسبة للمقولتين الثانية والثالثة الخاصتين بالجامعة الإسلامية وبالعلمانية ، فقد وافق على المقولة الثانية بشدة نسبة ٣٦٪ من الاجمالي ، ورفضها بشدة ٣٧٪ ، وتردد في الموقف الوسيط ٢٧٪ . واستخلص البحث من ذلك أن ثمة درجة عالية من الاستقطاب في هذه المسألة وأن ثمة تنافسا بين الطرفين لكسب الفئة الوسيطة . وتصدق هذه الملاحظة ، على ما أسفر عنه قياس المبحوثين عن المقولة الثالثة ، إذ وافق على العلمانية بشدة ٣٣,٣٪ ، وعارضها بشدة ٣٢,٢٪ ، وتوسط بشأنها ٣٥٪ ، ولم يتيسر الاطلاع على تفاصيل توزيع النسب في مختلف الأقطار العربية المبحوثة ، وإن كان يبدو إرتفاع نسبة الموافقين على الجامعة الإسلامية في مصر ، إذ بلغت ٤٧٪ ، وبلغت أكثر من ٤٠٪ في كل من السودان واليمن .

وهبطت إلى ٣٪ فقط في لبنان وإرتفعت نسبة الموافقين على العلمانية في لبنان فبلغت ٦٢٪ ، وهبطت في فلسطين والسودان إلى ٣٧٪ .

على أن ما يفيد دلالة قوية في شأن موضوع هذه الورقة هو توزيع النسب بالنسبة للفئات المهنية ومستويات التعليم . فقد ارتفعت نسبة الموافقين على الجامعة الإسلامية بين الفلاحين إلى ٥٥٪ ، وبلغت ٤٥٪ بين العمال و٤٠٪ بين الطلبة ، وهبطت بين ذوي المهن العليا إلى ١٩٪ بين الصحفيين ، ٢٧٪ بين كل من الاكاديميين والمهندسين ، ٢٩٪ بين الاطباء . وبلغ الموافقون بشدة بين ذوي التعليم العالي ٢٥٪ والمعارضون بشدة ٥١٪ . بينما انعكست هذه النسب بين ذوي التعليم المنخفض إلى ٥٠٪ و٢٥٪ على التوالي . وبالنسبة للعلمانية كانت أكبر النسب موافقة عليها بين الصحفيين ٤٥٪ ، وبين رجال القانون ٤١٪ . وبلغت بين مستوى التعليم العالي ٣٨٪ وبين المستوى الأدنى ٣٢٪ .

وقد كان يمكن للبحث الميداني أن يفيد في هذا الشأن دلالات أوضح لو استبانت للقارىء نسبة عدد المبحوثين من الفلاحين والعمال والطلاب إلى عدد المبحوثين من ذوي الفئات المهنية والتعليمية الأعلى ، ولو فصلت المقولات المسؤول عنها تفصيلاً أبين في الدلالة الفكرية على القصود ، وخاصة بالنسبة للعلمانية . ولو طرح على المبحوثين الأمر بالنسبة للشريعة الإسلامية مثلاً . فأن الفارق كبير ولا يكاد يظهر تفسير له في ضخامته بين الموافقين على أن الإسلام من « أهم عوامل » الوحدة العربية (٨٨٪) وبين الرافضين للعلمانية (٣٢,٢٪) .

على أن وجه الدلالة هنا ، أن الاتجاه الإسلامي السياسي يزداد بين الجماهير الشعبية ممثلين بالمهن التي يمارسونها وبمستويات التعليم الأدنى التي يحصلون عليها . ويقل هذا الاتجاه في الفئات المهنية والتعليمية ذات الاتصال العضوي بالنخبة الحاكمة أو المثقفين .

وإذا كان البحث قد فاجأه إرتفاع نسبة « الاتجاه الإسلامي » بين المبحوثين ـ حسبما ذكر الدكتور سعد الدين إبراهيم . واستخلص من ذلك ـ فيما استخلص ـ سببا يتعلق برد فعل الهزيمة العربية في ١٩٦٧ . فيبدو لكاتب هذه الورقة ، أن مصدر المفاجأة يتعلق بتصور سيادة الفهم العلماني للفكرة العربية . والراجح أنه لم يسد هذا الفهم العلماني لها إلا في نطاق النخبة من جهة ، وفي نطاق المشرق العربي بسبب من ملابسات نشأتها التاريخية في سورية ولبنان ، من جهة أخرى . وإذا صح الحديث عن أثر هزيمة ١٩٦٧ في نمو « الاتجاه الإسلامي » ، فإن ذلك لا يعني لزوما أن النمو طارىء أو أن أسبابه عارضة ، منظوراً إلى الأمر من جهة الجماهير الشعبية ، وفي الأطار العام للوطن العربي .

وبعد . . .

فإن قادما من القاهرة يقول إنه في هذا الليل الأليل ، لا يكاد يحفظ للمصري عروبته إلا الإسلام . أو لا يستغني عن الإسلام ليحتفظ المصري بعروبته .

تعـقيب ١

د. سَعد الدين ابراهيم

تتناول هذه الورقة « الخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والاسلام ، سواء من حيث السياق التاريخي لهذا الخلف أو مداه أو مغزاه » .

والنظرة المتفحصة لهدف الكاتب كما عبر هو عنه تعني أن هناك أربعة متغيرات أساسية هي : النخبة ، والجماهير ، والقومية العربية ، والاسلام . وبما أن هذه المتغيرات الأربعة هي متغيرات حية ومترابطة ، فإننا كقراء نتوقع أن يحلل الباحث ما طرأ على كل منها من تحول وتبدل ، وكيف تفاعلت المتغيرات الأربعة جدلياً مع بعضها الآخر خلال حقب التاريخ المتعاقبة إلى وقتنا الحاضر . كما نتوقع أن ينورنا الكاتب بالحصاد المعاصر لهذا التفاعل واتجاهاته المستقبلية .

هذه المهمة الفكرية هائلة في ثقلها وفي اتساعها ، ويشفق القارىء على أي كاتب يتصدى لها . ومع ذلك فإن الأستاذ طارق البشري ـ في صفحات قليلة لا تتجاوز الثلاثين ـ أبهرنا بعدد من المقولات التي لا تقتصر على تبيان معالم الطريق ، وإنما تمضي فيه شوطاً بعيداً . وقد فعل ذلك بحنكة المؤرخ ألذي يركز المادة التاريخية الغزيرة في سطور قليلة ، وبمهارة العالم الاجتماعي الذي يستخلص من تلاطم الأحداث عبر الزمان العربي ـ الاسلامي بعض القوانين العامة التي تحكم وتفسر حركة التاريخ في هذا الجزء من العالم . وفي كل ذلك يمتعنا الأستاذ طارق البشري بأسلوبه الأدبي الفذ ، الذي يثبت أن جمال التعبير لا ينفي بالضرورة عمق المضمون ، وأن اللغة العربية غنية مطيعة معطاءة في أيدي القادرين من علمائها وباحثيها .

إذا دخلنا في المضمون ، فإن الأستاذ طارق البشري يقول لنا أنه في صدر الاسلام كان

هناك توحد بين النخبة والجماهير في النظرة الكلية للوجود وللمجتمع ، والعقائد ، والقيم ، ومعايير السلوك . فقد كانت هذه كلها تنبع من مصدر واحد هو الاسلام ، وتصب في نهر رئيسي واحد هو الحياة العربية الاسلامية . وقد كان هذا الاطار العام من الرحابة بحيث يسمح للعديد من الروافد الفرعية أن تسهم في هذا النهر الرئيسي ، وكان النهر نفسه من الاتساع والعمق بحيث يسمح للعديد من الجزر الفكرية والبشرية أن تخلل مجراه دون أن تعوق مسيرته . واستمر هذا النسق الذي أرسيت دعائمه في صدر الاسلام خلال حكم الأمويين والفترة المبكرة من حكم العباسيين ، وإن كانت بعض الشوائب والترسبات قد بدأت تلحق به . حتى إذا دخلنا في عمق العصر العباسي ، فإننا نجد بذور الانفصال بين النخبة والجماهير، ونجد ضموراً متزايداً لغلبة العنصر العربي في الجهاز العصبي الحاكم للامبراطورية الاسلامية ، وأن ظل جسمها عربياً في معظمه . وتنمو البذور إلى أن تصبح انفصاماً كاملاً أو شبه كامل بين النخبة من ناحية وبين الجماهير من ناحية أخرى مع العصور المملوكية العثمانية . كانت النخبة الحاكمة مع هذا الوقت قد أصبحت أجنبية صرفة ، وإن كانت تدين « بالاسلام » ، وتحكم باسمه . وكانت همزة الوصل بين الحاكم الأجنبي والمحكوم العربي هي صفوة المفكرين من علماء الدين وبعض الموظفين في الشرائح الوسطى لجهاز الدولة . فكانت هذه العلاقة بين هذا الحاكم والجماهير هي علاقة قهر واستبداد واستغلال في معظمها . همزة الوصل من صفوة العلماء ظلت أمينة على حفظ التراث العربي والاسلامي ـ وإن كان هذا التراث قد تحول في أيديها إلى قوالب جامدة ، وتحول النهر الزاخر إلى ما يشبه المستنقع الراكد . ومع ذلك فقد كانت صفوة العلماء هذه تنحدر في معظمها من فئات عربية محلية سواء من شرائح المجتمع الوسطى أو الدنيا . وكان دورها حيال الحاكم والمحكوم دوراً مزدوجاً . فهي تقوم بإضفاء نوع من الشرعية أو التبرير لسلطة الحاكم وممارساته تجاه الجماهير . وفي نفس الوقت فهي تقوم برفع المطالب والمظالم نيابة عن الجماهير إلى النخبة الحاكمة .

يقول لنا الأستاذ طارق البشري . إن هذا النسق الراكد أصابته حركة مفاجئة ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر بمجيء الحملة الفرنسية ، ثم اعتلاء محمد علي وأحفاده لعرش مصر ، ثم الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي ، ثم السيطرة الأجنبية السافرة على مقدرات الوطن العربي . ولكن تحريك المستنقع الراكد لم يؤد إلى تحويله إلى نهر واحد زاخر من جديد وإنما إلى مزيد من الانفصام في الجسم العربي . فالنخبة الحاكمة تحولت إلى أجنبية غير مسلمة ، وبالتالي ضمر الدور الذي كانت تقوم به المؤسسة الدينية وصفوة مفكريها . واستبدل بهم المستعمر همزة وصل أخرى هي صفوة جديدة من الفكرين المشبعين بفكره ، والمتغربين على شاكلته . وحتى حينما استطاعت بعض أجزاء الوطن العربي أن تصل إلى نوع من الاستقلال السياسي ، فإن النخبة الجديدة من أبناء الوطن ظلت منفصلة إلى حد كبير من

الصفوة الدينية من ناحية وعن الجماهير الشعبية من ناحية أخرى . ويصل التشرذم الثقافي إلى أقصاه ، ويعكس ازدواجية عميقة في كل هياكل المجتمع الأخرى من اقتصاد إلى تعليم ، ومن عمران إلى ملبس . وعندما تصدى بعض عناصر الصفوة « المتغربة » إلى قيادة المسيرة الوطنية أو القومية العربية ، فإن قوالب التفكير كانت غربية رغم مضمونها العربي ، ورغم أهدافها الشعبية .

هنا ينبهنا الكاتب إلى أن المؤسسة الدينية ومعها أغلب الجماهير كانت وما زالت تقود معركة حياة ووجود ـ في البدء ضد المستعمر الغربي ، وبعد الاستقلال في مجابهة الفكر العلماني المتغرب الذي لم يتورع عن إظهار استخفافه (وأحياناً احتقاره) بما كان يبدو أنه تراث جامد متخلف عن مقتضيات العصر .

ونفهم من كلام الأستاذ طارق البشري أن « القومية العربية » كانت احدى ضحايا هذه الفصامية في بعض أجزاء الوطن العربي . فحينما طرحت في صيغة « علمانية » حامت حولها شكوك المؤسسة الدينية ، حيث بدت ـ صحة أو خطأ ـ لأفراد هذه المؤسسة وكأن القومية العربية هي بديل للاسلام . والمفارقة هنا هي أنه في أجزاء أخرى من الوطن العربي لم تثر مثل هذه الشكوك ، بل بدا الاسلام والقومية العربية كأنهما وجهان لنفس العملة . وكان التمسك بالعروبة لدى المفكرين والجماهير على السواء في هذه الأقطار هو تمسك بالاسلام ، والعكس صحيح .

يجادل الأستاذ طارق البشري في أنه لا يوجد تناقض أساسي بين القومية العربية والاسلام . بل العكس هو الصحيح ـ أي أن هناك وئاماً جوهرياً بينهما . وتبدو المشكلة في نظرة هي مشكلة إخفاق المفكرين القوميين من ناحية وتلكوء المفكرين الاسلاميين من ناحية أخرى .

ينبع إخفاق المفكرين القوميين من طرحهم العلماني لمفهومي القومية والوحدة ، ومن سطحية معرفتهم بالتراث العربي الاسلامي ، ومن عزوفهم عن الحوار العميق مع أقرانهم من مفكري الاسلام . وينبع تلكوء المفكرين الاسلاميين في الوطن العربي في الاستجابة لضرورات التجديد والاصلاح من أولويات التحدي . فالتحدي الأول بالنسبة لهم هو الوجود وترسيخه . وفقط حينما يفرغون من هذه المعركة ، فإننا يمكن أن نتوقع منهم أن يجتهدوا ، ويجددوا ، ويصلحوا ، ويستجيبوا لمتطلبات العصر بصيغ ومضامين خلاقة تنبع من الاسلام وتتحرك في إطاره .

هنالك الكثير فيما قاله الأستاذ طارق البشري الذي نتفق معه فيه .

ومع ذلك فلدينا بعض التحفظات والملاحظات . التحفظات تدور أساساً حول مقولات

تفسيرية او تعميمية أطلقها الكاتب . والملاحظات تدور حول جوانب أغفلها الكاتب ـ عن قصد أو غير قصد ـ وكان من الممكن أن تغني محاولته الشجاعة وكان يمكن أن تمضي به شوطاً أبعد في تبيان العلاقة بين القومية العربية والاسلام .

نبدأ بالتحفظات :

التحفظ الأول :

هو أن مفهوم النخبة الذي استخدمه الكاتب مفهوم مطاط ، لم يجر تعريفه بوضوح من البداية . ولم يستخدمه الكاتب باتساق خلال الأجزاء المتعاقبة من ورقته . ولا نتبين في معظم الحقب التاريخية التي تناولها الباحث مفهوم هذه النخبة للاسلام أو للقومية العربية ، وممارساتها الفعلية تجاه كل منهما .

ويبدو لي أنه لم تكن هناك « نخبة » واحدة في أي فترة من فترات التاريخ العربي الحديث ، وإنما كانت هناك نخب متعددة كان بعضها يحكم وكان بعضها يفكر ، وقلة منها كانت تحكم وتفكر ، ومن يحكمون كانوا ولا يزالون يمثلون تنوعاً عريضاً في مفاهيمهم وممارساتهم . وحتى ان اتضح الاختلاف في مفاهيم هذه النخب الحاكمة ، فإن التشابه كبير في ممارساتها جميعاً .

لقد كان الشريف حسين والاسرة الهاشمية تمثلان نموذجاً لنخبة تجمع لها على المستوى المفهومي عنصرا الالتزام بالاسلام والالتزام بالقومية العربية والوحدة . ولكن في الممارسة العملية ماذا جنى الاسلام أو القومية العربية على يدي الهاشميين ؟

الأسرة السعودية تمثل نموذجاً آخر لنخبة حاكمة في الوطن العربي تؤكد مفهومياً جانب الاسلام وتعطيه أولوية على التزامها بالقومية العربية . فماذا جنى الاسلام على يديها في نصف قرن ؟

أين هو التجديد أو الابداع ، والمعركة ليست في هذه الحالة معركة « وجود » ؟

وحزب البعث يمثل نموذجاً ثالثاً لحزب طلائعي انتقائي وأصبح يكون نخبة حاكمة في بلدين عربيين منذ الستينات . وهذه النخبة على المستوى الفكري أو المفهومي تؤكد أولوية مطلقة للقومية العربية العلمانية ، وتنحي الاسلام جانباً دون أن تعاديه . فماذا جنت القومية العربية على يديه . . . وما هو الحصاد النهائي لنضال البعث في حقل الوحدة ؟

خلاصة ما نريد أن نقوله في هذه النقطة أنه ليس هناك وحدانية في النخبة الحاكمة في الوطن العربي وخاصة في العقود الأخيرة بل الأصح أن هناك « نخبات » تتفاوت تفاوتاً واسعاً في مفاهيمها حيال القومية العربية وحيال الاسلام . بعضها أعطى الأولوية للاسلام ،

وبعضها أعطى الأولوية للقومية ، وبعضها الثالث حاول الجمع بينهما . هذا فضلاً عن نخب حاكمة أخرى لا تولي لا الاسلام ولا القومية العربية اهتماماً أولياً حتى على المستوى العقيدي المفهومي . وهذه الأخيرة إن كان لها إطار مفهومي ضمني أو صريح على الاطلاق فهو « **الوطنية العلمانية** » ، مثل الدستوريين التونسيين ، والوفديين المصريين (بل وكل أحزاب مصر التي حكمت ما بين ١٩٢٢ ، ١٩٥٢) ، والاستقلاليين المغاربة ، ومن على شاكلتهم من نخب مشرقية في سوريا والعراق خلال الأربعينات والخمسينات . ولكن هذه الأصناف الأربعة من النخب الحاكمة كان التفاوت في فكرها حيال متغيري القومية والاسلام (والذي يجد الباحثون أحياناً في التنقيب عنه) أوسع بكثير من ممارساتها الفعلية وهي تحكم . وإذا تركنا النخبة الحاكمة جانباً ونظرنا إلى النخبة المثقفة ، أي الذين يفكرون ولكنهم لا يحكمون ، فإننا نلاحظ هذه الظلال الأربعة نفسها . أي أن بعضها ينتصر للاسلام ، وبعضها للقومية ، وثالث منها يحاول التوفيق أو التلفيق بينهما ، ورابع يتجاهل الاسلام والقومية العربية على السواء وينتصر لوطنية اقليمية علمانية (طه حسين ، توفيق الحكيم ، لويس عوض) .

التحفظ الثاني :

هو عن مفهوم « **الجماهير** » كما استخدمه الأستاذ طارق البشري في ثنايا ورقته . إننا نتعاطف مع الكاتب حين يقرر منذ البداية ان التعرف على مفاهيم واتجاه الجماهير نحو أي قضية هو أمر أكثر صعوبة . فبينما فكر النخبة ـ على حد قوله « يتميز بالصفاء والتناسق ، وهو أشبه بالمواد المقطرة في المعامل ، [فإن] فكر الجماهير يتصف بقدر ما من الاختلاط والتداخل » .

ولكن حتى مع تسليمنا بصعوبة توصيف وتحليل فكر « الجماهير » نحو القضيتين الرئيسيتين وهي القومية والاسلام ـ فإننا نأخذ على الأستاذ طارق البشري تركه لمفهوم « الجماهير » عائماً فضفاضاً . هل يمكن الكلام عن جماهير (Masses) بدون إطار أو تحديدات طبقية أو ايكولوجية ؟ هل تقتصر هذه الجماهير على الطبقات الدنيا فقط ، أم تشمل الطبقات الوسطى ؟ وهل تقتصر على البروليتاريا الحضرية أم تشمل الفلاحين أيضاً ؟

ولكن أياً كان تعريف الجماهير ، أن الجزم بأن الهوية الدينية الاسلامية هي خاصية أساسية في تكوينها هو أمر في نظرنا صحيح ، ونتفق فيه مع الأستاذ طارق البشري ، وقد أيدته البيانات الميدانية في مسح الرأي العام العربي الذي قمنا به تحت إشراف مركز دراسات الوحدة العربية ، ولكن القول بأن هذه الهوية الدينية هي المحرك **الأوحد** أو **الأول** في تعبئة « الجماهير » ، في كل الأحوال وأن القومية العربية لا بد بالتالي أن تدخل من باب الاسلام ، فربما كان قولاً مبالغاً فيه . وهناك شواهد تاريخية قريبة ومعاصرة تدل على أن الجماهير قد استثيرت وعبئت بوازع من الهوية الوطنية وحدها في بعض الظروف، وبوازع من الهوية القومية وحدها في ظروف أخرى ، وبوازع من الهوية الطبقية وحدها في ظروف ثالثة .

صحيح أن الهوية العربية قد دخلت وتراكمت تاريخياً في حس الجماهير من باب الاسلام . ولكن هذه الهوية العربية قد اكتسبت مع الزمن كينونة شبه مستقلة وقوة دفع ذاتية لدى قطاع عريض من هذه الجماهير سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة .

التحفظ الثالث :

هو حول النزعة التبريرية أو « الاعتذارية » التي صبغت معالجته لجمود المفكرين الاسلاميين والمؤسسة الدينية عامة في تناول المسائل الاجتماعية والسياسية الكبرى التي أفرزتها مسيرة التطور المجتمعي منذ بداية القرن التاسع عشر وإلى الآن . وفي مقدمة هذه المسائل قضية المساواة والمواطنة للعرب غير المسلمين ، وقضية المرأة وقوانين الأحوال الشخصية .

يقول الأستاذ طارق البشري في ذلك أن ضمور التجديد في الفكر الاسلامي كان لأن هذا الفكر « لم يستدع للقيام بوظيفته الاجتماعية ، ضمر لأنه أقصى وأبعد » . ويستشهد بقول الشيخ عبد الوهاب خلاف : « وعين الماء إذا لم يردها الواردون غاص ماؤها ، والأسلحة إذا لم تستعمل علاها الصدأ » ويمضي الكاتب في الاعتذار والتبرير ، بقوله نحن نطلب من هذا الفكر الاسلامي « التجديد » . وهو يطلب منا « الوجود » وإذا كان مفهوم « التجديد » قد صار على أيدي النزعة الغربية يعني لدى الفكر الاسلامي « وجوداً أقل » . لأن تجربة إقصائه بدأت بلفظ التجديد . . . وبالتالي أصبح رد فعله هو الالتزام بالأسس والأصول . « وصار احتياجه للتجديد احتياجاً مرجأ فالعاصفة لديه عاتية والموج له كاسح . وإن تطلب ممن يواجه الأعاصير أن يتقدم ، فأنت تطلب منه أن يقتلع ـ حسبه التشبث والثبات ، حسبه الجمود وسيلة للوجود » .

لقد كنا نرجو من الأستاذ طارق البشري في هذه المقولة تفسيراً لا تبريراً . لقد ذكرنا في فقرة سابقة أن هذا الفكر لم يكن يواجه مشكلة وجود في بعض أجزاء الوطن العربي ومع ذلك فلم يجدد . ثم إن التحدي لوجوده في أجزاء أخرى قد مضى عليه أكثر من قرن ونصف من الزمان . . فإلى متى يظل على جموده بدعوى المحافظة على وجوده ؟

ألا يصح أن تكون هناك عوامل هيكلية في داخل المؤسسة الدينية نفسها تقف بين الفكر الديني وبين التجديد ؟ إذا كنا نقر أن المفكرين القوميين كانوا في معظمهم من العلمانيين المغتربين ، وكان قسطهم من الثقافة الدينية والتراثية محدوداً أو سطحياً أو منعدماً ، فإننا لا بد أن نقر أيضاً أن قسط المفكرين الدينيين من الثقافة العصرية العلمية والانسانية كان بدوره محدوداً أو سطحياً او منعدماً . لقد انغلق أفراد هذه المؤسسة في معظمهم على أنفسهم وعلى كتبهم الصفراء . والقلة القليلة التي أرادت أو حاولت التجديد من أفرادها وجدوا أنفسهم في عزلة قاتلة داخل المؤسسة الدينية ، أو قذف بهم خارجاً .

ألا يصح أيضاً ان المعاهد التعليمية التي تشكل صلب المؤسسة الدينية قد فقدت تدريجياً ما كانت تحظى بهم من نجباء التلاميذ وأكثرهم استعداداً للخلق والتجديد؟ كم نسبة رجال الدين الكبار في العقود الأخيرة من ارتضى أو شجع أبناءه على الالتحاق بهذه المؤسسة ؟ ما نريد أن نقوله في هذه النقطة هو أن الصفوة الدينية نفسها كانت وما زالت تدافع عن وجودها هي وليس من وجود المؤسسة الدينية ـ وإلا كان معدل التوارث المهني أعلى مما هو عليه الآن . بتعبير آخر . يبدو لنا أن الشك الذاتي بين بعض أفراد المؤسسة الدينية أنفسهم في جدوى مستقبل هذه المؤسسة هو متغير لا بد أن يدخل في تفسير ظاهرة جمودها وعزوفها عن التجديد .

التحفظ الرابع :

هو التمحور الاقليمي في معالجة الموضوع حول مصر . لا أحد ـ بالطبع ـ ينكر مركزية مصر إسلامياً وعربياً على مستوى الفكر والحركة . ولا أحد يجادل في أن معظم المعارك الفكرية قد نشبت على ساحتها . ولكن موضوع القومية العربية والاسلام أوسع وأعمق من أن يقتصر الاستشهاد والتعميم بشأنه على مصر ، وأن لا تحظى بقية أجزاء الوطن العربي إلا بإشارات متناثرة .

إننا لم نتعلم من ورقة الأستاذ طارق البشري الكثير عن طبيعة العلاقة بين القومية العربية والاسلام وعن الحوار أو الجدل الذي اثير بشأن هذه العلاقة في الجزيرة العربية والعراق والمشرق عموماً . طبعاً نعلم الكثير عن الجانب العلماني للفكر القومي في تلك الأصقاع . ولكننا لا نعرف الكثير عما قاله أو لم يقله رجال الدين ومفكروه في تلك الأصقاع القومية العربية وموقف الاسلام ـ كما يفهمونه هم ـ منها .

إن الاشارات إلى الأدبيات الفكرية عن العلاقة بين القومية والاسلام على مستوى الوطن العربي يكاد يتوقف في معالجة الكاتب عن فترة ما بين الحربين . وبالأحرى مع نهاية الحرب الأولى التي مني فيها أصحاب الجامعة الاسلامية بالهزيمة ، وتعرض بعدها أصحاب الاتجاه القومي العربي لخيانة وغدر « الحلفاء » . ولكننا لم نتعلم الكثير عن الحوار أو الخلاف بين مفكري الاسلام ومفكري القومية في العقود الخمسة الأخيرة خارج مصر ـ أي في بقية أرجاء الوطن العربي .

أما الملاحظات :

فهي تقتصر على ذكر بعض النقاط التي كان يمكن أن يدخلها الأستاذ طارق البشري في تحليله ومعالجته للعلاقة بين القومية والاسلام والتفاوت بين النخبة والجماهير بشأنها . إن ما

نقترحه في هذا الصدد قد ورد التلميح إليه ضمناً ونحن نعرض تحفظاتنا . ومع ذلك فلا بأس من ذكرها صراحة وبصورة مختصرة .

١ ـ **إن تعريف ، أو بالأحرى تحديد أي نخب ، وأي جماهير نتحدث عنها هو أمر لازم لتعميق مستوى التحليل** . وإذا كان البعد الطبقي واضحاً في حالة النخبة ، فلا بد من توضيحه صراحة في حالة الجماهير .

٢ ـ **بنفس المنطق في بلورة متغيرات الدراسة ، يلزم تحديد أي قومية عربية وأي إسلام نتحدث عنها** . فالشاهد ان تبنى النخبة لقومية عربية تحررية تناضل ضد الهيمنة الأجنبية والتخلف كفيل بتحريك الجماهير وتعبئتها حول النخبة ـ حتى لو كانت هذه النخبة علمانية في توجهاتها الفكرية والسياسية . والشاهد أيضاً أن أي نخبة حاكمة أو مفكرة تتبنى إسلاماً قدرياً ، أو مسالماً مهادنا لقوى الهيمنة الأجنبية ، لا يستطيع تحريك الجماهير أو تعبئتها سياسياً .

٣ ـ العبرة ـ إذن ـ في علاقة النخبة بالجماهير فيما يتعلق بالقومية العربية ، أو بالاسلام **هو في المحتوى النضالي الاستقلالي ضد التبعية وضد الهيمنة الأجنبية** . حتى الوطنية المحلية كما تطرحها أي نخبة سياسية أو مفكرة يمكن أن تلهب حماس الجماهير ما دام مضمونها نضالياً فمصطفى كامل وسعد زغلول وعلال الفاسي وبورقيبة المبكر ما كانوا في الأساس قوميين عربا ولا كانوا إسلاميين ملتزمين . بل كانوا وطنيين علمانيين . وكان المهدي الأول قائداً دينياً حرك جماهير السودان لأن دعوته انطوت على بعد نضالي واضح ضد الاستعمار الأجنبي ، ولكن حين تهادن أحفاده مع المستعمر ، ونصب أحدهم كفارس من فرسان ملك بريطانيا ، فإن الجماهير العربية في السودان لم تعد تستجيب بنفس الحماس للدعوة المهدية رغم استبقاء عنصرها الديني . والدعوة إلى حلف إسلامي في الخمسينات والستينات لم تثر خيال الجماهير المسلمة التي أدركت بحسها الجمعي أن مثل هذا الحلف مهادن للغرب بل وتكريس لمخططاته ومشروعاته . وهي في نفس الوقت استجابت كأبهر ما تكون الاستجابة لدعوة عبد الناصر القومية العلمانية . وقد وصل المد الشعبي لحركة الأخوان المسلمين أقصاه في الأربعينات ـ رغم أن الدعوة كان قد مر عليها عقدان ـ فقط حينما تبنت القضية الفلسطينية ، ودخلت في جهاد ضد الصهيونية والاستعمار الانجليزي .

٤ ـ إن « **الوجود** » سواء بالنسبة للفكر الاسلامي أو الفكر القومي العربي هو في التجديد . ولا يحافظ على وجوده من يقف جامداً أياً كانت مبررات هذا الجمود . إن التاريخ لا ينتظر هذه الحركة أو تلك ، أو يمهل هذا الفكر أو ذاك حتى يتم حل كل « العقد » والشكوك في الآخرين أو في الذات ، أو حتى يتم القضاء المبرم على هذا العدو أو ذاك . إن

التاريخ حركة وتفاعل ومعارك يومية . ومن لا يجدد في الفكر والممارسة يتحول إلى كتب صفراء أو أطلال أو إلى « كيانات متخفية » .

٥ ـ العلاقة بين القومية العربية والاسلام إذن ـ قابلة للتحول إلى معارك وهمية ولكنها مدمرة لكليهما إذا توقف كل منهما عن تجديد نفسه ، أو فقد أي منهما طاقته النضالية ضد الهيمنة الأجنبية . وفي هذه الحالة يكون الخاسر الأول هو الجماهير الشعبية العريضة ، ويكون الكاسب الأول هو قوى الهيمنة الأجنبية نفسها . أما إذا استأنف التياران القومي والاسلامي تجديد نفسيهما ونضالهما ضد التبعية بكل صورها ، فإن العلاقة بينهما خليقة بالتحول إلى حوار بناء وخلاق ، وسيتقارب التياران إلى أن يكادا يصبحان تياراً واحداً . وسيكون المستفيد الأول هو الجماهير الشعبية العريضة . وسيكون الخاسر الأول هو قوى السيطرة الأجنبية .

ربما لوعي قوى السيطرة بهذه المقولة ـ التي تكاد تصل إلى مستوى القانون الاجتماعي التاريخي الصارم ـ نرى هذه القوى تنقض على أي تيار قومي ثوري حقيقي محاولة استعداء الاسلام عليه واستخدامه ضده . وتنقض على أي تيار إسلامي ثوري مناضل محاولة استعداء القومية العربية عليه واستخدامها ضده . نظرة متفحصة لما دار حولنا خلال هذا القرن وما يدور حولنا في هذه الآونة هو أبلغ شاهد على ما أقول .

هذه التحفظات والملاحظات لا تقلل من قيمة هذه الورقة الرائعة والتي أعتقد بحق انها من أحسن ما قدم من أوراق بحثية في هذه الندوة . لذلك أتوجه مرة أخرى بالشكر للأستاذ طارق البشري على مجهوده العظيم .

تعقيب ٢

د. ابراهيم ابراهيم

في تعقيبي على بحث الأستاذ طارق البشري « الخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والاسلام سأتناول قضيتين هامتين دار حولهما البحث .

١ ـ التجديد أو مشكلة القديم والجديد .
٢ ـ العلمانية والاسلام .

يرى الأستاذ البشري أن البلاد العربية تعاني منذ منتصف القرن التاسع عشر أزمة من ازدواجية في الحياة ، من انفصام فكري حاد بين أهل القديم وبين دعاة الاصلاح والتحديث . فالازدواجية هي الطابع العام للمجتمع : ازدواجية في المؤسسات التعليمية ، في القضاء ، في الأفكار بل في الملابس وفي المظهر العام . وهكذا فقدت الجماعة ذلك الاجماع حول قضاياها الأساسية والخطيرة . هناك من جهة غالبية الشعب ، الجماهير ، المتشبثة بالقديم والمتأثرة بالفكر الموروث ، وهناك من جهة أخرى « النخبة » المستغربة ، وهي النخبة الحاكمة .

والذي ساعد على تثبيت الانقسام والازدواج عاملان هما : « نزعة الاصلاح والتحديث لدى النخبة الحاكمة المفصولة وشبه المنغلقة عن الجماهير ، وتسرب النفوذ الثقافي والسياسي والاجتماعي من الغرب » .

إلا أنه على الرغم من نجاح النخبة المغتربة في دحر « أهل القديم » ، مما أدى إلى انضغاط « نفوذ المؤسسات التقليدية وفكرها في ادنى حيز ممكن » ، إلا « أن المؤسسة الدينية ، لم تذو ، بل بقيت موصولة الأواصر بقسم غالب من الجماهير ، وخاصة في الريف بين صغار الفلاحين ومتوسطيهم ، وفي المدينة بين الحرفيين وصغار التجار ، وسكان الأحياء الشعبية » .

لا شك في أن هذه القراءة قراءة صادقة ، خصوصا وأن الباحث قد ركز على مصر لكونها « تمثل أبين ما قامت فيه ظاهرتي الازدواج والانفصام » . إلا أن البحث ـ بالرغم من تردده حول التجديد ـ لم يشرح لنا سبب انتصار المحدثين على أهل القديم .

السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف ولماذا تم انضغاط المؤسسة الدينية ؟ لماذا فقد العلماء قيادة المجتمع لجماعة الجديد ؟ ولماذا فقد الاسلام حقه في تنظيم أمور المجتمع وشؤون الجماعة ؟ هذه أسئلة لم يطرحها الباحث ، علماً بأنها أساسية لفهم الجذور التاريخية لمفهوم « العلمانية » وتطور الحركة القومية في مصر بشكل خاص ، وفي بلاد الهلال الخصيب بشكل عام .

ليس هناك فكر بمحض ذاته ، وهو لا ينبع من عدم ولا يعمل في فراغ ، فالأفكار مثلها مثل المؤسسات وليدة ظروف تاريخية ـ اجتماعية ، يفعل ويؤثر فيها التاريخ بقدر ما تفعل هي وتؤثر فيه ، فحركة التجديد التي قادها محمد عبده وصحبه لم تقم نتيجة « صدفة عمياء » أو نتيجة رغبة في نفوس أصحابها ، أو بسبب تعاطف الاستعمار مع المحدثين ، وإنما لظروف موضوعية ومعطيات واقع كان في حاجة صارخة إلى أفكار ومؤسسات حديثة . فدعوة محمد عبده إلى فتح باب الاجتهاد ومقولته بفصل قضايا الوحي والغيبيات عن قضايا المعاملات التي للعقل وحده الحكم فيها والفصل ، إنما هي وسيلة لمقابلة وحل المشاكل المعقدة التي أفرزتها الحضارة الحديثة .

لقد أصاب الباحث قلب الحقيقة حين قال ان دعوة محمد عبده للتجديد لم تلق صدى لدى علماء الأزهر رغم ضخامة الاستاذ واقتداره . وإنما ألقت « بذورها خارج الأزهر على المدنيين المحدثين في الأساس » ، أي في صفوف أنصار الجديد أمثال الأخوين سعد وفتحي زغلول ، وجماعة الجريدة أحمد لطفي السيد وقاسم أمين ، وهم الذين دعوا إلى « العلمنة » مثلما مهدوا وقادوا ثورة ١٩١٩ ضد الاحتلال البريطاني .

ثمة أمر آخر تطرق إليه الباحث ألا وهو ربط « المحدثين » بالنخبة الحاكمة . ولا بد لي هنا من توضيح نقطة هامة في هذا المجال .

أولا لم تقف النخبة الحاكمة إلى جانب المحدثين في القضايا الأساسية كقضية الحرية ، بل وقفت إلى جانب المؤسسة الدينية واستغلتها في معظم الأحيان . فكلنا نعلم ما جرى لذلك المؤرخ الأصيل الشيخ علي عبد الرزاق عندما نشر كتاب **الاسلام وأصول الحكم** (١٩٢٥) ، وهل نحن في حاجة إلى التذكير بتلك الحرب التي دارت بين حزب الوفد والملك فؤاد أولا وفاروق لاحقا حول إدارة الأزهر . إن فترة ما بين الثورتين ، ١٩١٩ ـ ١٩٥٢ هي خير شاهد على ذلك الصراع الذي كان قائما بين « المحدثين » والقصر حول أمور رئيسية

مثل ، احترام الدستور وصيانة الحريات وتطبيق العدالة الاجتماعية ، أمور كلها في صلب برنامج دعاة الإصلاح والتجديد .

ننتقل الآن إلى قضية القومية العربية في بلاد الهلال الخصيب . يرى الأستاذ البشري بحق أن مسار وتطور الفكر السياسي في أقطار الهلال الخصيب يختلف إلى حد ما عن تطوره في مصر لسببين :

١ ـ تمتع مصر باستقلال ذاتي منذ عصر محمد علي الكبير ، بينما بقيت أقطار الهلال الخصيب تحت حكم استبدادي مباشر حتى نهاية الحرب العالمية الأولى .

٢ ـ تجانس الشعب المصري ووحدة الدولة ، فالمركزية في الحياة المصرية ، وكون المسلمين أكثرية ساحقة مكن المفكرين والقادة القوميين من الاعتدال في برنامجهم العلماني . فهذا طه حسين ، من قادة المجددين ، يرفض بشدة في عام ١٩٢٢ علمنتة التعليم ويدافع عن ضرورة إبقاء الاسلام مادة إجبارية في برنامج الدراسة .

غير أن أقطار الهلال الخصيب ، التي عانت الكثير من حكم الاستبداد ونظراً لتعدد الأديان والمذاهب فيها ، فقد اتجهت في دعوتها القومية إلى « علمانية » واضحة ، داعية إلى فصل الدين عن الدولة وركزت على فكرة المساواة التامة بين أبناء الأمة دون النظر إلى الدين أو المذهب .

كيف ولماذا ظهرت فكرة القومية العربية في سوريا ولبنان ثم نمت وتطورت في أقطار الهلال الخصيب الأخرى ؟

يرى الأستاذ البشري بأن الفكر القومي العربي « جاء في البداية على أيدي المسيحيين في سورية ولبنان خاصة ، وعلى أيدي من نشأ منهم في البيئات البروتستانية على وجه أخص » . ص٢٨٦ ويعلل الأستاذ البشري تبني النخبة المسيحية للفكرة العربية لطموحها إلى المساواة في الوطن مع أبناء الديانة الاسلامية . إلا أنه يتساءل في نفس الوقت عن السبب الذي دفع أبناء المذهب البروتستانتي لتحمسهم للفكرة العربية ، فيجده ـ تخمينا ـ لا جزما في دور الغرب وراء ذلك يقول : « إن البيئة البروتستانية بيئة واحدة ، وفدت من الغرب مع بعثات التبشير » .

يخيل إلى بأن أول من قال بدور مدارس التبشير البروتستانية في بيروت ، في بث الأفكار السياسية الحديثة عن المجتمع والدولة ، هو المؤرخ جورج أنطونيوس في كتابه « يقظة العرب » . لا شك عندي في أن أنطونيوس ـ على عظمته كمناضل قومي ـ وبالرغم من قوة الحجة والمنهج التاريخي الرصين ، إلا أن الأعمال التي صدرت مؤخراً ألقت بعض الشك على منطلقاته الأساسية . فالدكتور عبد اللطيف الطيباوي ـ على سبيل المثال ـ لا يتفق مع أنطونيوس بأن مدارس التبشير البروتستانية قد خرجت ذلك الجيل الثائر من القوميين العرب

سوى اثنين فقط يمكن أن يقال أنهما من مؤسسي الحركة القومية العربية هما فارس الخوري وعبد الرحمن الشهبندر .

نعم لقد لعب القادة المسيحيون في لبنان وسوريا دوراً هاماً في حركة القضية القومية ، ولكن مشروع الفكرة القومية مشروعاً مشتركاً بين مفكرين مسلمين ومسيحيين على وجه سواء . فالكواكبي ورشيد رضا وزملائه مسلمين آخرين لم يفرقوا بين الفكرة العربية والخلافة الاسلامية ، فاستخلاص الخلافة الاسلامية للعرب كما دعى الكواكبي في « أم القرى » و« طبائع الاستبداد » كان الشغل الشاغل لهؤلاء المفكرين . إلا أن الكواكبي وغيره من المفكرين المسلمين لم يفرقوا بين الخلافة والعروبة . بل أرادوا في معارضتهم للسلطة العثمانية استخلاص الخلافة الاسلامية للعرب ويصدق هذا القول على الشيخ محمد رشيد رضا وإلى حد ما على عزيز علي المصري ، فقد بقي الاثنان ـ على الرغم من تبنيهما للفكرة العربية ـ يأملان في الإبقاء على وحدة الدولة العثمانية .

وأغلب الظن أن نمو حركة القومية التركية ، بعد ثورة ١٩٠٨ ، وانحياز قادة تركيا الفتاة إلى فكرة مركزية الدولة التركية ، هو الذي دفع بالشيخ رشيد رضا إلى تبني فكرة قيام الدولة العربية .

لقد حصل تحول هام في موقف القادة السياسيين والمثقفين العرب بعد نهاية الحرب العالمية الأولى ، بعد أن وجدت أقطار الهلال الخصيب نفسها في ظل الاحتلال العسكري الفرنسي والبريطاني من ناحية ، وبعد انكماش تركيا اتاتورك على نفسها كدولة تركية لا عثمانية ـ من ناحية أخرى ـ . إن تطور الفكرة القومية قد بدأ يأخذ شكله الحقيقي والفعّال في أعقاب الحرب العالمية الأولى في العشرينات والثلاثينات من خلال النضال ضد الاحتلال الفرنسي والانجليزي . مع ذلك فإن حركة القومية العربية بقيت حركة نخبوية لم تبلغ المدى الذي يجعل منها قضية جماهيرية ، مثلما فعل الوفد في مصر في فترة ما بين الحربين .

كيف لنا أن نعلل هذا الأمر ؟ هل سبب الخلف بين نخبة القوميين والجماهير عائد إلى الخلاف بين القديم والجديد ، أم إلى الخلاف بين الجماهير المتأثرة بالتراث والقلة الداعية إلى التجديد ؟ أو خلاف بين السواد المؤمن بالاسلام ، والقلة الداعية إلى العلمنة ؟ يمكنني أن أجيب على ذلك بالقول أن الخلف عائد أولاً وقبل كل شيء إلى أمور اقتصادية ـ اجتماعية أكثر منه إلى أمور ثقافية دينية .

لقد كان دعاة القومية في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن من النخبة المهيمنة اقتصادياً واجتماعياً منذ زمن قديم . إنهم أبناء العائلات ، وهم أعيان المدن وكبار ملاكي الأرض . وهذه النخبة لا ترغب في حدوث أي تغير جذري ، بالإضافة إلى ذلك فقد اعتادت

هذه النخبة العمل السياسي وفق أنماط قديمة ، أي سياسة أعيان المدن والعائلات والتحالفات وشبكة العلاقات بين السيد والمسود . فالقومية العربية في ذلك الوقت افتقرت إلى مضمون إيجابي ـ اجتماعي ، وبقيت فكرة منعزلة ليس ما يربط بينها وبين الأفكار الأخرى التي تهم الجماهير . ولعل هذا ما يفسر غياب المشاكل الاقتصادية وغيرها في كتابات منظريها وقادتها . فإذا نظرنا مثلا في كتابات مفكر قومي كبير كالاستاذ ساطع الحصري ، أو في كتابات غيره من ذلك الجيل ، فإننا نجد مقولات هامة ورصينة حول تشكيل الأمة ، حول التربية الوطنية وأثرها في الوحدة ، دور اللغة والتاريخ في بناء الأمم ، ولكننا قلما نعثر على النزر اليسير عن النظام الاقتصادي أو الاجتماعي ، أو عن المؤسسات والنماذج السياسية للحكم .

مع ذلك كله فإنه من نافلة القول أن نخبة المجددين ، كانت ـ وما تزال ـ تعاني من عزلة عن الجماهير ، إلا أن هذا أمر في طبيعة الأشياء . فالقديم ـ كل قديم ـ أرسخ وأقوى أثراً من الجديد .

والقومية العربية ما زالت في حرب طاحنة وعلى جبهتين : جبهة الاستعمار والصهيونية من ناحية ، وجبهة الوحدة من ناحية أخرى . السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو : هل فشلت الفكرة القومية فعلا في تحقيق أهدافها ؟ الجواب كلا . إننا ما زلنا في بداية تجربة عمرها أقصر من عمر رجل واحد معاصر ، إن الفكرة القومية فكرة حديثة جدا ، ورثت ما خلفته لها دولة إسلامية مهزومة ، ورثت منها نظاما سياسيا بائدا ، وعلاقات اجتماعية عتيقة ، ونظاما تعليميا قديما ، إلى جانب جيوش أوروبية محتلة مدججة بالسلاح والرجال .

وهي ما زالت في حرب طاحنة مع الصهيونية التي يدعمها الاستعمار العالمى بكل ما أوتي من قوة منذ مطلع هذا القرن .

أنتقل الآن إلى باب العلمانية ورفض الأستاذ البشري لها . يقول الأستاذ البشري « والمشكلة ليست بين الاسلام والقومية العربية ، ولكنها بين الاسلام والعلمانية . . . ذلك أن ركيزتي الدعوة الاسلامية هما الجامعة السياسية والشريعة الاسلامية . والعلمانية تنفي الركيزة الثانية خاصة وهو يرفضها لأنها « نبت غربي صرف ، أفرزته التجربة الأوروبية في ملابساتها التاريخية الملموسة » ، إنها غريبة عن تجربتنا الاسلامية ، لاختلاف الاسلام عن المسيحية من حيث كونه دينا ودنيا في آن واحد .

إن هذا الحكم حكم خطير ، خصوصا أنه قائم على مقولات اعترف بأنها كانت ولا تزال قائمة في أوساط دعاة القديم منذ أيام محمد عبده في مصر ، بل في معظم أقطار الوطن العربي . إلا أن طلبة التاريخ الأوروبي في العصور الوسطى ، بل والحديثة يعلمون عن تلك الحروب المعلنة وغير المعلنة بين البابوية والدولة . لقد لخص هنري بيرين Henri Perrine

تاريخ العصور الوسطى بجملة قصيرة بأنه تاريخ الصراع بين الكنيسة والامبراطورية . وكيف يمكن لنا أن نفسر ونتفهم ثورة فولتير على الدين حتى في القرن الثاني عشر . أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله . موجود حقا في المسيحية ، ولكن قراءته من طرف بعض المفكرين المسلمين ، شبيهة لقراءتهم لكثير من آيات القرآن الكريم . بمعنى آخر إنها قراءة نظرية تجريدية تعزل النص عن الواقع التاريخي والظروف الموضوعية .

وإذا قبلنا جدلاً بأن ثمة ظروفاً خاصة دفعت أوروبا نحو العلمانية ، فإن أوروبا لم تصل إلى ذلك خلال قرن واحد أو اثنين ، لقد كانت عملية عسيرة ، عانت الدول الأوروبية خلالها الأمرّين . لقد قاسى العلمانيون في أوروبا كثيرا ، فاضطهدوا ـ كما نعرف جميعا ـ من طرف الطبقات الحاكمة ، النبلاء وملاك الأراضي ، من طرف الكنيسة والفلاسفة والمثقفين القائلين بوحدة أوروبا المسيحية .

ونظرة سريعة على محاضر جلسات مجلس العموم البريطاني في القرن الماضي تكشف لنا عن الحرب الطاحنة التي كانت قائمة آنذاك بين أنصار العلمانية والمحافظين . ينطبق هذا الأمر على ألمانيا ـ بسمارك ، وعلى روسيا القيصرية . فالقضية ليست خاصة بالاسلام وحده ، بل مرتبطة بمعظم الأديان ، مرتبطة بالمسيحية مثل ارتباطها باليهودية .

ولعل أكثر ما يقلق بال المثقف العربي حالة « الهجرة » إلى الداخل ، بمعنى الانعزال عن كل ما حوله ، وهذه حالة ليست جديدة أو خاصة بمجموعة معينة من الشعوب ، بل هي عامة بين شعوب العالم والأفراد أيضا خلال الأزمات . من هنا تأتي قراءة هذه الشعوب لتاريخها وتاريخ الأمم الأخرى قراءة غير موضوعية . فتاريخ الاسلام تاريخ متميز حقا عن غيره ، إلا أنه على تميزه جزء لا يتجزأ من تاريخ العالم ، والمسلمون متميزون بدينهم وتقاليدهم وتراثهم ، إلا أنهم بشر شاركوا ، يشاركون وسيستمرون في مشاركتهم في هذا العالم الذي بات ـ بحكم الثورة التكنولوجية ـ « قرية كبيرة » .

من هنا فإن القول بأن العلمانية « نبت غربي بحت » قول فيه نظر ، خصوصا إذا ما تذكرنا بأن تاريخ العالم لا يبدأ ولا ينتهي في غرب أوروبا . فهناك الصين وحضارتها ، وهناك الهند والبوذية . وقد أخذ الاسلام ـ كما يقول الاستاذ أحمد أمين ـ الكثير الكثير من أعراف وتقاليد الهند والفرس ، وختمها بختمه الاسلامي .

ثم إذا كانت العلمانية مجرد « نبت غربي بحت » فكذلك المواطنه . فلم القبول والتسليم بالثانية التي نرفضها ؟ وقد أصبت بالدهشة حين قرأت الأستاذ البشري ملاحظا أن القصور النظري في الفكر الاسلامي السائد ، بالنسبة لتحقيق المساواة التامة غير المسلمة ، قد يقابله قصور نظري مماثل في الفكر القومي بالنسبة للأقليات غير المسلمة ، قد يقابله قصور

نظري مماثل في الفكر القومي بالنسبة للأقليات غير العربية في الوطن العربي . لقد استوقفني هذا القول كثيراً ، فأنا لست على علم بأن مفكري القومية العربية يمارسون مثل هذا الأمر : فالنظرية القومية ـ وإن قامت على وحدة اللغة والتاريخ والشعور ـ تنادي بالمساواة بين المواطنين دون الاشارة إلى الدين ، المذهب ، أو الأقليات اللغوية . الأكثرية والأقلية سواء أمام القانون .

ليس هناك من شك في أن القومية العربية ما زالت في حالة التكوين ، وهي لم تستطع ـ ولا يجوز أن نطلب منها ـ تحقيق الآمال الكبار التي تصبو إليها الجماهير العربية تحت الظروف التي تمر بها وفي هذه الفترة القصيرة من عمرها ـ إن الجماهير العربية في ثورة لا بسبب الانفصام بينها وبين نخبة المجددين ، بقدر ما هي في ثورة ضد الجوع والظلم الذي تعانيه : إنها في ثورة ضد نظم منعت مبدأ المشاركة السياسية ، إنها ضد اللامساواة وضد اللاعدالة ، إنها تستعجل الوحدة العربية وتحرير فلسطين . هذه هي مشاكلها ومن هنا نقمتها وثورتها .

تعقيب ٣

الياس مرقص

الزميل طارق البشري تناول أموراً كثيرة في صفحات قليلة . كان هذا لا بد منه ، حتى ولو تحت عنوان « الخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والاسلام » . فالمسائل مترابطة . ولئن أشار الزميل ، أكثر من مرة ، إلى ضيق المساحة المتاحة للباحث ، فإن حرجي أكبر عدة مرات ، كمعقب عليه أن يتقيد بمساحة أصغر ، ويجد نفسه إزاء مسائل عولجت ومسائل أثيرت ومسائل لم تثر . إن متابعتي لورقة الزميل قادتني إلى ما يمكن أن يكون كتاباً . . . وبالحقيقة ، لقد شعرت ، وأنا أقوم بهذا الجهد من قراءة وتساؤ ل وإجابات وطرح مضاد ، شعرت بمتعة كبيرة تجعلني أضاعف شكري وإمتناني للزميل الكريم .

هنا ، سأكتفي بدوري كمعقب ، راجياً المركز والندوة أن يغفرا لي تجاوزي على المساحة .

(١)

الزميل طارق يستعمل كلمات كبيرة . كلنا كذلك . هذا أمر طبيعي . بدون الكلمات لا معرفة . وبدون الكلمات الكبيرة لا معرفة جدية ، نظرية ، علمية . المطلوب أن نعي إنها كلمات وإنها كلمات كبيرة .

بتعبير آخر : على الانسان ، وبالأحرى على الباحث ، أن يحذر كلماته . فالكلمات ملتبسة ، معناها متعدد ، متغير ، متحول . الكلمة محكومة بسياق ، إنها في علاقة ، في معارضة ما محددة ، ومعناها الآني محدد بذلك ومحدود به ، وهو لا يستنفد إمكانها .

إذ ، أولاً بأول ، الكلمات ليست أشياء ولا يمكن أن تكون أشياء . الكلمات تعبير عن فكر أي مثل أي مفاهيم . جميعاً . حتى أبسط الكلمات ، الكلمات المسماة شيئية أو محسوسة أو ما شابه (مثلاً : طاولة ، بيت ، حصان) .

وبالأحرى ، الكلمات التي ليست من هذا النوع . وقضية الالتباس يتضاعف خطرها بوجود كلمات ، مفاهيم كبيرة ، ذائعة في التداول العام وترتدي لباس السهولة .

مثلاً : مادة ، روح ، طبيعة ، تاريخ ، واقع ، شيء ، قيمة ، أمة طبقة ، شعب ، ثورة ، سلطة . . .

أو مثلاً : جماهير ، إسلام ، عروبة ، علمانية ، إستعمار ، دين ، دنيا ، سياسة ، دولة (قيصر) ، وحدة ، إنفصال ، وجود ، أصنام وعبادة أصنام ، هذه كلمات من ورقة الزميل . وهي كلمات - مفاتيح في بحثه وفي كل ندوتنا .

لسوء الحظ ، الزميل لم يتوقف عند كلماته .

ما معنى أصنام وعبادة أصنام ؟ هل الأصنام ما هي سوى الأصنام التي تعبدها الشعوب الوثنية التي لسنا منها والحمد لله ، مضافاً إليها الأصنام التي يقدسها ويعبدها مقلدو الغرب (ص ٦ - ٧ ، نقلاً عن صبحي وحيدة مع التشديد) الذين يمكن أن نكون منهم لسوء الحظ ؟ أم أن مسألة الوثنية هذه أكبر بكثير ؟

علماً بأن أصنام مقلدي الغرب هي ذاتها ، **كأصنام** ، وحتى في الشاهد نفسه المأخوذ أو المقطوع من صبحي وحيدة[1] من صنع الذات . إذن لعله يجب القول : أن الأصنام ، سواء كان **موضوعها** وافداً مستورداً من الخارج الجغرافي أو كان قائماً وأصيلاً وغير وافد من ذلك الخارج المكاني ، هي دائماً ، كأصنام ، **من صنع الذات** . ولعل هذا هو معنى « أصنام » : البشر ينتجون ، يصنعون أغراضاً مفيدة لحياتهم ، تلبي ضرورات ورغبات ومصالح ، لكنهم إنطلاقاً من هذه الفائدة ذاتها يحولونها إلى أصنام أو آلهة . بدءاً من الكلمات - لا سيما الكلمات الكبيرة - وصولاً إلى المذاهب والشرائع ، عدا عن الأغراض المادية . حديثها وقديمها .

لعله إذا كان يجدر بالزميل أن يضع « أصنام وتقديس وعبادة أصنام » (ص٢٨١) في صيغة « إنتاج وعبادة أصنام » ، وأن يضع هذه الصيغة إزاء أو مقابل هذا الذي دعاه بعد عشر صفحات (ص٢٩١) « النطاق الباطني » والذي يجب أن يدعى « **الجوانية** » ، إذن **الجوانية** ، **الداخلية** ، **الوجدان والوعي** ، **الذاتية** ، **الاستقلالية** ، ما دام هذان الأمران - الجوانية والصنمية - ليسا شيئين في الامتداد والمادة ، بل هما بالأساس موقفان روحيان ومفهومان فلسفيان .

ولعله لو فعل ، لأدرك أن تسمية المسألة التي نحن معها وفيها بإسم « إسلام

(١) ماذا يقول صبحي وحيدة في مجموع مسألتنا ؟ ما هو السياق ؟ هذا لا أعلمه .

بروتستانتي » (ص٢٩١) هي ربما تزويدة وصفية ، وإن القضية هي ربما « **إسلام** » وحسب ، أو / **أي إسلام في معارضة الأصنام** ، إسلام مجرد تماماً ، وبالغ التحديد ، كلي وكلي الضرب ، ومن الممكن والواجب أن يبسط ، كشمول عياني ، في المعرفة .

لسوء الحظ ، إن الزميل لا يضع كلماته في علاقة تعارض واعية ، يسرع في الصفحة ٢٩١ والصفحة ٢٨١ ، وهو أولاً ، بما أنه يطوي ، لا يستطيع أن يصل إلى تعارض مضمون أو مضمور « أصنام » و « باطني » وإن يسلط هذا المبدأ على موضوعه ، كي لا تتحول بعض كلماته من مفاهيم إلى أشياء ـ آلهة ـ أصنام ، ومن أدوات عمل فكري إلى ماكينات أو مراجل .

بتعبير آخر : أن الزميل ، مع أنه وضع علامة التشديد على « عبادة الأصنام » ، لم يطرح على نفسه **مسألة** الوثنية ، ولم يسأل نفسه ما إذا كان لهذه المسألة صلة ما بالمعرفة ، إنعكاس ما على **طريقة** المعرفة التي هي معرفة **الواقع** .

من جهتي ، أنا أعتقد أنه ثمة وثنية في المعرفة ، هي أساساً منهج **التشييء** . المفاهيم ـ الكلمات تشيء . ننسى أن الكلمات هي تعبير عن مفاهيم ، ولا نعي أن المفاهيم الجدية هي مثل الواقع ، إن الواقع مثلي ، نزوعي ، إمكاني ، تناقضي ، علاقاتي ، لا نعي أن الواقع عقلي . لا نعي أن المعرفة العميقة الحية ، النظرية حقا وبالتالي العملية حقا ، تحتاج ليس **فقط** إلى مفاهيم صغيرة ومتوسطة بل هي تحتاج إلى أكبر المفاهيم ، أكثرها تجريداً ومثلية ، تحتاج إلى هذه الكلمات الكبيرة لكن كمفاهيم حقيقية ، لا كمحض كلمات .

إن هذه القضية ـ في مستوييها الروحي والمعرفي ـ قضية كونية شاملة لا يفلت من دائرة مسألتها شيء ولا يمكن أن يفلت . إنها ، في عصرنا هذا ، قضية القضايا .

نقول « مادة » ونمسك الطاولة ، نقول « ثورة » ونقبض على الكلاشينكوف ، نقول « تنمية » ونراكم الآلات ، . . . نقول « ثروة » ونعبد الذهب الأصفر والذهب الأسود : هكذا « المركانتيلية » وهكذا الوثنية في الروح والمعرفة .

أما المعرفة الحقة ـ مثلاً علم الاقتصاد السياسي : آدم سميث ، هيغل ، ماركس ـ فهي تتأسس بموقف بدء ضد هذه الوثنية في الروح ، ضد هذا التشييء في المعرفة . فالعلم المذكور تأسس على مفهوم **الشغل المجرد** ، المجرد عن موضوعاته المادية الخارجية ، الشغل الذي ليس أصناف الشغل وأنواع الشغل (زراعي ، صناعي ، تجاري الخ) ، بل هو الشغل وحسب ، أي الشغل كمحض فاعلية ذاتية للانسان . والعلم المذكور يرتكز على مفهوم القيمة التي ليست شيئاً ولا محسوساً رمزاً ، بل هي علاقة ومساواة وتسوية ، هي عقل ولذا فهي واقع وتقيم علماً للواقع ، علماً يذهب في مسيرة لا نهاية لها نحو ثروة الواقع المليئة والحية ، لأنه يعي

أنه يعمل بالمفاهيم ، وأن الواقع قائم خارج رأسه بالتمام ولا ينحل في أصناف وأنواع « متوسطة » ، تختار بعسف النظر المباشر .

بطبيعة الحال ، إذا كنا مستغنين عن الفلسفة الرجيمة ، أي عن فكرة المنطق والجدل والطريقة ، إذا كنا مثلاً مع « مناهج البحث العلمي » وربما « مناهج البحث العلمي الأحدث » كبديل عن **الطريقة** (بالمفرد) ، فإن الأمر يختلف تماماً ، بل ينعكس وينقلب بما أننا في مسيرة معرفة تريد نفسها علمية وغير عادية ، وبما أن المفاهيم تتظاهر أمام أعيننا إن صح التعبير ، كأصناف من أشياء أو أنواع من كائنات مفردة ، لذا تكف المفاهيم ـ الكلمات عن كونها تعيينات ـ تحديدات وحدات ، وتصير مباشرة أصنافاً وأنواعاً من كائنات شيئية ، أنواعاً نتصور أننا قابضون على جوهرها وجوهر الواقع بالتلخيص ، ونكتشف في كل فترة من عمرنا الطويل أننا أخطأنا .

(٢)

هذه الطريقة في المعرفة لها أشكال وأسماء شتى : الحس المشترك ، والتجربة ، والوضعانية أو الايجابوية ، البرغماتية . . . وهي طريقة تكره المجردات الكبرى ، تعتبرها ميتافيزيقا ، ما ورائية ، غيبية . هكذا بالضبط ، أوغست كونت ، رائد الوضعانية ، كان يصرح بأن الضوء والكهرباء وكذا وكذا هي حقائق أو واقعات نسيج ذواتهن وليس ثمة مشترك ممكن بينهن .

إن هذه الوضعانية لا تبلغ ولا تستطيع أن تبلغ الواقع الحقيقي والعياني ، أصنافها مقطوعة في الاتجاهين ، فهي خاص يعيش بين الكلي والمفرد ، إذن يموت . مثلاً ، في المجتمع ، إنها ترى أصنافاً ، أصنافاً قومية وشبه قومية ، أصنافاً دينية وشبه دينية (مذهبية) ، أصنافاً طبقية وشبه طبقية ، لكنها ممتنعة وممنوعة عن الانسان العام والبشر الأفراد بالتلازم ، أي عن البشرية والبشر . في التاريخ ، إنها تقبض على جزء من جزء ، على أجزاء من أجزاء ، تسميها عصوراً ومراحل . تبدأ بالوصف والسرد ، بدون أفكار مسبقة ، حسب إعتقادها وتأكيدها ، وهي لا تعي إن هذه البداية مستحيلة ، ما دام الباحث يحمل كلماته على الأقل ، يحمل كلماته أموراً وأشياء لا حصر لها . تبدأ بالوصف والسرد وتنتهي إلى « جواهر » أو « قوانين » تبخر الواقع في مجردات أثيرية .

المناخ الوضعاني هو مناخ كل فكر النهضة العربي ، حيث الجناح الليبرالي العلماني التطوري إعتبر الوضعانية هي العلم الايجابي تاركاً الدين والماورائية ، وحيث الجناح الاسلامي الاصلاحي وجد فيها ما يتفق مع وترالايجابية الاسلامية . ان الفكر العربي في عصر النهضة لم يعرف هيغل وأموراً أخرى . وكذلك الفكر العربي السائد اليوم ، بكل أصنافه .

إن الوضعانية يمكن أن تؤسس في الفكر ، ليبرالية ، بما في ذلك ليبرالية إسلامية متساهلة رحبة تؤيد المساواة بين الأصناف ، بما في ذلك صنف البيئة الوافدة المشبوه ، أو ليبرالية ماركسية تعود الآن من بعيد ، أو ليبرالية قومية تعود هي أيضاً من بعيد (لكنها مع ذلك تستباح) . هذا في الفكر ، ولا سيما في فكر أهل الفكر ، النخبة على الأرجح ، ليس في الواقع ، وبالتأكيد ، لا في الفكر ولا في الواقع ، هي تؤسس شعباً وديمقراطية ، هذا التأسيس يحتاج إلى جذرية ، إلى بدئية ، إلى أمية ، إلى إسلام (لغير الأشياء) ، إلى منطق (بأحرف كبيرة) ، إلى جهاد في الروح والمعرفة . والخيار المطروح على النخبة الفكرية اليوم هو :

وضعانية وليبرالية أم جدل وديمقراطية ؟

الوضعانية ، التجربية والتجريبية ، البراغماتية، الحس المشترك والادراك السليم ، الخ ، هذا لعله مناسب وجيد للمعرفة العادية والحياة اليومية والعمل اليومي ، وربما ، على ما يبدو ، للخطة والتكتيك . لكنه ليس مناسباً على الاطلاق لمعرفة نظرية حقة ، وعملية حقة ، لمشروع كبير ، لانشاء خط تاريخي . هذا ما كان يجب أن نعيه قبل ربع قرن ، حين كانت جماهيرنا ليس فقط عشرات الملايين من البشر بل كانت ذاتاً تاريخية ، ولم تمش وراء أية نخبة من أهل الفكر أو ما شابه وجاور وأطر وعقد ، . . . كما نذكر جميعاً ، ولا نقسونَّ على أنفسنا ، نحن المثقفين العرب . إن أحداً في العالم الكبير لم يساعدنا ، كفكر ، في أحسن حال ، أرسلوا لنا من الخارج حقائق مصنمة . لكننا بالضبط نحن أهل الفكر لم نكن ذاتاً وذاتية وجوانية واستقلالية ، أي : كنا مع أصنامنا ، كل مع أصنامه ، الوافدة وغير الوافدة ونصف الوافدة . ولا يعتقدنَّ أحد الآن أن الجماهير تنتظر منا تركيبة من أصنام ضد هذه التركيبة أيضاً ، قد تقول هذه الجماهير : « الله اكبر » .

(٣)

وهنا ، يا أخ طارق ، هذا الذي إسمه لوثر . لوثر وما بعده ، لوثر والتاريخ . فلوثر وحده = عدم ، لوثر والتاريخ ـ شيء مهم جداً . أو ، بلغة أخرى : لوثر وحده = شيء ، أي عدم ، لوثر في التاريخ : علاقة ، روح ، واقع . إذ ، بطبيعة الحال : « ما بعد » لوثر لم يخرج من بدلن لوثر . لكن :

١ ـ ثمة خط من لوثر إلى آدم سميث . ماركس الشاب يقول عن آدم سميث أنه لوثر الاقتصاد السياسي : أسس هذا العلم بالتذويت(*) . وماركس الناضج في الفصل الثالث من المدخل (١٨٥٧) يعود ويبسط « طريقة علم الاقتصاد السياسي » ، تاريخ نشوء العلم وانقلاب الطريقة ، موقع ودور آدم سميث ، وجدل هيغل .

(*) Subjectivication.

٢ ـ ثمة خط من لوثر « إلى » الفلسفة الكلاسيكية الالمانية » البادئة بكانط ، وخط مباشر من لوثر إلى هيغل . هيغل ينسب نفسه إلى لوثر . منطقه (**المنطق**) يبدأ بالتجريد الأكبر : الكينونة التي هي . . . العدم ، **ويتقدم نحو** الواقع الحقيقي ، **نحو** الكلي ـ العياني . لينين يؤيد هذه المسيرة المفاهيمية .

٣ ـ ثمة خط من لوثر إلى باخ . الكورال اللوثري روح ومادة موسيقى باخ ، التي تجمعه وتوحده مع الماضي المسيحي الكاثوليكي الايجابي ، مع الكاتيدرائية ، مقيمة الجوانية والبناء لشخص وشعب وبشرية .

٤ ـ إنطلاق الشعوب البروتستانتية في « الدنيا » المحلية والعالمية معروف . إنها لم « تنحصر » في « النطاق الباطني » . (لوثر نفسه أضفى القدسية على العمل ، أعلن أن « الدعوة » هي المهنة) . وهي لم تبتعد عن دينها بعد لوثر وكالفين . جبريتها أسست حريتها . . . من جهة أخرى ، المسيحية اللوثرية صارت دين الملوك والدول . فالتاريخ لا يخرج من بطن الدين . والتقدم ليس بسطا للجوانية في الهواء ، بل في التاريخ ، في الدنيا وحدودها . وبوعي ، إعترفت البروتستانتية بالأمم . والتشابه بين الأمم البروتستانتية ، ولنقل جامعة الأمم البروتستانتية ليسا أقل من تشابه وجامعة الأمم الكاثوليكية أو الأمم الاسلامية . . .

(٤)

هذا كله خارج نطاق نظر الزميل ، الذي في تلك الصفحة الكثيفة والسريعة ذكر : لوثر ، إسلام بروتستانتي ، مسيحية أو عقيدة مسيحية وإسلام ، صفاء أول ، قيصر ، سياسة ، دنيا . . . . . وصولا إلى تحكيم الأشعري وابن العاص بين صنفينا المهدورين . مناظرته تبدو موجهة ضد باحثين يبحثون عن « لوثر الذي يحصر الاسلام في النطاق الباطني » . مع إنني لا أعرفهم فإنني لا أشك في أنهم موجودون وكثيرون . لكنهم ليسوا إلا فرعا صغيراً من صنف التائهين . والقضية أكبر من مناظرة معهم . إنها مسألة الوثنية في الروح ، والشيئية في العقل .

إنها مسألة تاريخنا ـ راهننا ، وذاتنا .

إنها ، على سبيل المثال وبشكل خاص ، مسألة **محمد بن عبد الوهاب** والوهابية . هذه الوهابية التي يرفع الزميل رايتها ربما ، لكنه لا يعتبرها **مسألة** ، لا يتوقف عندها ، لا يعتبرها مسألة وقضية تاريخنا وراهننا . إنها مسألة **رشيد رضا** ، الذي ليته بيننا ليرى مآل الدين والدنيا في عصر البترول . . .

إنها مسألة **جمال الدين الأفغاني** ، الذي لم ينحصر في النطاق الباطني بل كان مناضلاً

وراكضاً في دنيا السياسة ، والذي قال أن الاسلام بحاجة إلى لوثر ونوعاً ما تصور نفسه لوثر الاسلام . لكنه لم يفهم لوثر ومعنى واتجاه التاريخ ، أو بالأصح لم **يعقل** . وهو لم يعقل لأنه لم يفهم لحظة **الجوانية** . وبالتالي ، سار في دنيا رأسه والدنيا خارج رأسه ، وكأنه ، مثلاً ، لا يعي أن فكرة الجامعة الاسلامية التي حملها ، هي أقرب إلى شارل الخامس وفيليب الثاني والخلافة الكاثوليكية الكوفية منها إلى لوثر والبروتستانتية وملوك فرنسا الكاثوليك . كان قليل الجوانية ، كثير الحركة والتاكتيك . كان قليل الفلسفة ، كثير السياسة . خصومه الرجعيون إتهموه بالماسونية والزندقة واللادين ، وهي أسماء باطلة لشيء حقيقي وجدير بإهتمامنا اليوم .

يبقى أن الزميل طارق فهم مسألة لوثر أقل مما فهمها الأفغاني وإسلاميو القرن التاسع عشر وعدد من رفاقهم ومناظريهم العلمانيين . هذا ما يؤلمني . يؤلمني أن الزميل في هذه الصفحة المحورية لكن السريعة ، سار من خطأ إلى آخر ، بل من خطأ إلى مغالطات .

« النطاق الباطني » ؟ لنقل : الجوانيه ، الوجدان ، الذاتية ، الاستقلالية ، الحرية . « الجوانية » مفهوم فلسفي يقابله (يعارضه « البراني » . مسألة الوثنية واللاوثنية هي على هذا الخط . الجوانية ، هذا التجريد (الحذف) للدنيا ، ليست صرفاً عن الدنيا وحصراً في النطاق الباطني ، بل هي الشرط الذي لا غنى عنه والأساس المطلق لفتح الدنيا بالروح ، لتملك الواقع بالمعرفة والعمل . وهذا الموقف ليس لفرد ـ شخص وحسب ، بل هو لشعب ، لأمة ، لجامعة أمم ، للبشرية في تاريخ ضعودها . فهو تاريخ ، سلم صعود في الدنيا إلى أمام ، خط تقدم هو خطوط إنتشار في تكامل ، وليس قفزة شاقولية إلى فوق .

في هذا التاريخ ، من أجل هذا التقدم ، البشرية محتاجة ، عند المفاصل والمفترقات ، إلى ثورة ، ثورة تأسيس ، هي مسح وتجرد وتجريد ، هي موقف **عودة إلى بدء** .

هكذا لوثر والبروتستانتية ، النهضة أو الميلاد الجديد ، الثورة الفرنسية ، الخ . هكذا الاسلام . وهكذا محمد بن عبد الوهاب وآخرون . . . غير أن « العودة إلى السلف الصالح » هي بالأحرى تخفيض « حسي » لفكرة العودة إلى البدء ، مراجعة ناقصة ، رجوع من شيء حاضر إلى شيء في الماضي هو صورة وليس مفهوماً . في هذه الثورات ـ العودات عجز عن التجريد المفهومي ، محمول على عدم إعطاء الجوانية مكانها المستحق ، وهو المكان الأول . مع ذلك ، فالوهابية هي الأكثر اصالة . هي رد على المستنقع الحضاري المملوكي العثماني ، أحد الردود الممكنة نظرياً ، والرد الوحيد الواقع فعلياً في زمن إنحطاطنا الأكبر قبل مجيء الاستعمار : ليست رد فعل ضده ، إنها داخل عالم الاسلام . لكنها منظوراً إليها من وجهة نظر الراهن والتاريخ ككل ، مقصرة في الجذر الروحي والمعرفي ، وتعوض عن هذا التقصير بالجذرية الظاهراتية الفرعية المعتدية على البشرية وضعفها ووثنيتها . . . الوهابية حنبلية .

لو ـ والزميل يشجعني على « لو » ، ولا معرفة بدون « لو » ، علماً بأن « لو » حرف

إمتناع ـ لو قامت وهابية غير حنبلية ، وهابية معتزلية عمرية محمدية وسياسية ، تستوعب التصوف الكبير ضد الطرق الصوفية ، تتسامح مع عباد الله لأنها جذرية بالتمام وامية بالتمام ، ولأنها بالروح تؤسس لتاريخ هو فتح وبناء ، لاختلف كل تاريخنا اللاحق . لأعطت الوهابية في الدين وبالدين ، أساساً ومنطلقاً لكل التقدم . بدون ذلك ، التاريخ يبحث عن قاعدة أخرى ، والدين « ينحصر » أو ينتشر ، لكنه لا يفتح ، لا يخصب(٢) . . .

والمسألة راهنة اليوم أكثر من أي وقت مضى . وهي كلية وعيانية . لسنا في نجد ، في القرن الثامن عشر ، والمسألة أكبر بكثير من « لوثر وما بعده » . فالتقدم الذي خدمته البروتستانتية هو المجتمع المدني البرجوازي ، الرأسمالية ، الاستعمار . هو هذا التقدم المعين الذي ، شأنه شأن كل التقدم المعروف إلى الآن ، هو تقدم ومأساة كبيرة . ولوثر نفسه ، « الجناح اليميني في الثورة البرجوازية » الشعبية (إنجلز) ، جاهد ضد ثورة الفلاحين . . . أما عصرنا هذا فهو عصر آخر . إنه زمن أكبر مفترق في تاريخ النوع البشري (أما المضي من الانسان ـ النوع إلى الانسان ـ المجتمع ، بالعودة إلى البدء وبفضل محرز الانسان المدني ، وإما الهلاك ، وفي تاريخ الأمة العربية . وإذ نقاضي تاريخنا وتاريخ أوروبا وتاريخ البشرية ، فإننا بالأصح نقاضي فهمنا الحاضر لتاريخنا الماضي (كعرب وكبشرية عامة) . هذا الفهم حاضر وذلك الماضي لم يمض ، والكل راهن وواقع .

(٥)

الزميل إنتقل من الخطأ (عدم فهم معنى ومدى « الجوانية » ، ورفض فكرة إسلام مجرد كغير « واقعية ») إلى المغالطات . إن المقارنة بين الاسلام والمسيحية هي ، في تسعة أعشار الفكر الاسلامي الحاضر ، مصدر أخطاء وباب مغالطات : الاسلام « دين ودنيا » ، « دين ودولة » ، المسيحية ليست كذلك . الاسلام دين الفتح ، دين الجهاد ، المسيحية ليست كذلك ، على الأقل في « صفائها الأول » ، أو كـ « جوهر » . . . فكرة التوحيد المشتركة تسقط كقيمة حقيقية ، وهوية الاسلام تقلص وتقهر إلى خصوصية ، إلى خصوصية إزاء المسيحية ! هذا تخفيض وحصر للاسلام ، وهذا ضياع للمعرفة ، إنه موقف نفهمه ونعلله تاريخيا ، لكنه باطل !

حين أقرأ في هذه الصفحة السريعة من ورقة الزميل : « إن العقيدة المسيحية في صفائها الأول تبتعد عن السياسة وتترك ما لقيصر . بينما الاسلام في صفائه الأول كذلك يتصل بشؤون الدنيا وينظم بمبادئه علاقاتها » ، فإنني أقف مذهولا أمام مقارنة غير متكافئة في المبتدأ والخبر على حد سواء .

---

(٢) قلت : « الدين » ، الاسلام كمؤسسة وكفكر إسلامي مرئي ومعلن . وفي رأيي وبموجب كل منطقي ، هذا لا يستنفد الاسلام ، مفهوم الاسلام ، الاسلام المجرد ، يفعل فعله ، هو واقعي . . .

إذ أكتفي هنا بالخبر ، أطرح السؤال : هل يعتبر الزميل أن « الدنيا » كلها هي « سياسة » أو « قيصر » ، إن « الدنيا » كلها هي « دولة » ، إن « الدولة » هي كل « الدنيا » ؟ إذا كان الأمر كذلك ، فهذا يكون مفهوم « الاستبداد الشرقي » و « الدولة الشمولية » الذي يحذف فكرة « الكينونة » الاجتماعية بحلها في فكرة « الولاية » السياسية ، بعكس المفهوم الاسلامي الصريح : « كما تكونون يولى عليكم » ، الذي يؤسس ، في الدين ، فكرة المجتمع المدني ، أي ، يؤسس ، إسلامياً ، واقعاً وفكرة ومصطلحا ظهروا في . . . القرن الثامن عشر الأوروبي ، على يد الانكليز والفرنسيين ثم هيغل . وغني عن القول أن الثنائي « مجتمع » و « دولة » لم يظهر ويبرز ويتبلور كثنائي مفهومي وواقعي وألسني إلا في هذا الزمن القريب ، وفي أوروبا ، وبالتالي فإن الفكر الاسلامى الحاضر هو المقصر وليس فقهاء المسلمين قبل عشرة قرون : أولئك عملوا واجبهم ونيف ، أدوا وظيفتهم ومهمتهم ورسالتهم ، في تاريخ ليس قبيحا ولا جميلاً ، ليس شيطاناً ولا إلها ، بل هو تاريخ و « دنيا » و « قيصر » .

أما بخصوص المسيحية :

١ ـ المسيحية دين ودنيا ، أو دين في الدنيا ، منذ يومها الأول حتى يومنا هذا . هكذا الانجيل ، وهكذا زمن « الصفاء الأول » ، النسبي تماما عدا ذلك ! . .

وهكذا بشكل خاص وناتىء ، المسيحية الغربية الكاثوليكية في العصور الوسطى البربرية والاقطاعية . . .

هذه الكنيسة إنتظمت ونظمت ، كدحت وكدّحت ، تعلّمت وعلّمت . سلّطت على البشر كرباج الآخرة (جهنم) وكرابيج الدنيا . حملت الفأس ، وفتحت الغابات . تدخلت في كل شاردة وواردة . شرعت للبشرية الأمية البادئة ، بسطت شرعها على كل الميادين وفي كل الأقطار ولم تترك جماعة أو قبيلة تفلت من شرعها . ساهمت في إستعمار الأراضي و « صنع القانون » . . . أوغسطين سلحها بالجوانية ، بالايمان (الشك ـ الايمان ـ الفهم) ، بالجبرية ، بالخوف والرعب ، وأمور أخرى . . . وباختصار ، كانت طليعة صعود أوروبا الغربية والوسطى من البربرية إلى الاقطاعية ، مما يشبه العدم والخواء إلى شكل معرب ، برز في « نور القرن الثالث عشر » . إن سلطانها عندئذ لم يصبح « نتوءاً شاذا في العقيدة المسيحية » (« العقيدة المسيحية » التي لم يوضح الزميل ماذا يقصد بها !) ، بل أصبح لاجما ومعوقاً لتطور البشرية . الكنيسة دخلت في إنحطاط كبير . نادراً ما لم تكن ، قبل ذلك القرن الثالث عشر أيضاً ومن البداية ، في إنحطاط أو في أزمة وفضائح . نادراً ما لم ترتكب قباحات وجرائم . . . لكن الأمر هكذا : من الصعب أن نتصور كنيسة أو مؤسسة دينية أو حزبية وعلمية ما شاء الله ، تلعب هذا الدور الطليعي الهائل الذي لعبته الكنيسة الكاثوليكية في الحقبة الأولى الطويلة من تاريخ الغرب : كنيسة أمنية للأميين ، تصعد معهم وعلى رأسهم

الدرجة الأولى الشاقة في سلم التاريخ . هذا ما لا يفهمه الفكر العربي كله . فالفكر العربي كله ـ الاسلامي والماركسي ، القومي العربي والليبرالي ، المسيحي الشرق لا سيما الأرثوذكسي « المتحرر » ـ مجمع على إهمال واحتقار القرون الوسطى الغربية الكاثوليكية . يعزيني أن الرئيس أحمد بن بللا يعلن اليوم تقديره لمسيحية أوغسطين والكاتيدرائيات ، ويعي أو يشعر أن هذا التقدير لا يتعارض بتاتاً مع إسلامه . من جهتي أرى تلك المسيحية الغربية كما يلي : أمية وتقدم ، بدء وتاريخ ، صعود لبشرية . . . ولوثر خريج رهبنة الأوغسطينيين . بوجه عام : دين ودنيا ، دين في الدنيا ؟ إقرأوا تاريخ الرهينات الكاثوليكية . ولوثر يقول : إن كل إنسان عامل ، نجار ، حذاء ، خياط ، الخ ، هو راهب ، يلبي « دعوة » هي جوانية وسعي وجهاد . « الفكر الاسلامي » الذي يريد أن يجد ويثبت خصوصية الاسلام ضد وفي معارضة هذا (رهبنة العمل والجهاد) يخطىء هوية الاسلام ، حقيقته الكبيرة ، في الواقع والتاريخ ، على سطح الكرة الأرضية من السنغال إلى الفولغا وأندونيسيا . .

٢ ـ المسيحية « دين ودولة » مدة ١٦ قرناً . تصبح دينا للدولة مع الامبراطور قسطنطين (فاقدة الصفاء) ومجمع نيقيا (سنة ٣٢٥ م) الذي صاغ « العقيدة » . . وتبقى دينا للدولة ، إمبراطوريات وإمارات ودويلات ومونارشيات قومية ، حتى القرن العشرين في معظم أقطار أوروبا . . .

بعد منتصف القرن التاسع عشر بقليل ، أصدر البابا السيلابوس أو « مختصر إغلاط وضلالات هذا الزمن » ، وقد ورد فيه بين بنود أخرى : « اللعنة على . . . كل من يدعو إلى فصل الدين والدولة » بل و « اللعنة على . . . كل من يؤيد حرية الضمير » (أليست الكنيسة مسؤولة عن إنقاذ البشر ، عن وضعهم في الشرع ، في الصراط ، في الحقيقة ؟) . وقد ظل نص كهذا ملزما ، من ناحية « العقيدة » ، حتى منتصف هذا القرن . من جهة أخرى ، الكنيسة الكاثوليكية دولة ، مونارشية ، أول مونارشية في تاريخ الغرب المتبلور كغرب في القرن الحادي عشر . . . وهي اليوم دولة صغيرة جداً ، وكبيرة جداً ، عالمية . . .

إن « جوهرا » للمسيحية ظل مكبوتاً على هذا الشكل مدة ١٦ قرناً ، هو بديل باهت عن طريقة العمل بالمفاهيم . إن الآية الانجيلية « أعيدوا لقيصر ما لقيصر ولله ما لله » ، يمكن تأويلها أي فهمها في إتجاهات وبمعان مختلفة ، نظرياً . فالبشر هم الذين يؤولون أي يفهمون والواقع المليء ، التاريخ ، المصالح ، الرغبات الخ ، حاكمة على هذا التأويل . كذلك ، على سبيل المثال والمشابهة ، الآيات القرآنية عن الزواج : كل المذاهب الفقهية حزمت أمرها ، وبسهولة ، مع قبول التعدد . مع أن هذه الآيات تحمل تأويلاً آخر ممكنا (عدل، واحدة) قد يبدو اليوم للزميل ولغيره هو الأقرب إلى الصواب ، أنا من جهتي أقول : تأويل وتاريخ ، ومسؤولية بشر مموقعين الفهم تأويل ، القراءة تأويل .

٣ - دين ، دنيا ، سياسة ! لا تبحثوا عن الفرق بين الاسلام والمسيحية في العقيدتين[٣] ، ولا في الشريعتين ، ولا في « جوهر » أو « صفاء أول » . الدينان تظاهرا في التاريخ كدين ودنيا ودولة أو دول ، بالضرورة . إن المؤمن الذي لا يؤمن بأن دينه هو دين ودنيا ، دين في الدنيا وللتطبيق في الدنيا ، ليس مؤمنا بل هو منافق . والباحث الذي يتصور أن الأديان موضوعها السماء والملائكة وليس الدنيا والبشر ومجتمعهم باحث .. وضعاني . الفرق بين الاسلام والمسيحية هو بالأحرى في التاريخ الواقعي للبشرية البالغة التنوع .

فالمسيحية ظلت ما يقرب من ثلاثة قرون مضطرة إلى تنظيم الدنيا - المجتمع - جماعة المؤمنين وحياتهم ، بدون الدولة ، خارجها . (الكنيسة ، أصلاً ، هي « جماعة » المؤمنين البشر) . هذه الفترة في تاريخ الاسلام أقصر بكثير[٤] . في الاسلام الأول ، الردة فشلت . في المسيحية - دين الدولة (ق ٤ م) ، الردة نجحت ، على يداثنين أو ثلاثة من خلفاء قسطنطين ، نجحت إلى حين . . . لكن ، في الحالتين ، نخطىء إذا تصورنا أن الاسلام وحده والمسيحية وحدها كانا ينظمان جماعة المؤمنين ودنياهم والعالم حولهم . هذا أولاً .

وثانياً ، المسيحية الغربية الكاثوليكية ، بخلاف الاسلام ، وأيضاً بخلاف المسيحية الأرثوذكسية البيزنطية ثم الروسية ، تمثل في ذروة العصور الوسطى ، كخلافة كونية ذات رأسين إثنين : بابا وامبراطور . تلك كانت حالة مهمة وعابرة ، توازنا ديناميكياً وهشاً ، سبقه وجود البابا تحت جناح الامبراطور (زمن شارلمان ، حوالي سنة ٨٠٠) ، ورافقه واعقبه صراع بين الرأسين ، وظهور رؤوس أخرى هم ملوك الأمم في أقصى الغرب . رغم نتوء هذه الاستثنائية « الغربية » (وليس « المسيحية ») ، لا يذهب أحد إلى القول أن العلمانية الحديثة خرجت من بطن توازن قام في القرن الحادي عشر . . . هذا التوازن (العابر والهش) لم نعرفه في تاريخنا ، لم نقترب منه جدياً ، كان لنا خليفة أمير المؤمنين ، ثم جاءنا أمير للأمراء يسمل عيون الخلفاء . هذا تاريخ ، وليس دينا أو عقيدة أو إبتعاداً عن صفاء . . .

(٦)

إن الوثنية الأكثر شيوعاً ، والوثنية - المفتاح من وجهة نظر نقد المعرفة ، هي وثنية الكلمات . القاموس السائد وثني . وبما أن « الدنيا صراع » ، بما أن مقولة التناقض مخفضة

---

(٣) الدين التوحيدي ليس البوذية ، ليس أديان « الشرق » الأكبر . بالمقارنة مع ذلك الشرق الأكبر والأبعد ، المسيحية والاسلام واليهودية : غرب . دين توحيد = قبول العالم والسعي إلى تحسينه ، موقف تفاؤل ، فتح : دين ودنيا وسياسة وقيصر . . .

(٤) من الطبيعي أن يمثل الاسلام « من البداية » كدين ودنيا ودولة . . . لكن ما معنى « من البداية » ، ما معنى « إسلام أول » ؟ في رأيي ، أن معناه هو تركيب واقعي وضروري بين الاسلام ودنيا معينة ، تاريخية ، مموقعة . . .

في أذهاننا إلى فكرة الصراع ، وبما أننا بدلا من العمل بالمفاهيم ، نعمل بالكلمات ـ الأشياء والكلمات ـ الآلهة ، لذا فالقاموس الوثني ما نوى ، يقسم كلماته الكبرى بين بابين : النور والظلام ، الحق والباطل ، الخير والشر . ولكل مذهب في الفكر العربي السائد قاموسه النوعي الخاص . لكن رغم الاختلاف والتضارب ، ثمة آلهة مشتركة في البابين : « الجماهير » و « الاستعمار » هما في الطليعة ، تليهما « الوحدة » و « الانفصال » . من لا يحب « الجماهير » ، ومن يجرؤ على « الدفاع عن الاستعمار » ؟ من لا يحب الوحدة ، ولا يكره الانفصال ، . . . اليوم ؟

أنا أيضاً أحب الوحدة وليس من اليوم . أحب الوحدة العربية ، الوحدة الاسلامية ، وحدة البشرية ، الخ ، الوحدة مع عائلتي ، مع أصدقائي ، معكم . لكن لكل حب حدود . بدون الحدود لا حب محدد . الدنيا حدود . أما السماء فليست أمامنا في لا نهاية خط مستقيم أو « حلزوني » ، بل هي فوق ، وكل وحدة هي فصل ، وكل هوية هي فرق . . . بتعبير آخر : أنا أحب أيضاً الانفصال ، أولاً الانفصال عن الوثنية والتشيء . ذلك لأن الوثنية والتشيء لا يقيمان أية وحدة لأية جماعة ، بل يقيمان الانقسام والتمزق .

« الدعوة الاسلامية » دعوة توحيد ؟ هذا صحيح في الدعوة . في الواقع ، الأمر مختلف . بما أن المسلمين مذاهب وطوائف ، أمم وشعوب وقبائل ، رجال ونساء ، طبقات وأحزاب وتيارات ، بما أن المسلمين هم ثمانمئة مليون من البشر الأفراد المعينين إلى ما لا نهاية (أو هم مليون واحد : لا فرق في هذا) ، فإن الدعوة التي ترى مباشرة في الواقع ، أصنافها هي ، ولا ترى جديا تعينات الواقع ، لا يمكن أن تكون دعوة توحيد . لا توحيد بدون الجوانية ، شرط معرفة الواقع المعين إلى ما لا نهاية ، أي جملة الواقع العيانية ، البشر الحقيقيين .

غير أن تفكير الزميل طارق هو محاكمة في الاتساع الجغرافي : الأمة العربية جزء من جامعة الأمم الاسلامية ، وحدة هذه ووحدة تلك لا تتعارضان بل تلتقيان . في الماضي ، العرب إنفصلوا (عن الدولة العثمانية ؟ عن الاسلام ؟ عن . . . ؟) . الآن ، تغير الأمر ، نحن محظوظون . تبقى إذاً مسألة الصنف الآخر من العرب : أبناء الأقليات غير المسلمة ، الشريعة المصححة تحل مشكلتهم ، تحقق المساواة .

في رأيي ، حتى لو لم يكن هناك مسيحي واحد في مصر وبلاد الشام والعراق ، لما تغير في الموضوع الحقيقي شيء . لا الآن ولا غدا ولا في تاريخ ماض طويل . إن معضلة الوحدة ليست معضلة وجود المسيحيين . « الوحدة » و « الفرقة » مفهومان قاعدان في الواقع واللغة منذ زمن غير قصير ، ينوبان عن الوحدة والتناقض ، عن الوحدة والفرق ، عن الجوانية والبسط ، عن الله والانسان .

إن مشكلة أقلية أية كانت ، دينية أو مذهبية ، قومية أو لغوية ، الخ ، هي كخاص ومحض خاص مشكلة ميتة ، يميتها المنهج الوضعاني الأصنافي ، الذي لا يرى أن الخاص هو عام ، الذي لا يرى أن مشكلة جماعة من خمسة أفراد أو مشكلة فرد واحد هي مشكلة الجميع ، مشكلة المجتمع والوطن والأمة والبشرية ، . . . أي الذي لا يرى في واقعنا كلية القهر وجدلية القهر : الغالب مغلوب ، الأكثرية أقلية . لا يستطيع الانسان أن يكون غالباً ومواطناً في آن ، ومن أراد أن يكون غالباً فسيكون تابعاً ورعية وماشية . ركب الجميع على الجميع ، عودة إلى الحالة المملوكية ، في « مجتمع » حديث متقدم إستبدادياً و « توتاليتاريا » : إنتكاس من الانسان الاجتماعي إلى إنسان الاستهلاك ، عزلة الأفراد ـ الذرات في الجمهور ـ الكتلة ، في « الجماهير » : هذا ما تخدمه دعوات كثيرة متناقضة في الظاهر .

بلغة الجرد الحسابي . ثمة وضعانية عروبية ـ إسلامية لسان حالها : وطننا أصناف ، هناك أولاً صنف الرجال الذكور الفحول ، العرب العاربة والمستعربة (بلاتمييز عرقي ، ما شاء الله .) ، المسلمون ، السنة الراشدون (الذين بلغوا سن الرشد) ، وهذا الصنف هو الصنف الممتاز ، وهو صنف الأكثرية ، ولنبحث مشكلة الأقليات . . . ـ لا بأس . ابدأوا بهذه « الأقلية » التي هي النساء . بالأمة العربية ، الوحدة العربية ، هي أيضاً هذا ، . . . هي أولاً الانسان ومفهوم الانسان ، لسوء الحظ ، إن الواقع الفكري والروحي ، في ورقة الزميل ، يبدو كأنه تقابل ومناظرة بين العروبية والاسلامية ، مناظرة فيها توصف العروبية بالعلمانية ، بلا تذوق لفروق ودقائق .

(٧)

« الاستعمار » . أنا لا أفهم حديث الزميل في الصفحة الأولى من بحثه عن « هجمات الاستعمار على الجماهير العربية وتفريقه لها » اليوم . لو كنت مستغنيا عن الدقة ، لقلت : الاستعمار قبل ٣٠ سنة كان موحداً للجماهير العربية على الأقل ضده .

كذلك في هذا التبرير الدائم لتأخر الفكر الاسلامي السائد (أو الغالب) عما هو في نظري واجبه المطلق ، عبارة « الغزو الأجنبي الكاسح الشامل كل صعيد » . هذا يستحق إيضاحات . مثلاً ، قبل ثلث قرن ، كانت جيوش الاحتلال الاستعماري حاضرة في كل مكان تقريباً ، ثم ذهبت ، وكان الاستعمار الاستيطاني الفرنسي قائماً في الجزائر وجارتيها ، ثم رحل . بقيت إسرائيل ، وتوسعت وتمكنت . وبقيت أشياء ، وعادت أشياء ، وظهرت أشياء . لا أرى كيف يمكن أن نشملها تحت كلمة « إستعمار » ، ولا أرى معنى واضحاً « للغزو الأجنبي الكاسح الشامل كل صعيد » . وأرى غزوا بالعكس : أموالنا وأدمغتنا وأيدينا العاملة تزحف على الغرب ، بدون أن يرسل لنا عساكره . . إن جوانينا يتفرغ . . .

« إستعمار » ؟ - ثمة شيء تغير في الثلاثين سنة الأخيرة . و« الفكر الاسلامي » و « العروبي» و « الماركسي » في عجز لا مجال لتبريره . هذه الصنمية لكلمة « إستعمار » ليست من ذات الجماهير بل من ذات النخبة العاجزة عن أداء مهمتها : الفكر ، المعرفة . الجماهير تسخر ، إنها أكثر حرية ، أقل حنبلية في اللغة ، أكثر جدلية . كلمة « إستعمار » كمفتاح يفتح كل الأقفال ، هذا أسوأ ما يمكن أن يصيب عقلنا وروحنا . أنه سحر ، منهج « شفاء بالكلام » .

من المؤسف أن المرحلة اللغوية مسحت المعنى الأخر لكلمة « إستعمار » ، المعنى اللغوي الأصلي والقرآني ، المعنى الايجابي ، الذي بموجبه يكون كل تاريخ البشرية ، كل تقدم النوع الانساني ، إستعمارا للأرض من قبل الانسان المستخلف فيها ، والمسؤول ، وتكون المأساة - قهر البشر ونهبهم - هي الوجه الآخر - القبيح - للتاريخ ، وتكون ذروة الاستعمار بالمعنيين في دراما موحدة ، هي المفترق الذي وصل إليه النوع البشري الآن ، المفترق الذي يضاعف مسؤولية الانسان أضعافاً والذي هو الأساس التاريخي الكوني لموقف العودة إلى بدء بغية تأسيس تقدم من نوع آخر . ثم ألا نرى أي تطبيق للمعنى الايجابي للكلمة الشريرة في أوطاننا العربية ، ألا نرى زحف الصحراء والاسمنت والملح هنا وهناك ؟ ألا نرى جدلية اللغة ؟

إن تحرير اللغة شرط للعمل بالمفاهيم : الكلمات يجب أن نجعلها ، بشكل واع ، مفاهيم ، حتى لا تتحول إلى أجسام « حسية » مستحيلة أي إلى أشباح وعفاريت ، وهو شرط للاقتراب من الجماهير الحقيقية التي باتت تسخر من « إستعمار» ومن « جماهير» .

إن كلمة « جماهير » حين نقذفها على تاريخنا القديم لا تبدو لي مجدية ، ثمة فرق بين جماهير يوم مقتل عثمان وكل أيام قميص عثمان وجماهير الأمين والمأمون الخ وأمثالها في دنيا الله الواسعة من جهة ، وجماهير مصطفى كامل الصغيرة جداً وجماهير سعد زغلول الكبيرة . والفرق ليس في الكم فقط بل في الكيف أيضاً وأولاً . وثمة فرق في الكيف والكم على حد سواء بين جماهير عبد الناصر وزمنه (ذروة الصراع العربي مع الاستعمار ، والوحدة القومية) وكل جماهير حقب تاريخنا المختلفة . إن فكرة « الجماهير » الحديثة تنطوي على فكرة « ذات » و « صنع لتاريخ » . . . إن ستالين ، الذي غيب الجماهير والديمقراطية ، نفخ « الجماهير » ، قذفها على الماضي البعيد ، فهي صانع ومحرك التاريخ في العصور الوسطى الاقطاعية أيضاً وربما منذ عصر آدم ونوح . بعده ، جاء التصحيح المستند إلى نصوص لماركس ولينين وإلى أبسط وأوضح تصور مادي للتاريخ . حسب العادة ، هذا التصميم لم يصل إلينا . . . غومولكا يقول : الجماهير أقل ذكاء مما نقول ونعلن لكنها أقل غباء مما نعتقد في قرارة أنفسنا . هذا في رأيي بالغ الأهمية ، من زاوية النخبة والجماهير : إنه الصدق . الجماهير حين تكون

ذاتا لن تعطي احترامها وثقتها لنخبة تعلن أن الجماهير إله وتعتقد أن الجماهير رعاع . لا فكر حقيقيا ولا نخبة بدون مبدأ الجوانية ، الذاتية ، الاستقلالية . بذلك أيضاً تقوم جماهير لن تكون إلها ، بل ستكون ذاتا تاريخية .

(٨)

الزميل إستعمل كلمة « جماهير » عشرات المرات ، (بحكم عنوان وموضوع البحث أجل) ، بدون مزدوجين . إستعمل مرة واحدة كلمة « إنحطاط » بين مزدوجين .

لو كان القصد من المزدوجين التأكيد على « نسبية » الكلمة ، أو الاشارة إلى أن هذا الانحطاط ـ إنحطاطنا في قرون حديثة ـ شيء صغير بالمقارنة مع إنهيار الغرب (البلدان التي هي اليوم فرنسا وإيطاليا وإسبانيا وبريطانيا) بين القرن الرابع والقرن السابع ، أو مثلاً التنبيه إلى أننا لا نفكر بعودة مستحيلة إلى عصر ذهبي سبق عصور إنحطاطنا ، إلى فردوس ماض ، إلى سلف صالح ديني أو عسكري وسياسي أو إقتصادي وحضاري ، لكان المزدوجين مجديين تماماً . لكن الأمر غير ذلك . فالزميل في هذا الموضع ، كأنه يرفض « المقارنة بين » إنحطاط « الشرق ونهوض الغرب » ، وهي المقارنة التي كانت منطلقاً لحركة النهضة كلها : محمد علي باشا ومقلدوه أو موازوه في الوطن العربي ، والفكر ، بما فيه فكر الجناح الاسلامي في النهضة .

في رأيي ، ثمة إنحدار في حركة التاريخ العربي ، وثمة حالة إنحطاط شرقية . هناك مفكرون أتراك وعوا ذلك في أسطمبول ، قبل العرب . وقاموا بترجمة إبن خلدون مثلاً . . إنه إنحدار طويل وانحطاط كبير . يشهد عليهما تقدير تعداد السكان : ٢ ـ ٣ مليون لمصر ، ١ ½ مليون لبلاد الشام ، أقل من مليون للعراق (حوالي سنة ١٨٠٠) ، وهي ربما أدنى أرقام تاريخنا خلال ثلاثة آلاف سنة . هذا الهبوط السكاني تكثيف ومحصلة لجوانب مختلفة . . . حين وصل الاستعمار الغربي إلى المشرق العربي ، فإنه لم يجدنا في أحسن حالاتنا بل وجدنا في أسوأ حالات تاريخنا المديد . هذا ما يجب ألا ننساه . الصينيون مثلاً يستطيعون أن يقولوا غير ذلك (كان عندهم مد إستعماري زراعي داخلي هائل ، ونمو ديموغرافي وأزمة . .) . نحن لا . لقد إنحدرنا ليس فقط كمادة وكتلة وكم ، بل كواقع وروح ، إنحدرنا كإنسان صانع وعاقل . الانحطاط شمل الزراعة والصناعة والتجارة والأمن والقانون والعلاقات الاجتماعية والفلسفة والعلوم الخ .

والدين ؟

عادة يقال : الدين أيضاً . فقد إنتشرت الخرافات والتطيرات وشتى العبادات الوثنية (أضرحة ، أولياء) ودخلت الناس أفواجا في الطرق الصوفية الخ . ويضاف : بالضبط ،

ضد هذا الانحطاط قامت حركة محمد بن عبد الوهاب (ق ١٨) التي هي عدا ذلك حركة عربية .

هذا صحيح وخطير . لذلك تستحوذ الحركة الوهابية على تعاطفي وعلى إهتمامي . مرة أخرى : يجب أن نعي أن تلك الحركة لم تكن رداً على إستعمار أو غرب غير حاضر أو صنف من العرب غير مسلم . هنا قيمتها . هنا مزيتها وتفوقها على طروحات حضارية لاحقة وحاضرة اليوم . طروحات هي « رد على الاستعمار » ، وبالحقيقة هي رد فعل . دفاع ، هجوم ، تبرير . . . (هي أحيانا جزء من تطور - إنطوائي - ارتدادي لدى قطاع من المجتمع) . لا جوانية ذاتية في الروح ، ولا موضوعية في المعرفة . . . حين يحدثنا الزميل طارق عن وجود وتجديد الخ ، عن أقصاء عن الساحة ، حين يقول مثلاً أن الفكر الاسلامي « لم يستدع للقيام بوظيفته الاجتماعية » ، فأنا أحب أن أسأله عن الفاعل : من يستدعي ولا يستدعي ، من الذي لم يستدع الفكر الاسلامي للقيام بوظيفته ؟ « قيصر » أم « الدنيا » ؟ مرة أخرى : هل « الدنيا » محلولة في « قيصر » ؟ هذا أولاً . نفهم تقصير الفكر الاسلامي . لكن ثمة خطأ بين الفهم والتبرير ! .

ثانياً . لعل سؤالي عن مصير الدين في عصر الانحطاط يستحق جواباً آخر ، جواباً أكثر جذرية وشمولا ، هو جواب فارق ومفارق . لعله يستحق هذا الجواب :

الدين ، كعبادات وممارسات دينية صحيحة وباطلة (وليس فقط باطلة) ، وكتطبيق أحكام ونصوص وشرع ، كان في عز . (كان في عز في المستنقع الحضاري المملوكي ، في المدن وما شابه) .

كوجدان وكتعامل ، كان قد سقط .

إن هذا الجواب لا يرضي أنصار العلم العلموي ، ولا أنصار « الدين - الدنيا - التاريخ - الشريعة - الحضارة - التراث » ، ولا الذين جمعوا العلم من طرفيه . ليس عندهم الفرق . لكنه جوابي البسيط ، المبسط بالتأكيد . . . والضروري والراهن .

هذا الطرح مستحيل في القرن الثامن عشر ، وعلى الأرجح في القرن التاسع عشر الخ ، لكنه اليوم ممكن وواجب .

العلمانية ليست « إكسيرا » بل ولا « مبدأ » . إنها فرع ، نتيجة . الماركسية ، الناصرية ، الاسلام ، المسيحية ، أكبر وأهم بما لا يقاس . ومع ذلك فهي رغم أهميتها ، تفقد كل معنى حين تتحول إلى ماركسوية ، ناصروية ، إسلاموية ، مسيحوية ، . . تفقد طعمها ، تتحول إلى عكس مآلها ، تتحول إلى وثنيات ، هي في الحاصل وثنية واحدة ، وثنية هي بدورها وثنية الكلمات ، وثنية كلمة . وثنية العلمانية اتفه أيضاً .

لكن لا تحايل على الفرع ، المرتبط بكل الفروع ، المؤسس على الروح . والمعنى هو : **إقصاء الدين عن الدولة وإقصاء الدولة عن الدين** ، تحرير الدولة من الدين **وتحرير الدين من الدولة** (إتجاهان وليس إتجاها واحدا) ، إقامة مفهوم الانسان ومفهوم المواطن . ثنائي الفرد والدولة ، الوطن والمواطن ، المجتمع المدني ، إستقلال « الكينونة » ، كرامتها وكرامة « الولاية » .

ماركس ، في « المسألة اليهودية » ، من زاوية المجتمع المدني ـ البرجوازي ، « المسيحي » ـ « اليهودي » ، يقول : الدولة المسيحية الحقيقية هي الدولة اللادينية ، الدولة المسماة مسيحية ليست الدولة المسيحية الحقيقية . تلك كانت **مسألة فلسفية** كبيرة في كتاب « المسألة اليهودية » ، (ولم تكن مصدراً لاستراتيجية تحرير فلسطين على يد شبابنا الماركسي) . وبالطبع ، إن كلمات « مسيحي » ، « يهودي » الخ ، في الكتاب ليست هي المعنى الاضافي المباشر . حسب ماركس ، في نقده : المسيحيون يهود ، صاروا يهودا . . .

هذا كله ينقل ، **مع التعديل الكبير** ، إلى مسألتينا نحن ، وهو أمر ليس لهذا التعقيب . تعديل كبير ، ليس فقط لأننا عرب ولنا خصوصية وخصوصيات ، بل لأن مشروعنا ليس إنتصار المجتمع المدني ـ البرجوازي ، بل هو **أكبر من هذا** ، يتخطاه مئة مرة ربما ، ولكنه لا ينسى وجوب تحقيق قيمه الموجبة والواجبة : إن نسيان هذه المهمة يدفن كل المشروع . . .

العلمانية ليست « إكسيرا » ولا بعبعا . والصفحة الأخيرة تقدم مؤشراً مهما : « الاسلام من أهم عوامل الوحدة العربية ، ولا أرفض العلمانية » : إن نسبة الذين يجيبون هكذا على الاستفتاء غير قليلة . الزميل يستغرب وأنا لا أستغرب . الفرق بيني وبين متوسط هذا الجمهور هو في **التأكيد** :

أما أن تكون الأمة العربية بعد فترة زمنية قد لا تكون قصيرة ولكنها غير طويلة إسلامية وعلمانية ، وأما أن لا تكون أمة وبشرية . في الحالة الثانية ، « الاسلام » سيبقى ، لكننا إذا مد الله في عمرنا ، سنتناقش على مضمون الكلمة لكن الحالة الواقعية لن تحتاج إلى مناقشة . إسهاما منا في دور الاحتمال ، يمكن من الآن أن ندرس معاني الكلمات : وثنية ، عبادة أصنام . . . توحيد ، شرك ، اعرابٌ ، آمنا ، أسلمنا ، مسلم ، نصارى ، أمي وأميين الخ الخ . . يمكن ويجب أن نسعى إلى **المفهوم** : إسلام .

(٩)

ثمة إنحطاط وثمة نهضة . بعد الانحطاط وعلى قاعدته ، كان عصر إستعمار وعصر نهضة ، إستعمار وحركة وطنية وقومية ونهضة ، بداية ظهور شعب ـ أمة ـ ذات تاريخية .

النضال ضد الاستعمار كان أوصار ، جوهريا ، نضال الحركة الوطنية (الحديثة) ضد الاستعمار : هكذا الأمر بعد هزيمة الوطن التقليدي في السجال الأول ، وبعد فترة الركود التي أعقبت الهزيمة .

المرحلة الأولى في السجال الكبير كانت بين الوطن ـ المجتمع التقليدي والغزاة . معركة بطولية ، ملحمة شعبنا وتاريخنا ويقظتنا ، وانتهت بهزيمة الوطن وانتصار الغزاة واحتلالهم للوطن . . بعدها ، جاءت فترة ركود أو هدوء في جبهة الصراع السافرة ، هي مرحلة تحول داخلي إستعماري ـ جدلي . تلتها مرحلة النضال الوطني الحديث والصاعد والظافر .

إنه لتشويه بالغ أن نقلص هذا النضال إلى صراع ثقافي بين قديم تراثي وجديد غربي ، صراع ثقافي تقف وراءه « في جبهة ، « جماهير » مزعومة ممثلة بـ « نخبة » جمهور رجال الدين التقليديين أو بجماعة تقليدوية ، وفي الجهة المقابلة ، كتلة مزعومة تكون هي الاستعمار والمجتمع الحديث والنخبة الجديدة والأحزاب ، أو الغرباء والأقليات وبعض المسلمين المتمغربين . إن « ثقفنة » الصراع بين الوطن والاستعمار هي تقليص وقهر للواقع التاريخي . والوطن حمله ، جوهرياً ، المجتمع الحديث ، غالبية المجتمع الحديث ، التي قاتلت وساومت وفاوضت ودخلت في نهضة وتحديث . وهذه الحركة الوطنية لم تكن علمانية بل سائرة نحوها على جسر التسامح الديني والاخاء . إذا كانت نخبة دينية ما خارجها فهذا دليل على أن هذه النخبة متراجعة في القرن العشرين عن جمال الدين الأفغاني وذريته المباشرة . على كل حال ، إن الاسلام الواقعي ليس « محصوراً » في دائرة هؤلاء ، أيا كانوا . إنه ممثل في جميع مسلمي الحركة الوطنية وكوادرها ومفكريها وقادتها . هل أضم ، في الصعيد الألسني أو اللغوي ، الشيخ علي عبد الرازق إلى دائرة « الفكر الاسلامي » وليس طه حسين مثلاً أو قاسم أمين أو لطفي السيد ؟ عبد الرحمن الكواكبي أين أصنفه : إسلامي ، عروبي ، الخ ؟ الاسلام حاضر ، على طول الخط ، في صعود الذات ـ الأمة . حتى إذا قرر المسلم الحاضر تبني الغرب ، أو تبني فصل الدين والدولة ، أو إسقاط دينية الخلافة ، عقيديتها أو شريعيتها . أما الاعتقاد المعاكس فهو يعتبر مبرهنا ما يجب البرهان عليه . هذا بصرف النظر عن صواب وخطأ الحاضرين . الذين لم يحضروا خطوءهم أكبر . . . هذا ما يجب قوله .

مصر مميزة في اللوحة العامة للقرن التاسع عشر ، لوحة الملحمة البطولية والهزيمة ثم السكون ثم النضال الجديد . مميزة واستثنائية نوعا ما .

حتى لا ينهزم الوطن أمام الاستعمار ، أراد محمد علي باشا وطناً حديثاً ، وحققه ، فأرعب فعلياً الاستعمار كما لم ترعبه فعلياً « عثمانية حديثة » أو قديمة ، وكما لم ترعبه خلافة وجامعة في يوم من الأيام . عندما جاءت ساعة الفصل أدعى أنه يحب بريطانيا . تزلف ، لكن هي لا تحبه . هي : بريطانيا ـ العظمى . هي تحب الخلافة والامبراطورية والوحدة

الكبيرة . وحبها أهم من حبه . هكذا الواقع الموضوعي . هكذا السياسة : **علاقات موضوعية** .

كم مرة ذكر الزميل تجربة محمد علي باشا ؟

وصفها بأنها « عثمانية حديثة » . ـ لا بأس ولا إعتراض . لكن لا ننسى أن مصر محمد علي متقدمة من نواح عديدة على نصف دولة أوروبا آنذاك ، وإنها بالمقارنة مع إسطمبول تجربة ناجحة وتستحق أن ننظر إليها من هذه الحيثية بالذات ، وأن نفهم **المسألة القومية العربية في** ضوء هذه المقارنة . . . لقد قال الزميل أيضاً « تجربة محمد علي في الاستقلال بمصر شروعا في احياء الامبراطورية العثمانية على يديه » ـ أجل ، هذا إمكان واقعي . لكن **الامكان الواقع** غير ذلك .

الوحدة المصرية ـ السورية ، تصريحات إبراهيم باشا القومية العربية ، وجود فكرة إمبراطورية عربية في الجو قبل الوحدة المذكورة . . . هذا يستحق إهتمامنا . فلنذكر بسرعة :

بريطانيا العظمى وروسيا القيصرية ومعظم دول الاستعمار الغاشم تحالفوا ضد الوحدة القومية العربية ، وحموا الامبراطورية العثمانية والخلافة . . . بريطانيا العظمى أخرت سقوط الامبراطورية مدة قرن ونصف . حوالي سنة ١٧٨٠ ، كان علي بك الكبير يتحالف مع الاميرال أورلوف وأسطوله . في ١٨٤٠ ، قيصر روسيا التقى مع بريطانيا العظمى ضد الدولة العربية ، لصالح « خليفة المسلمين » . عقب الأحداث مباشرة ، بالمرستون كتب إلى سفيره في الأستانة يطلب منه التدخل لدى الباب العالي لحثه أو تشجيعه على قبول فكرة الهجرة اليهودية إلى فلسطين لاقامة حاجز ضد إحتمال عودة محمد علي باشا أو أحد خلفائه إلى بلاد الشام . . . آنذاك ، ثمة إذن لقاء بين الاستعمار والجامعة الاسلامية (أو الجامعة الاسلامية والطوائف في تكامل) ضد القومية العربية . آنذاك ، كانت القضية جدية جداً وخطرة تماما ، حتى قبل القناة وقبل البترول . والقضية ليست التراث والإصالة والثقافة ، بل هي الوحدة . إن تجربة عمرنا تقدم لنا نماذج كثيرة من أشخاص ومدارس يحبون التراث العربي والاصالة ، لكن ليس الوحدة العربية : ثمة في « الدنيا » فروق ، لا سيما هذا النوع من الفروق ! . بل القضية ، في ذلك الفصل الحاسم ، لم تكن هي التراث والثقافة الأصيلة والاستقلال ضد الاستعمار والحداثة ، بل كانت ، وبشكل ناتىء ، هي الاستقلال والحداثة والوحدة العربية ضد الاستعمار والتراثية جميعاً (جامعة إسلامية وطوائف وشرقية) .

(١٠)

إن أسوأ معطيات وعواقب عصر النهضة الطويل ، الذي هو عصر التحول الاستعماري والحديث والحركة الوطنية والأحزاب ، هو إنقسام الأمة إلى أمتين ، أو تكون أمتين في كل قطر

بدلا من أمة واحدة . الاقتصاديون يتكلمون عن إقتصادين ، حديث وتقليدي . آخرون يتكلمون عن فكرين وثقافتين . هذا صحيح . . أنا أقول : مجتمعين ، أمتين (أمتين وليس « طبقتين » ، هناك تراتب في الأمتين) : **الأمة الحديثة** : طبقات بالمعنى الحديث ، أحزاب ، سياسة ، صناعة حديثة ، أحياء جديدة ، بعض الأرياف المتقدمة . **المجتمع القديم** (وهو الأكبر حجماً) خارج السياسة ، مفقر بالتحول الاقتصادي الاستعماري ، مستلب ، بلا تعويض ، يضم الكتل الفلاحية الكبرى ، الأحياء القديمة ، المدن القديمة ، البدو الخ . بالطبع ، هناك تداخل ، مناطق تماسّ . الكتلة الكبيرة في المجتمع الأول مستغلة فقيرة هي أيضاً ، إحتكاكها الدائم مع أكابر هذا المجتمع مصدر قهر ، لكنها نالت بعض فوائد ومزايا التقدم . هذا المجتمع الحديث ليس مجتمع الأقليات الدينية والمذهبية . ففي هذه الحيثية ، إن تركيب المجتمعين يختلف بلا شك ، لكن المسلمين السنة هم الأكثرية الكبيرة في المجتمعين ، ولعل نسبتهم في الدائرتين متساوية . بالطبع ، ثمة فروق بين مصر والعراق ، بين سوريا ولبنان ، بين المشرق والمغرب (الوجود الفرنسي الكثيف) الخ . لكن : هكذا اللوحة الاجمالية .

هذا الانشطار إلى مجتمعين أو أمتين يسد على التاريخ ، إنه لا يقيم ذاتاً ، أمة ، إستقلالا . . .

فجأة ، بعد منتصف القرن العشرين ، إن المظاهرات التي كانت قبل قليل تجمع الوفا أو عشرات الالوف من البشر ، باتت تجمع مئات الالوف . المعركة مع الاستعمار في ذروتها ، « من المحيط الهادر إلى الخليج الثائر » . إنه عصر عبد الناصر ، الذي هو عصر عبد الناصر والثورة الجزائرية واستقلال المغرب وتونس والوحدة المصرية السورية وثورة ١٤ تموز الخ ؟ (وباندونغ وديان بيان فو وأفريقيا الخ) . ننتقل من المرحلة « **الليبرالية** » في نهوضنا مما يشبه « رقدة العدم » إلى المرحلة **الديمقراطية** ، العوامية ، الشعبية . الملايين من أهالي المدن وفلاحي الأرياف والبدو يدخلون حلبة السياسة والتاريخ . الأمة تتأسس . عبد الناصر ينادي الفلاح ، . . وفي « فلسفة الثورة » يضع إصبعه على الخلفية المملوكية للمجتمع .

الثورة الناصرية هي مواصلة ، وهي عودة إلى بدء ، تأخذ المحرز في عصر النهضة على أساس جديد ، موحد . إنها ثورة الوحدة ، الأمة ، الاستقلال ، الذات . ليس فقط وحدة قطرين (مصر وسوريا) أو ثلاثة ، بل وحدة في كل قطر بين مجتمعين ، إدماج . مشروع ومحاولة وحركة سحقت . . .

النخبة بوجه عام لم تفهم . جماعاتها العقائدية دخلت تباعا في صراع مع عبد الناصر . أحد أهم جوانب مرحلة صعودنا الأعظم هو هذا الصراع ، وهو أسوأها . حتى اليوم ، إن هذه النخبة العقائدية الحديثة لم تفهم ، ولعلها بوجه الاجمال لا تستطيع أن تفهم هذا الأمر

الماضي الذي هو تاريخنا وراهننا ، لأنها أسيرة عقائد صنمية متنوعة وتتراكب . بعضها اليوم يغرق عبد الناصر في شعاري « النضال ضد الاستعمار » والصداقة مع الصديق الكبير التي لم يكن الزعيم الراحل أمينا لها مئة بالمئة لسوء الحظ . بعضها الآخر ما زال يضم عبد الناصر إلى عقيدة قومية عربية مجوفة إلى حد لا بأس به . . . إن تقصير الفكر القومي العربي ليس محصوراً في إهماله للاسلام والفكر الاسلامي ، كما يقول البعض الآن . إنه أكبر ، أكثر جذرية ، وأكثر تنوعاً وتكاملاً . . .

يبقى أن الجماهير ، عشرات الملايين ، التي تحركت في ١٩٥٥و ١٩٥٦و ١٩٥٨و ١٩٦١ و١٩٦٣و ١٩٦٧و ١٩٧٠ ، لم تتحرك تحت شعارات « إسلامية » وتراثية دينية ، بل تحت شعارات الاستقلال والكرامة ، القومية العربية التحررية والقومية العربية الثورية ، الوحدة العربية ، النضال ضد الاستعمار ، الاشتراكية ، مجتمع الكفاية والعدل ، إزالة آثار العدوان . . .

علماً بأن نيفا وأربعة أخماس هذه الجماهير مسلمة وسنية . إن وجود عدد كبير من الشيعة ، من أبناء الطوائف الاسلامية المختلفة ، من المسيحيين المثقفين وغير المثقفين ، من المطربين والمطربات ، من البدو ، من رجال الدين ، من البرجوازيين ، الخ ، لا يؤكد سوى الطابع القومي للحركة الأكبر في كل تاريخنا : في أوقات ما ، شملت كل طبقات « الأمة » ما عدا الباشوات وما شابه ، أي هي شملت الأمة ضد « الاستعمار » و « الاقطاع » ، مثلت الذات القومية والهوية ، جسدت الأمة لا كشيء أو كتلة تجمع كل الناطقين بالضاد بل الأمة كمفهوم كينوني تاريخي ، واقعي وإمكاني .

إن خطاب عبد الناصر إلى هذه الجماهير لم يكن عن عودة إلى سلف صالح ، ولا حتى إلى ماضي أمجاد أية كانت . (الماضي بإمجاده وآلامه داخل في الهوية ، بالبداهية وبدون تصنيم) . كثير جداً ما كان خطابه الصريح عن نهضة ، عن تحديات العصر ، عن مواكبة العصر ، عن العلم والاشتراكية العلمية . إلى أية درجة كانت تصورات عبد الناصر هي أيضاً تحت تأثير وضعانية علموية واقتصادوية الخ هذه مسألة ليست لهذا التعقيب (إن صيغة « الاشتراكية العلمية » ذاتها تحمل إيحاء لا يرضيني . .) . .

إن القادة ـ أصدقاء عبد الناصر في العالم الكبير معروفون بأسمائهم . الجماهير لم تبال بهوياتهم الدينية : تيتو ، نهرو ، شوأن لاي ، خروشوف ، سوكارنو ، باندارانايكه . لومومبا ، سيكوتوري ، نكروما ، ماكاريوس . . . الجماهير أحبت تعدديتهم اللامتناهية . إنها قادرة على الجوانية والتجرد والكونية . هذا مناخها بوصفها ذاتاً . إنه مبدأ حرية وعقل . . . دائرة عربية ، إفريقية ، إسلامية ، آفرو آسيوية ، بحر أبيض متوسط ، قارات ثلاث ، أمم متحدة ، عالم وبشرية . . . إنفتاح .

أما إن « الدعوة الاسلامية » ، لم تدخل في صراع مع « الدعوة العربية » منذ نصف قرن فهذا أمر أتركه للزميل . الأرجح إنني لا أفهم الدعوات : فالعالم في نظري ليس عالم أفكار الناس ، بل هو أولاً عالم مفاهيم الواقع ، عقله . .. أما إن الجماعة كانت خلال ١٧ سنة في صراع مع عبد الناصر ، فهذا أمر يستحق بعض الانتباه . إنه الوجه الصدامي الداخلي الآخر في لوحة صعودنا الأعظم وهو أيضاً مؤلم . الطرفان العقائديان ، المتنوع في تلك الجهة والأبسط في هذه الجهة ، كأنهما شاهدا في عبد الناصر البديل الحاذف أو « الناسخ » لهما ، والفارق أو القاسم في صفيهما وجمهوريهما . لقد شيآ ذاتيهما ، صنما أو ألهاهما ، وشيطنا الخصم الكبير . لم يفهما مسألة وعملية الوحدة ، أو الأمة . . . . الجماعة كانت ، كفهم وكخط عريض قد نادت الكتلة الكبيرة كدين وتراثية بالدرجة الأولى ، عبد الناصر ناداها كبشر ، كـ « فلاح » ، كهوية واقعية مليئة ، كروح . . . كتاريخ وتاريخية لا تنحل في الماضي أو في سرمدية معدلة . . .

عبد الناصر إرتكب عشرة أخطاء ؟ قصر في كذا ميدان ؟ لا ريب . وأكثر . أما هؤلاء وأولئك فلم يرتكبوا أخطاء بل كانوا بالأصح ، « خارج الموضوع » . أتمنىٰ لهم ولنا أن يدخلوه .

(١١)

نهضة ، قومية عربية ، وحدة عربية ، إشتراكية ، الخ ألم تكن أصناماً ؟

تسقط الأصنام وتبقى الحقائق .

كل الرايات الكبيرة فعلاً تميل إلى أن تكون أصناماً (بالضرورة ، بحكم العمل الذي هو حد) ، عند الجماهير ، القادة ، النخبة . . . لكن ثمة فروقا . المنظرون القوميون ، المذهبيون الماركسيون ، يفرغون المحتوى ، يختزلون البشرية والتاريخ في كلمات ـ آلهة ، في « قوانين » جوفاء . النخبة لم تكن في مستوى الحركة والامكان . الجوانية ، الوجدان ، الاستقلالية كانت بالأحرى في جانب الجماهير . عند النخبة المحاربة ضد الحركةأو المتكيفة معها ثم المنظرة لها ، سادت روح الوصاية والتبعية بالتلازم ، عكس الاستقلالية والديمقراطية . إذ ، بقدر ما « رجل النخبة » تابع ، تابع لشيء ما ، لشيء قد يكون دولة في الخارج أو في الداخل ، مذهبا وافداً أو أصيلاً ، مصلحةأو مجداً أو شهوة ، فهو وصي على البشرية العادية ، على عباد الله الأميين ، الذين يعقدونه بعبادتهم التي ليس هو وجماعته موضوعها ، ولا يمكن أن يكون : عبادة الله هي « بحكم التعريف » نافية لكل العبادات . ولنذكر أن لاعبد الناصر إعتبر نفسه إلها ولا الجماهير إعتبرته إلٰها (١٩٦١ ، ١٩٦٧ ، ١٩٧٠) . عبادة الله عند هذه الجماهير المسلمة إنفتاح على المستقبل ، إيمان بالانسان

وبالتقدم . . . على هذا وهذا فقط تتأسس ، إسلاميا ، وحدة الأمة العربية . إن هذه الوحدة لا تستنبط من تراث أو « تاريخ » أو شريعة . بل ترتكز ، **مثلاً** ، على مبدأ « كما تكونون يولى عليكم » . لكم أن تمضوا من قبائل وشعوب وقوم وطوائف إلى أمة . الله الانسان التقدم الأمم . الأخذ بمفهوم **إسلام** مجرد لا يعني بتاتا رمي أي شيء ، بل يعني إحضار كل شيء إلى « المحكمة » . بتعبير آخر : إنه الموقع **الأول** في الروح ، في المعرفة والعمل . كل « الباقي » يأخذ « حقه » على هذا الأساس .

هنا ، يجب أن أقول : إن النخبة الحديثة لم تحل مشكلتها مع الدين ، لم تفهم معنى « التعالي » فهمته بشكل أحادي سلبي . لم تبحث الامكان ، وضعت الامكان والواقع كشيئين متخارجين متنابذين . إنها مقطوعة عن التعالي والتحايث . إنها تصرف الدين وتحول مذهبها إلى دين (دين يضطر أخيراً إلى التسامح) . هكذا تجربة القرن العشرين . . . يستغنون عن الفردوس السماوي ، يريدون إقامة فردوس على الأرض ، يفرضون فردوسهم على البشر ، فيحولون حياتهم إلى جحيم .

النخبة تلغي الدين في **رأسها** (حتى حين تحتفظ به في « حياتها ») ، فتلغي الفلسفة ، تلغي الفلسفة في وعيها ، فتلغي المعرفة العلمية ، تلغي الله فتلغي **العقل** . لكن العقل ماكر . « مكر العقل (مكر الله) » مبدأ هيغلي كبير جداً ، ويصفق له لينين . النخبة تلغي الله ، إذن تلغي كل المفاهيم الكبيرة طبيعة ـ عقل ـ تاريخ الخ . روحها إرادوية ، ذاتوية .

النخبة الدينية التراثية تحول الدين إلى « علم » . الزميل طارق ليس منها . لكنه ينتقل بسهولة ، بين السطر والسطر التالي ، من « **إيمان** » المسيحي إلى « **يقين** » المسلم . هذا لم يعد محض عدم تكافؤ في مقارنة ! على إيمان المسلم (والمسيحي) أعول من أجل إحضار « يقين » المسلم (والمسيحي) وكل اليقينات أمام محكمة الوجدان والوعي .

إنني أعتقد أن العائق الأكبر أمام التقدم في الميدان الذي هو موضوع ندوتنا من زاوية النخبة والجماهير ، ليس حب الجماهير للشريعة والتراث والاصالة والفكر الاسلامي (ثمة فروق كبيرة من هذه الحيثيات جميعاً بين البلدان العربية ، بين المجتمعات العربية) وليس عدم قدرتها هي على الفك المفهومي والواقعي ، بل هو موقف النخبة الأساسي من الدين ، موقف أشخاص النخبة من الاسلام ، هروبهم من مسألة أساسية صميميتهم ، وباختصار : علمويتهم .

من جهتي أرى من واجبي أن أقول بصدد الماركسية والماركسيين : الماركسيون لم يفهموا ماركس ولا لينين ، ولم يتقدموا خطوة في هذا الطريق . هذا أولاً . وثانياً ، ماركس ولينين ليسا لا ألف ولا ياء المعرفة . ثالثاً ، قد تكون هذه القضية ، في الجرد الحسابي ، هي الخطأ الأكبر والتقصير الأكبر للماركسية كماركسية ، ناهيكم عن ماركسية الماركسيين . ورابعاً ،

هذا يطرح بالأساس كل مسألة الطريقة ، طريقة المعرفة (والعمل) . بتعبير آخر : الخطأ ليس خطأ على « الدين » ، بل على كل الواقع ومفهومه ، على الانسان ، الأمة ، الطبقة ، الخ . من الوجهة النظرية المحض ، إن الخطأ على « الدين » فرع تابع لفلسفة خاطئة بالجذر ، هي لا فلسفة ، هي الوضعانية ـ الدين . هذا كله أمر عالمي وليس محض عربي . . . بالمقابل ، ثمة « عودة إلى الدين » ، في باريس وموسكو ، في إسبانيا وجيورجيا ، الخ . هذه ظاهرة يمكن أن تكون بالغة الايجابية : هذا يتوقف على عوامل كثيرة ، بينها أن تستوضح الماركسية جذرها ومبدأها ، في ضوء تجربة تاريخية طويلة ، عالمية ، يفترض إنها بداية محاولة المضي من الانسان ـ النوع إلى الانسان ـ المجتمع والمجتمع الانساني ، وإن تستأصل أفيونها .

تسقط الأصنام وتبقى الحقائق . ولكي تسقط الأصنام وتبقى الحقائق : جوانية وتجرد وتجريد ، أساسا للمعرفة والعمل الذين هما جهاد .

لا نحارب صنما بصنم . ولا نقيم تركيبة من صنمين ، من ثلاثة أصنام . مأساة النخبة هنا : في روحها ووعيها ، في معرفتها وطريقتها . الفكر الماركسي ، الفكر القومي ، بدآ يكتشفان قصورهما النظري ، تجويفهما للواقع ، تآليههما لمفاهيمهما . تلك بداية ، بداية ناقصة وملغومة . الفكر السائد بدأ يكتشف أنه لم يعرف الواقع ، إن معرفته كانت خاطئة أو « ناقصة » جدياً : ميله الطبيعي ، إغراؤه ، أن يعوض ، أن يركب ، أن يلملم تعيينات الواقع كقطع وأشياء . . ، وأن « يتكتك » ، أن ينحني للريح الجديدة التي يرى فيها الجماهير الأزلية والثورة العتيدة . . آن له ، بدلا من ذلك وقبل أي موقف وأي تفكير ـ إنعكاس ، أن يتساءل عن مبدئه في الروح ، أن يطعن بطريقته في المعرفة ، آن له أن يتساءل عن معنى الكلمات ، أن يعمل بالمفاهيم والمفاهيم الكبرى على أنها مفاهيم ومثل وليست محض كلمات وتصير أشباحاً . آن له أن يكتشف ضلال الوضعانية ـ التجربية ـ البراغماتية ، ماركسية كانت أو قومية أو ليبرالية أو إسلامية . إن هروبه من الايمان إلى العلم ، محاربته الايمان بالعلم (ولو في رأسه فقط : بالضبط !) ، أو ، تحويله الايمان إلى علم ، وفي كل الحالات ، حذفه لفكرة الايمان ومقولة الايمان ، بإسم العلموية والعلوم حديثها أو قديمها ، وعلى قاعدة قاموس وثني مانوي صميمي وعاطفي ، بموجبه تحب بعض الكلمات وتكره بعض الكلمات ، قد قاده ويقوده في كل يوم إلى إيمانية صنمية تنتج وتتوج منهجه اللاجدلي الذي إيمانه الأبسط والأكثر صميمية ويقينية هو أن الفلسفة إبتعاد عن الواقع وعن الشعب .

« وبعد . . . فإن قادما من القاهرة يقول ، إنه في هذا الليل الأليل ، لا يكاد يحفظ للمصري عروبته إلا الاسلام » (خاتمة البحث) . ـ هذا جيد . من يعترض على ذلك ؟ وهل الآخرون خرجوا من العروبة ؟ وهل اللغة العربية مهددة في المدارس والبيوت والشوارع ؟ العروبة والاسلام

واللغة وكل شيء يمكن أن يحفظ . لكن أليس همنا أيضاً الخروج من هذا الليل الأليل ؟ إن هذا الليل الأليل يمكن أن « نثقفنه » في قلبنا ورأسنا وعلى لساننا ، لكنه في الواقع ، خارج رأسنا ، شيء كبير لا يقلص ولا يقهر بذلك . وفي إعتقادي ، أن النهضة ، والحركة الوطنية ، وكل ذلك الذي يدعي بصواب نسبي « العلمانية » ، لم يحفظ العروبة فقط بل أنماها وأحياها . والاستعمار ، الذي ليس إلها جباراً ولكنه أيضاً ليس كلمة ، ضرب ذلك النمو وتلك الحياة . إن مرارة « الفشل » القومي ليست معرفة الأمة .

* * *

أيها الزملاء : باخ لحن نشيد لوثر « الله ونفسي » . . . ولحن أيضاً نشيد لوثر « ربنا حصن منيع » . إنجلز يدعو هذا النشيد « مارسييز القرن السادس عشر » ، أي نشيد الالمان وغيرهم من الشعوب عند فاتحة العصر البرجوازي الصاعد ، الفاتحة التي كانت ، في كثافتها وغليانها وثروتها ، ميلادا جديدا وحركة تتخطى بمعطياتها وإمكاناتها ميدان الدين والفكر الديني وفكرة الاصلاح الديني والوجود والتجديد ، وتتخطى فكرة العصر البرجوازي والثورة البرجوازية . والتاريخ السيد هو الذي حد الامكان بوقعنته ذاتها .

مارسييز العرب في حقبتنا الأعظم كانت نشيد « الله أكبر » . إتخذ أبعاداً كونية آنذاك . إن إمكانات هذا العصر وضروراته المطلقة أكبر بكثير من القرن السادس عشر الأوروبي . في المرة القادمة ، القادمة لا محال ، إذا كان ثمة أمة عربية وثمة بشرية ، سنقول مرة أخرى : الله أكبر فوق كيد المعتدي . وسنعي بقوة ، نحن المثقفين بشكل خاص : الله أكبر فوق أصنامنا .

المناقشات

بيان الحوت : وردت في كلمة الأخ المحاضر إشارة إلى المفهوم الشائع حول النخبة السياسية في العشرينات والثلاثينات ، وهو أنها نخبة إقطاعية تنتمي في مجموعها إلى العائلات الكبيرة ، وبالبداهة فإن مصالح هكذا نخبة من المعروف إتجاهها . هذا المفهوم الشائع ، أعلم جيداً أن الأخ المحاضر يشاركني ضرورة شرحه وإزالة الشوائب عنه ، ولذلك فإنني تكملة لاشارته هذه أوضح ما يلي : في الواقع أن هذا التعميم المطلق الذي يشمل في الكثير من الكتابات التاريخية الحديثة هذه النخبة بالذات ، وهي في معظمها النخبة السياسية نفسها التي قادت الثورة العربية الكبرى ، فيه الظلم والتجني لأنه بعيد عن الواقع . وقد نشأ هذا الظلم غير المقصود حتما ، ربما من قراءة أسماء بعض العائلات ، ليس أكثر ، ولكن دونما دراسة علمية لمفهوم الاقطاع ومفهوم العائلية في تلك المرحلة ، ودونما دراسة كذلك لمفهوم الثروة في تلك المرحلة . وهنا نتساءل ، هل كان جميع رجال النخبة ، وحتى أبناء العائلات منهم ، هل كانوا جميعاً أثرياء ، بمعنى أصحاب الثروات الطائلة ، كما هم اليوم أمراء البترول في وطننا العربي ؟

أنا من الذين كنت ـ كسواي ـ أعتقد فعلاً أن هذه النخبة هي نخبة أرستقراطية ، وبالتالي ، فلا يمكن إلا أن ترتبط مصالحها بمصالح الانتداب ، وبالتالي فهي لا يمكن أن تكون نخبة تمثل الشعب . وبقيت على إعتقادي هذا إلى أن أطلعت أكثر على طبيعة هذه المرحلة ، وقرأت بعض الوثائق المتعلقة بها وتراجم الشخصيات ، وبعضها قد كتب بأقلام أصحابها ، منها ما نشر ومنها ما لم ينشر .

الحقيقة المهمة التي يجب التذكير بها أولا تتعلق بمفهوم العمل السياسي في تلك المرحلة ، فهل كان ذلك العمل يقود صاحبه إلى الزعامة السياسية الجوفاء ، أم إلى

المعتقلات ، والمنطقة كما نعلم كانت مشرذمة ما بين إنتداب فرنسي وانتداب بريطاني .

الجواب: بداهة أن العمل كان يقود ـ منطقياً وواقعياً ـ إلى المعتقلات ، وفي فلسطين أثناء الاضراب والثورة في مرحلتيها وذلك من ١٩٣٦ وحتى ١٩٣٩ ، أعتقلت السلطة الانتدابية عشرات الألوف من المواطنين وعلى رأسهم رجال النخبة السياسية من فلسطين وسواهم ، وفي دراسة سابقة قمت بها لهذه النخبة بالذات إتضح لي أن نسبة الذين أعتقلوا أثناء الانتداب من رجال حزب الاستقلال العربي تبلغ (٨٢٪) ، وقد كانت أعلى نسبة بين أحزاب المرحلة كلها ، ورجال هذا الحزب بالذات هم جزء من النخبة السياسية العربية المتهمة عادة ، فنشاط هذه المجموعة السياسية إنطلق أساساً من جمعية العربية الفتاة ، ثم إمتد إلى حزب الاستقلال ، الواجهة العلنية للجمعية (وذلك في دمشق في أوائل العشرينات) ، ومن ثم إمتد إلى عمان ، حيث تجمع الاستقلاليون في محاولة جعل مدينة عمان بديلة لدمشق في زيادة الحركة الاستقلالية ، إلا أن هذه المحاولة فشلت وتفرق الاستقلاليون في مختلف العواصم العربية ، واستمروا على الاتصالات الشخصية فيما بينهم ، حتى كان عقد المؤتمر الاسلامي العام ١٩٣١ في القدس ، ومنه إنبثق تلقائيا المؤتمر القومي العربي الذي أصدر ميثاقاً عاما ودعا إلى مؤتمر قومي عام يجتمع فيه كل الاستقلاليين ودعاة الفكرة العربية . وفي العام التالي للمؤتمر (١٩٣٢) ولد حزب الاستقلال العربي في القدس ، وسعى رجاله مع رفاقهم إلى عقد المؤتمر المذكور ، إلا أن ذلك المؤتمر لم يعقد أبداً لأسباب لا مجال لها في هذا المكان .

وفي وثائق هذه المرحلة توجد في أوراق نبيه العظمة ، والمحفوظة في مؤسسة الدراسات الفلسطينية في بيروت ، وثائق على غاية من الأهمية ، منها وثيقة سرية تتضمن أسماء الرجال الذين بعثت إليهم الدعوة لحضور المؤتمر العربي القومي (والذي كان مقررا له أن يعقد في بغداد) . ومن الاطلاع على هذه الأسماء يتضح أن البعد الاجتماعي الذي نطلق عليه اليوم مسميات شتى ونصنفه إلى طبقات متعددة ، وبناء عليه نقيّم هؤلاء الرجال ، هذا البعد لم يكن وارداً لديهم . فتلك الأسماء ـ وعلى ما أذكر جيداً ـ تحتوي على أسماء بعض الأمراء ، ورجال العائلات كما هو شائع ، والمناضلين الذين طالما تعقبتهم السلطة الانتدابية الفرنسية وأصدرت بحقهم أحكام الاعدام ، وأيضاً المفكرين والكتاب الذين لا يمكن وصف بعضهم الا بلغة اليوم ولا بلغة الأمس بأنهم أثرياء . إن هذه الوثيقة وسواها بحاجة إلى دراسة علمية بالفعل وإعادة نظر .

ولو أردنا الاسترسال في أمثلة فردية حول الحاجة الماسة التي كان بعض أفراد هذه النخبة يعانون منها ، وخاصة عندما نتذكر دائما أنه لم يكن هناك من أي مردود مالي للعمل السياسي في تلك المرحلة للسياسيين ، فهناك العديد من الأمثلة ، ولكنني أكتفي بذكر رجلين فقط . الأول هو رشيد طليع من كبار رجال الثورة العربية ، وأول رئيس حكومة إستقلالية في

شرقي الأردن في أوائل العشرينات ، إلا أن حكومته لم تعش عاما واحدا ، فعاش في القدس شبه منفي ، ومن هناك كان يشرف على سير الثورة العربية السورية في جبل العرب . فهذا الرجل ـ وبشهادة أصدقائه ـ لم يكن يملك من المال شيئا يذكر . وكذلك كان حال الأمير عادل إرسلان في تلك المرحلة ، وبشهادة الأصدقاء الأحياء أيضاً .

وفي إعتقادي أن إزالة المفاهيم الخاطئة حول الوجاهة والعمل السياسي وطبيعة المرحلة ، وحول رجالها وانتماءاتهم الطبقية والاقتصادية وحتى السياسية وغيرها ، كل هذه المفاهيم لا يمكن أن تظهر على حقيقتها وصحتها دونما دراسة علمية منهجية ميدانية حديثة تتناول تراجم العدد الأكبر من هؤلاء . ففي هكذا دراسة يصبح من الممكن تحليل هذه النخبة تحليلاً علمياً وفي إطار المرحلة السياسية التي عملوا فيها ، وأنا أدعو مركز دراسات الوحدة العربية للقيام بهذه المهمة العلمية ، لأنه الأجدر بها وفقا لأهدافه العامة .

سمير كرم : إذا ألقينا نظرة فاحصة أكثر على مخطط بحوث ندوتنا الحالية هذه يمكننا أن نلمس أن هذا الموضوع بالذات . . موضوع الخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والاسلام هو واحد من أكثر بحوث الندوة تحديداً ، من أكثرها خصوصية وابتعادا عن العمومية والتجريد . واعتقد أن باحثا يعهد إليه بهذا الموضوع لا بد أن يسعد بهذه الخصوصية وهذا التحديد . ويبدو لي أن الأستاذ طارق البشري لم يسعد كثيراً ، لأنه تخلى في أجزاء كثيرة عن هذا التحديد . . لمصلحة الموضوع العام ولمصلحة التجريد ، لمصلحة التناول التاريخي . . ولغير مصلحة التناول العصري . فشغلت جزءاً كبيراً من دراسته قضايا كانت بطبيعتها وبإطارها موضوعا لكثير من البحوث السابقة في الندوة .

هذه ملاحظة عامة .

لكن لي ملاحظة أشد تحديداً . . هي ان إختيار هذا الموضوع الخاص عند وضع مخطط أبحاث الندوة يبدو أنه لم يكن إختياراً بريئا . أكاد المح وراءه تقسيماً أريد له أن يطرح من خلال هذا البحث ، تقسيماً يذهب إلى أن التيار الديني يمثل الجماهير ، في حين أن القومية العربية هي مفهوم أو فكرة أو حركة للنخبة . وبعد هذا أن النخبة التي تختار التيار الاسلامي هي النخبة المخلصة للجماهير . أما النخبة التي تخلص للقومية العربية وحركتها وأهدافها فهي نخبة ضد الجماهير ، أو على الأقل ليست مع الجماهير . نخبة لنفسها لمصلحتها . . وحسب .

فهل هذا صحيح ؟ لا يتسع المجال للرد . أو لعلني أقول أن الرد سيأتي من خلال جماع وقائع هذه الندوة ـ بحوثها ومناقشاتها وتعقيباتها . ولكن لا بد من أن أشير هنا إلى أن النخبة ، هذه الأقلية الصارخة الزاعقة ، ونحن منها ـ أيا كانت مواقعها الطبقية ـ كانت قادرة باستمرار على إسماع صوتها ، وفي أحيان كثيرة على فرضه . أما الجماهير ـ هذه الأغلبية ـ

فيجري إخراسها باستمرار . إخراسها بالتجهيل بتغييب الوعي ، إخراسها بتغييب الديمقراطية . إخراسها بحظر أي دور فعال لها . وعندما نصل إلى الحديث عن إخراس الجماهير لا بد أن نتنبه إلى الدور الفادح الذي قامت به المؤسسة الدينية ـ إلى جانب مؤسسات مدنية وعسكرية أخرى ـ في هذا الاخراس . فإذا كان هناك من يقول أن الجماهير إسلامية والنخبة عربية فإنه يقول هذا في ظل إخراس للجماهير ، واستغلال لهذا الاخراس .

إسماعيل سراج الدين : أريد أن أعلق باختصار بالغ على ثلاث نقاط وردت في هذه الجلسة وفي جلسات سابقة :

أولاً ـ ذكر المماليك والعثمانيين في نفس الاطار فيه تجن تاريخي بالغ . فدولة المماليك كانت منحصرة جغرافيا في الوطن العربي (مصر والشام) وبالتالي كانت عظمة دولتهم هي عظمة العروبة حينئذ ، وكانت دولتهم تمثل قمة الحضارة العالمية في آواخر القرن الثالث عشر وطوال القرن الرابع عشر وحتى القرن الخامس عشر ، حيث انتشرت المدارس ، ووصل الفن والعمارة ذروتها أو على الأقل أعطونا من أجمل الافرازات الحضارية للمجتمع العربي الاسلامي .

ثانياً ـ موقف المسلمين من « دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله » يقصد به أن التزام المؤمنين المسيحيين بالتحرك في السياسة الدنيوية ليس من صلب العقيدة ، وإنما ما حصل في القرون الوسطى في أوروبا هو من إجتهاد رجال الكنيسة ، وبالتالي راد ومردود عليهم كما فعل هنرى الثامن عشر وغيره ، مثله في ذلك مثل الفكر الديني الاسلامي ، كما قال الامام مالك أن كل رجل (عدا الرسول عليه الصلاة والسلام) راد ومردود عليه .

ثالثاً ـ أنه عند الحديث عن موقف الغرب من العلمانية ، يجب مراعاة أن الحديث هو أساساً عن الفصل بين **الكنيسة والدولة** وليس بين الدين والدولة ، ويبدو هذا جليا واضحا في موقف الحكومة الأمريكية والقضاء الأمريكي : منع الصلاة العلنية الاجبارية في المدارس من جهة ، ولكن الاستمرار في صك العملة بكلمة «In God We Trust» (في الرب ثقتنا) من جهة أخرى . وقد حكمت المحكمة العليا الأمريكية في قضية مشهورة بأن علمانية الدولة لا تعني معاداة الدين بأي صورة من الصور .

إحسان عباس : ينقسم بحث الأستاذ طارق البشري في قسمين رئيسين : أولهما تاريخي حول العلاقة بين النخبة والجماهير إتصالاً وانفصالاً ، وثانيهما بحث مسافة الخلف بينهما في موقف كلّ منهما من العلاقة بين القومية العربية والاسلام . وعلى وجه العموم فإن القسم الثاني من البحث حاول أن يفيد من آراء الباحثين ، ومن الدراسة الميدانية التي قام بها مركز دراسات الوحدة العربية ونشرها في كتاب بعنوان « إتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة » . أما القسم الأول فقد ركز فيه الباحث على التجربة المصرية . وخرج بنتائج

دقيقة حول الأدوار المتبادلة أو المتعارضة أو المتفاعلة بين النخبة والجماهير . وهذا التركيز على التجربة المصرية يلفت الانتباه ـ وليس من الانصاف أن نطالب الباحث بأكثر منه ـ ولكن هذا التركيز قد يجعلنا نتساءل عن هذه العلاقة بين الجماهير والنخبة في الأقطار العربية الأخرى ، أعني من زاوية تاريخية : كيف كان حال ـ أو صور ـ تلك العلاقة في العراق ، أو في تونس ، أو في المغرب ؟ وهل هذا النموذج يمكن أن يدرس في السعودية ؟ أن هذه الحقيقة تجعلني أتقدم بطلب إلى مركز دراسات الوحدة العربية بتكليف من يدرسون هذه العلاقة في أقطار عربية أخرى لتوضيح هذه الناحية ولا ثراء بحث الأستاذ البشري ، وتوسيع أبعاده . كما أقترح أن تتسع الدراسات الميدانية ـ كالنموذج المشار إليه ـ في قضايا من هذا النوع .

عادل حسين : لي نقطتان . تتعلق النقطة الأولى بعلاقة الناصرية مع الاسلام كما جاءت في ورقة الأخ الأستاذ طارق البشري . وقد سبق أن نوقشت هذه النقطة في الجلسة السابقة حين أثارها الأستاذ منح الصلح وهو بصدد تفسير الجماهيرية الواسعة التي تمتع بها توجه عبد الناصر الوحدوي على نحو خاص . وقد ربط تفسير الأستاذ منح لهذه الظاهرة بتوفر علاقة واضحة صريحة بين العروبة والاسلام . وأعتقد أن تعليق د . مارلين نصر على هذه النقطة لم يتعارض مع مضمونها ، ولكن حددها ووثقها على ضوء خطب الرئيس جمال عبد الناصر . وأود أن أضيف هنا تذكيراً لا أملّ من ترداده ، وهو أن مفهوم العروبة والقومية العربية في مصر ، وفي أغلب مناطق الوطن العربي ، لا ينفصل عن الاسلام ، وأكاد أقول أن الاسلام هو الوجه الآخر للعروبة لدى الغالبية من شعبنا . وحين تتبنى القيادة موقف التوحيد العربي وتعميق الهوية المستقلة الأصيلة لأمة العرب ، وفي مواجهة التسلط الغربي الاستعماري ، يصل الترابط بين التحرك العربي والنهوض الاسلامي (الحضاري) في عقل الجماهير ووجدانها إلى الذروة ، وتصل القيادة في شعبيتها إلى المستوى الذي بلغه عبد الناصر . وقد أطرح هنا تساؤلا : كيف إستطاع عبد الناصر أن يتصادم مع الاخوان المسلمين ويحتفظ رغم هذا بشعبيته الواسعة ، رغم ما نقوله هنا عن عمق الأثر الاسلامي في تكوين العقل المصري والوجدان المصري ؟ ورأيي بداية أن الناصرية لم تصف الاخوان المسلمين بمجرد إستخدام أجهزة الأمن بل إنها أساساً من خلال سحب البساط الفكري والسياسي من تحت قدميها . تماما كما حدث مع الشيوعيين ، فحين قادت الناصرية ثورة إجتماعية راديكالية بهدف إنشاء بنية تتسق مع أهداف النضال ضد الاستعمار ، وتحقق تماسكا في الجبهة الداخلية ، قوضت أو أضعفت الركائز الموضوعية والاجتماعية لقيام حزب شيوعي مستقل . ونفس الأمر تحقق مع الاخوان المسلمين . فحين قادت الناصرية جهاداً مقدساً ضد السيطرة الأجنبية والصهيونية ، وناضلت من أجل توحيد العرب ، والعدالة الاجتماعية ، أدركت الجماهير الواسعة أن عبد الناصر يعبر عن مضمون إسلامها الثوري ومأثوراته ، فلم تتجاوب مع عداء الاخوان لعبد الناصر ، ولم تنفض عنه بسبب هذا العداء . وأضيف طبعاً أن عبد

الناصر بدوره لم يكن يترك طبيعة العلاقة بين توجهه العربي وبين الاسلام محلاً للاستنتاج الضمني ، فقد حرص دائماً على الافصاح عن طبيعة هذه العلاقة ، وعلى تفسيرها على نحو يخدم النهضة ويرسخ الوحدة الوطنية بين المسلمين والأقباط داخل مصر .

وقد يجرني هذا إلى نقطة أخيرة أوجهها إلى الزملاء الذين لا يراعون مختلف الاعتبارات التي تؤكد على ضرورة التمايز بين الدائرة العربية والاسلامية . عبد الناصر ـ كما نعلم ـ كان حاسماً في تحديد أولوياته . ودون إغفال الدائرة الاسلامية كان تركيزه واضحاً وعمليا على الدائرة العربية . وخلف هذا الموقف عديد من التفسيرات . ولكن أحد هذه التفسيرات على الأقل هو أن عبد الناصر لم يكن في مثل موقفنا في هذه القاعة ، لم يكن في سياساته وخطبه في وضع المفكر الذي يقول كلمته ويمضي . عبد الناصر كان في موقع القائد الذي يخطط ويقود معارك شرسة ومتشابكة من أجل بناء فعلي لدولة عربية موحدة . ومن واقع هذه المسؤولية التي يقدر مخاطرها ، لم يكن يملك ترف المفاضلة بين وحدة عربية ووحدة إسلامية . عبد الناصر ـ وهو بزي الميدان ـ يدرك أن الصهيونية والولايات المتحدة لن تتهادنا في قضية التوحيد العربي لحسابات واضحة ، وكما سمعنا في الصباح من الأستاذ أمين هويدي ، فإنه يدرك أيضاً أن الاتحاد السوفياتي لم يكن متعاطفا مع إتجاه الوحدة العربية (لأسباب إيديولوجية وغير إيديولوجية) ، وإذا تحول شعار الوجدة العربية إلى شعار الوحدة الاسلامية سينتقل الاتحاد السوفياتي إلى موقع المعارضة الصريحة. وعبد الناصر في الوقت نفسه يحتاج في حساباته الاستراتيجية إلى مساندة كبيرة من الاتحاد السوفياتي في مواجهة الولايات المتحدة وإسرائيل . هذه الحسابات والاعتبارات المركبة التي كانت في ذهن عبد الناصر ينبغي أيضاً أن تكون في خلفية أي مفكر وهو يطرح مشروعاته للمستقبل ، حتى مع غض النظر عن منطقية أو عدالة ما يتمناه .

محمد الخولي : ثمة مفهوم تمحورت عليه دراسة الأستاذ البشري ثم تعليق الأستاذ الياس مرقص ـ هو مفهوم العلمانية . . ذلك المفهوم الخطير ـ الذي لم يحسم بعد ، وأعتقد أنه بحاجة إلى مزيد من أغناء سواء في هذه الندوة أو في غيرها .

في محاولة لاستقراء تجربة تاريخية معاصرة لاغناء هذا المفهوم . . نلقي بعض الضوء على تجربة مصر التي وصفتها د . مارلين بأنها الموقع المركزي الأكثري والقاعدي لحركة القومية العربية المعاصرة ، والسؤال هو :

كيف سارت الدعوة القومية في هذا المركز القاعدي في فترة ما بين الحربين وهي أيضاً فترة ما بين ثورتي ١٩١٩ و ١٩٥٢ ؟

لم تكن الدعوة العروبية القومية في مصر مرتبطة إرتباط تطابق أو تلازم مع الدعوة أو الحركة الاسلامية . وبرغم تلازم الاسلام العقيدي والثقافي في الشخصية العربية المصرية ، إلا

أنه كان ثمة توجس وارتياب من دعاة الخلافة الاسلامية التي حاول الملك فؤاد أن يوظفها لحسابه ، الأمر الذي أثار عليه دعاة التنوير والتجديد في مصر وكان إن كتب على عبد الرازق في كتابه الشهير عن « الاسلام وأصول الحكم » وأذكر أيضاً أن قضية حائط البراق في القدس التي ثارت في أواخر الثلاثينات كانت الاطلالة عليها إطلالة عربية قومية برغم الطابع الديني الواضح الذي إنطوت عليه . . من ثم فقد عهد بمعالجتها لا إلى رجال دين أو ممثلين عن تيارات دينية ولكن إلى سياسيين عروبيين منهم مثلاً (محمد علي علوبه) .

كذلك فليس صدفه إن من كبار دعاة القومية بل والوحدة العربية في مصر في تلك الفترة كان كما تعرفون هو مكرم عبيد ، الذي لم نكن فقط السكرتير العام لأكبر حزب سياسي جماهيري هو الوفد ، بل ربما كان أكبر زعيم قبطي مسيحي في مصر .

كذلك فإن التيارات والشخصيات التي برزت في مجال الدعوة العروبية ـ في وجه دعاة الفرعونية مثلاً ، لم تكن تصدر بالأساس عن المنطلق الاسلامي بقدر ما إنطلقت من موقف إنبعاثي يتمثل وحدة وتجديد التراث والفكر والأدب والحضارة العربية القومية . ومن هنا لم يكن مثلاً أحمد زكي باشا أو زكي مبارك أو محمود عزمي أو إبراهيم المازني أو أحمد حسن الزيات ، ومن قبلهم طبعاً عزيز المصري ، رجال دين أو مفكرين إسلاميين بقدر ما كانوا كتاباً وسياسيين وصحافيين ومفكرين هم أبناء المدرسة العلمانية التي صيغت معالمها في ثورة ١٩١٩ والتي لم تفصل بين التديّن وبين الانتماء الوطني . والسؤال هو : هؤلاء كانوا علمانيين ، فبأي معنى ؟

هل بمعنى علمانية جمعية الاتحاد والترقي في تركيا ؟ أو علمانيين بالمعنى اللاديني ـ اللاكنسي ـ هل نقول اللامسجدي ـ على نحو ما عرفته أوروبا وخاصة بعد إنقضاء النصف الأول من القرن التاسع عشر ؟

هنا يختلف مفهوم العلمانية ، وهو بالأصل ترجمة غير دقيقة ربما السبب فيها عالم إجتماع تركي فهمها على أنها اللاديني وشاعت في أدبنا السياسي العربي بهذا المعنى منذ أوائل القرن الحالي .

إن العلمانية في ثورة ١٩١٩ ثم عند دعاة العروبة في مصر في تلك الفترة لم تلغ الدين ولا إستبعدته ولم تتجاوزه أو تتخطاه . لقد وقفت إلى المفهوم البسيط للدوائر المتداخلة للانسان المعاصر وللأدوار البشرية والا- تماعية التي يؤديها ، في إطار من تداخل وتفاعل تلك الدوائر والأدوار .

لقد كان أحمد زكي باشا مثلاً مسلماً حسن الاسلام . وكان مكرم عبيد أيضاً مسيحياً

حسن المسيحية . وكان كلاهما عروبياً صادق الايمان بالعروبة لا أحداً منهما أحس بتناقض موقفه ولا الجماهير أحست بذلك .

أريد أن أقول أن الممارسة السياسية في تاريخنا المعاصر لم تعرف التناقض بين الاسلام والعروبة ـ إلا إذا كان تناقضاً بين العروبة كدعوة قومية تحررية تقدمية ـ وبين الممارسات والمؤسسات ، فضلاً عن النظم السياسية التي تستغل الاسلام وتحتكر تفسيره لتحقيق مصالح فئوية أو طبقية أو فردية أو حتى قطرية ضيقة . لا العروبة هي عروبة جامعة الدول العربية ، ولا الاسلام هو إسلام المؤسسة الطبقية المستغلة أو الاوليجاركية ، فضلاً عن النخب المحترفة التي تحرف الاسلام عن روحه وتكرس بذلك أوضاع القهر أو الانغلاق أو الظلم الاجتماعي أو إغلاق باب الاجتهاد أو المصادرة على العقل .

وبإعادة النظر في مناهجنا ومساطرنا التي تقيس بها حركة القومية العربية من حيث هي فعل وصيرورة دائمة ، وبإسقاط إختكار المؤسسة الدنيوية للاسلام بوصفه عقيدة وشريعة وبوصفه شعائر ومعاملات ، بهذا قد نجد أنفسنا على طريق إسقاط هذا التناقض المتعسف ويخلص لنا تعريف جديد ـ عربي هذه المرة ـ للعلمنة في إطارها الصحيح .

الياس مرقص : جواباً على كلمة الأستاذ عادل حسين ، أريد أن أوضح ما يلي :

إن كلام الأستاذ ، شعوره ، إنطباعه الجوهري ، عني وعن الأخ طارق البشري ، صحيح ومهم . أتمنى لو أن الأستاذ عادل يطلع على كتابي الصادر في أوائل ١٩٦٦ « نقد الفكر القومي » وغيره . إن مناظرتي مع وضد هذا الفكر كانت على الخطوط التي ذكرها الأستاذ البارحة واليوم . وبشكل خاص ، قلت ما يلي : إن تاريخ القومية العربية الحقيقي هو تاريخ واقعي موضوعي سياسي مليء ، ولا يَنْحَلّ في تاريخ « الفكرة القومية العربية » و « العقيدة القومية العربية » المشرقية ، اللبنانية ـ السورية العراقية الحجازية الخ .

إنه تاريخ التطورات والسيرورات والعمليات والصراعات السياسية والفكرية والاجتماعية في مختلف الأقطار العربية بين الخليج والمحيط ، وإن كان يجب عدم إهمال « الفكرة القومية العربية » بل يجب إبرازها .

إعترضت على معادلة « الأمة = اللغة » ، على إشتقاق أمة ـ أقنوم من لغة ـ أقنوم ، على حل « التاريخ » في تاريخ « إنتشار اللغة » . أبرزتُ الدين في التكوين الثقافي والنفسي للأمم ، والدين الاسلامي في التكوين الثقافي والنفسي والحضاري للأمة العربية . أكدت على الفكر الاسلامي في سيرورة القومية العربية والنهضة والنضال والتوجه التاريخي ، على مسائله واجوبته ، كجزء مهم في كل تاريخنا الأحدث . لم أتخذ موقفاً سلبياً من ذلك ، بل بالطبع إتخذت موقفاً نقدياً منه ومن غيره على حد سواء .

أبرزت فكرة الاقليم أي الوطن ، ضد فكرة « الأرض » الجغرافية المجردة ، فكرة الاندماج بالاقليم واندماج البشر فوق الاقليم ، سواء كان الاقليم القومي كبيراً جدا (مثلاً روسياً) أو صغيراً جداً أو متوسط الحجم .

كلامي كان معناه المفهوم : أيها القوميون العرب ، سوريين وعراقيين ، لا تزبئرّوا كلما سمعتم المصريين أو التونسيين أو فئة من اللبنانيين تتغنى بالاقليم الصغير وتاريخه ، فالمسألة لها وجهان ، صواب وخطأ .

أكدت الوحدة العربية ، الهدف القومي المربوط بالتاريخ وبالوعي والارادة . وفي صلب مناظرتي ضد الفكر القومي العربي ، صادمت الفكر الماركسي « الطبقي » الموجود وفكر أقصى اليسار ، الذاهب بقوة في إتجاه « تجاوز » المسألية المشتركة بين ساطع الحصري وبيني . ثمة بيني وبينه مسائل مشتركة . بينما هناك مدارس رافضة لهذه المسائل . لم تصل إليها ، أو تزعم أن التاريخ تجاوزها . وليس ولم يكن موقفي تخفيض دور الاسلام أو مكانة في العرب والقومية العربية . لا أعتقد أن هناك من يفهم موقفي بهذا الشكل .

العلمانية فرع ، فرع صغير ، لكن لا يمكن التحايل عليه . إنها مسألة « شكلية » **أي** قَطْعية : فصل الدين والدولة ، إقصاء الدين عن الدولة ، **والدولة عن الدين** .

أياد القزاز : إن معظم المصطلحات التي أستعملت في البحث لم تحدد تحديدا دقيقا حركيا ، إصطلاح الجماهير يبدو أنه إستعمل كمرادف للمؤسسات الدينية . فمثلاً يقول المؤلف أن النخبة الحاكمة القديمة (العثمانية المملوكية) كانت مفصولة ومقطوعة الأواصل والعضوية ، ولكنها كانت تحرص على بقاء المؤسسة الفكرية الاسلامية المنبثقة من الجماهير . صحيح أن المؤسسات الدينية قد تمثل الجماهير وقد لا تمثلها . يعتمد ذلك على الفترات الزمنية والأوضاع المكانية . فالمؤسسات الدينية ربما مثلت الجماهير الاسلامية العربية في وقت من الأوقات ، وخاصة في بداية قيام تلك المؤسسات . ولكن عبر مرور القرون إبتعدت هذه المؤسسات عن تمثيل الجماهير وأصبحت محافظة وتحت سيطرة تقاليد بالية لا تعبر في كثير من الأحوال عن رغبات وأهداف الجماهير ، وإنما تخدم مصالحها المادية والفكرية . ولذلك عارضت كثير من هذه المؤسسات كثيراً من الحركات التجددية التي عبرت أكثر عن رغبات الجماهير وأهداف الجماهير .

النقطة الثانية التي أود أن أشير إليها عابراً هي أن مفهوم المسيحية الوارد في البحث غير صحيح ولا تدعمه الحقائق التاريخية . فالمسيحية ، كأي دين وعقيدة ، ليس كما يذكر الكاتب تبتعد عن السياسية وتترك ما لقيصر . المسيحية هي وعاء حضاري وثقافة وسلوك وليست عقيدة فقط . والفصل بينهما هو خطأ لا تؤيده الوثائق التاريخية حتى في الفترة المعاصرة في الغرب . فدراسة الحضارة والثقافة في الولايات المتحدة دراسة دقيقة تدل على كثير من

تقاليدها القانونية والاجتماعية المتعلقة بالعائلة والمدرسة وغيرها ، مصبوغة بمفاهيم مسيحية وتصور مسيحي . كما أننا نبالغ حين نقول أن الغرب علماني صرف ، فدراسة الغرب المتمثل في الولايات المتحدة تدل على أن التيارات الدينية تؤثر تأثيراً كبيراً في الحياة اليومية والسلوك اليومي للفرد الأمريكي . وما ظاهرة Reborn Christian ولادة المسيحي الجديد المنتشرة بين ملايين الأميركيين لأكبر دليل على ذلك . والمرشحون الثلاثة الكبار لرئاسة الجمهورية في عام ١٩٨٠ كارتر ، ريغان وأندرسون هم من المنتمين لتلك الحركة . وكذلك ظهور عشرات بل مئات البرامج التلفزيونية الاذاعية في ساعات مهمة يومياً في الولايات المتحدة لدليل آخر على أثر المسيحية على الحياة اليومية على الفرد الأمريكي .

طارق البشري : أشكر للسادة المعقبين حسن تقبلهم للورقة وملاحظاتهم القيمة عليها . وبالنسبة للملاحظات الدكتور سعد الدين إبراهيم فهي في تقديري هامة جداً وأوافق عليها . ولعل البحث إقتصر على تحديد خطوط عامة في بعض النقاط ، في حدود ما أمكن دراسته في الزمن المحدود وحجم الدراسة المحدود .

وبالنسبة لموضوع التجديد في الفكر الاسلامي وفي الشريعة الاسلامية ، فأنا طبعا أؤيد هذا الأمر . واسمحوا لي أن أوضح وجهتي هنا . أن هناك في تصوري إنفصاماً في المجتمع بين التيار الاسلامي السياسي ، وبين ما يمكن أن نسميه تيار أبناء المؤسسات الحديثة . وكلا التيارين له مؤيده . وكل منهما تتباين وجهات النظر بداخله تعبيراً عن المواقف والمصالح المختلفة ، ولكن لا يجري إتصال بين التيارين في مجملهما ، إتصال يمكن من ترابطهما . وقد أضنانا هذا الانفصام وشل فاعليتنا . وفي تصوري أنه لا بد أن يلتئم الشمل كشرط أساسي وضروري لتستطيع هذه الأمة أن تنهض . أن التيارين الشعبيين الاسلامي والقومي هما الخليقين بتآزرهما وترابطهما أن يصنعا لهذه الأمة شيئا .

ونحن نعاني في ذلك مشكلة الخلاف بين الموروث والوافد . ولا بد أن تحل هذه المشكلة فهي من التحديات الهامة التي تقابلنا اليوم ، وتبحث عن حل . والتيار الاسلامي السياسي رافض للعلمانية قولاً واحداً ، منظوراً إلى هذا التيار في تكوينه الواقعي والشعبي .

إن الأمر في تقديري يحتاج إلى جراحة فكرية لدى كل من الطرفين ، لأن هدفنا هو أن يلتئم الشمل وأن نسير معا متآزرين . ويبدو لي أن ذلك لا يتأتى إلا بنفي العلمانية هنا ، وبالمساهمة والجدل والحوار لتحريك حركة التجديد هناك . وقد إقتصرت في ورقتي على الحديث عن موضوع العلمانية ، دون مسألة التجديد ، لأني قدرت أننا هنا جمع يغلب عليه الطابع العلماني ، فقلت أثير نقطة الخلاف معهم ، أما التجديد فهو ليس نقطة الخلاف في هذا الجمع الكريم . ولي مشروع دراسة أنهيته أثير فيه بعضاً من جوانب النقطة الأخرى على الصعيد الآخر . وثمة جهود أخرى أكبر لأساتذة أجلاء .

ونفي العلمانية يعني في تصوري الأخذ بالشريعة الاسلامية . واسمحوا لي ان اقول إنني من رجال القانون ، والقانون صناعتي التي آكل منها خبزي منذ أكثر من خمس وعشرين سنة . وقد قرأت في الشريعة وتعلمت القوانين الوضعية الآخذة عن الغرب . والشريعة بناء تشريعي فقهي عظيم ، ولها من الصياغات الفنية المحكمة ما يدهش . ونحن نعلم ما يقال فيها عن إختلاف الزمان والمكان واختلاف الحجة والبرهان . ونعلم أن من مقاصدها جلب المنافع ودفع المفاسد ، واتصالها بالاعراف ورعايتها للمصالح . وتفسير النصوص فيما نعلمه ليس مجرد إستنباط للمعاني من الألفاظ ، ولكنه في صميمه تحريك للنص على الوقائع المتغيرة وعلى الحالات المتنوعة . والمرونة سمة أصيلة من سمات الفقه الاسلامي .

يمكننا أن نقرأ ما كتبه الدكتور السنهوري في مقدمة كتابه **نظرية العقد** سنة **١٩٣٤** ، قال إننا نعاني من إحتلال فرنسي (في مصر) بما لا يقل عن الاحتلال العسكري الانجليزي . وهذا الاحتلال الفرنسي هو في ميدان القانون . وتكلم عن الاستقلال القانوني . والدكتور شفيق شحاته فقيه عظيم للقانون المدني تتلمذت عليه ، وهو قبطي مصري ، ورسالته للدكتوراه كانت حول نظرية الالتزام في الشريعة الاسلامية على المذهب الحنفي ولنقرأ في مقدمتها ماذا قال عن الشريعة ، كما نقرأ ماذا قال عنها في كتاب أصدره له معهد الدراسات العربية في الستينات عن توحيد القوانين في البلاد العربية .

ومن جهة ثانية ، فنحن جميعاً طلاب وحدة عربية ، ومشروعنا إنشاء الدولة العربية الواحدة . ألا نسائل أنفسنا ما هو النظام التشريعي الذي ستأخذ به هذه الدولة ؟ هل سنختلف حول ما إذا كنا نأخذ بالنظام السكسوني أو اللاتيني أو الجرماني ؟ أم أن الشريعة هي النظام التشريعي المرشح هنا ؟ إن توحيد الشرائع على مستوى الوطن العربي لا يتصور في ظني إلا أن يكون آخذاً من الشريعة الاسلامية . كما أن الاحتكام للشريعة الاسلامية كشريعة موحدة للوطن العربي ، له وظيفة جامعة بالنسبة للأقليات القومية غير العربية في الوطن العربي . تلك أمور لا يجوز أن نتجاهلها .

ونقطة أخرى ، إن من أكثر ما يؤرق ظاهرة ضمور الشعور بالانتماء لدى الكثيرين من المتعلمين والفنيين لدينا . وحركة الهجرة بينهم غير خافية . وأمل الهجرة لدى المقيمين موجود . لو كانت حركات التحديث منذ **١٥٠** سنة توقعت ما سيترتب على بناء الانسان العربي الحديث بالصورة التي حدثت من تركه للأوطان ، لتفكروا وتدبروا وجهدوا لوضع الضوابط الفكرية والنفسية التي تعصم من هذا الأمر . ذلك أن الأمر آل بالبعض لا إلى أن يجدد مجتمعه ولكن أن يذهب للشاطيء الآخر حيث الجديد « الجاهز » . لقد صورنا لهم نموذجنا في التجديد على صورة المجتمع الغربي . فصار لا يجد حاجة في نفسه أن يجد ويكد لبناء هذه الصورة ، حسبه أن يذهب إلى الأصل . ونحن نفقد بذلك خير من ربينا من كوادر فنية .

وبالنسبة لحقوق الانسان والمساواة التامة بين المواطنين من مختلف الأديان في بلادنا ، فاسمحوا لي أن أتحدث دقيقة عن نفسي في هذا الأمر . لقد سلخت خمس سنوات أو ست لأدرس العلاقة بين المسلمين والأقباط في مصر في العصر الحديث من هذه الزاوية . أنا لم أجد نصا قطعي الورود قطعي الدلالة في الشريعة يحول دون ذلك . والجهد والاجتهاد مما لا بد يهتم بهذا الأمر كثيراً .

إنني لا أطرح صيغة ثابتة ، لأنه لا توجد صيغة ثابتة الآن ، إنما يوجد هدف هو أن يلتئم الشمل فكريا واجتماعياً لدينا ، منظوراً في التئام الشمل إلى الموجود الواقع فعلاً على الصعيد الشعبي والاجتماعي . إنما كل ما يمكن طرحه هو صيغ « مفتحة » أو مشروعات صيغ ، أو ما يمكن تسميته صيغ جهاد ونضال ، عل واحدة منها أو بعضها يمكن أن يعالج ـ في الواقع لا في الفكر وحده ـ هذه المشكلة الملحة .

أما عن السؤال(*) الذي طرحه الدكتور إبراهيم إبراهيم ، عن سبب إنضغاط المؤسسة الدينية وكيفيته . فاعتقد أن الورقة قد أشارت إلى بعض هذه الأسباب . وحاولت أن تظهر كيف نشأ البديل الوافد عن الفكر الاسلامي الموروث . وذلك في الصفحات العشر الأولى منها . إننا نتكلم دائما عن الضرورات التي فرضها الواقع فأدت إلى نمو تيار فكري أو ضموره . ولكننا عندما نتكلم عن قفل باب الاجتهاد في الفكر الاسلامي ، نرد السبب في ذلك إلى « الفكر نفسه » ، لا إلى جمود الواقع عبر عدد من القرون . ثم عندما نلحظ بدايات احياء الفكر الاسلامي إستجابة لتحرك الواقع الاجتماعي والسياسي في القرن التاسع عشر ووفد الفكر الغربي ، نغض الطرف عن تلك البدايات وننتقل سريعا إلى حركة الوفود باعتبارها التجديد والتحديث .

والحقيق بالتحقيق والوقوف طويلا هو هذه النقلة نفسها ، هذه القفزة . السؤال ليس لماذا انضغط الفكر الاسلامي ، ولكن السؤال هو لماذا تجاهلنا المجددين الاسلاميين في محاولاتهم الاستجابة للحركة الاجتماعية . لماذا قفزنا إلى الشاطيء الآخر ؟ وفي الرد على هذا السؤال لا نستطيع تجاهل « الوفود » السياسي والعسكري والاقتصادي . ولا نستطيع تجاهل واقع تاريخي يأتي من قيام مؤسسات إجتماعية وتعليمية منبتة الصلة بالفكر الموروث ، وتشجيع سياسات تنمية هذه المؤسسات على حساب الأخرى . وهنا يرد سبب آخر لجمود الفكر الموروث ، يتعلق بإبعاده عن التعبير عن حركة المجتمع ، ومحاولة هذا الفكر الدفاع عن أسسه وأصوله .

أما عن اعتراض المعقب على ارتباط « المحدثين » بالنخبة الحاكمة ، وما ساقه من دليل

(*) هذا الجزء حتى نهاية رد الأستاذ طارق البشري هو إضافة خطية قدمت إلى المركز بعد الندوة . (المحرر) .

على هذا الاعتراض بمعركة الشيخ علي عبد الرازق ، ووقوف المؤسسة الدينية بجوار الملك ضد الشيخ . وما أفاد لديه ذلك من أن المحدثين كانوا هم المدافعين عن الحريات والعدالة الاجتماعية واحترام الدستور . . فإن ما حاولت بيانه أن النخبة الحاكمة لا تتمثل في الملك وحده ، ولا في قوى الاستبداد السياسي فقط والنخبة في سياق هذه الورقة تشمل الملك ومعارضيه ممن كانوا يتداولون الحكم معه أو رغما عنه . سواء الوفد أو الأحرار الدستوريين أو غيرهم . ولا شك إن كان الطابع العام لهذه النخبة يغلب عليه هيمنة الفكر الوافد ، ويغلب على رجالها أنهم من أبناء المؤسسات الحديثة .

ومن جهة ثانية ، فإن المؤسسة الدينية « الرسمية » لم تكن هي الممثل الوحيد ، أو المعبر عن التيار الوحيد في الفكر الموروث . وإذا كان الملك في العشرينات قد حاول إستخدام المؤسسة الدينية الاسلامية للترويج لدعواه عن الخلافة الاسلامية ، وأنشأ لجان الخلافة وغيرها ؛ وإذا كانت جمهرة من أبناء المؤسسات الحديثة قد وقفوا ضده ، فلم ينعدم وجود تيار إسلامي وقتها يقف ضده من منطلق إسلامي . ومن ممثلي هذا التيار وقتها الشيخ محمد ماضي أبوالعزايم ، الذي كون لجانا أخرى للخلافة تنافس لجان الملك فؤاد ، وتدعو لاقامة خليفة ، بشرط ألا يكون من مصر ، ما دامت مصر أرضا محتلة من الانجليز .

والحاصل في موضوع الشيخ علي عبد الرازق ، أن كتابه كان يصدر عن منهج علماني . وهذا ما استفز التيار الاسلامي برمته . وحاول الملك أن يستغل هذا الاستفزاز لصالحه ضد دعوة الشيخ . فكان للمعركة مستويان ، لكل منها طرفيه . والحاصل أن الورقة لم تتكلم عن التيار الديني من حيث هو تيار وحيد تمثله المؤسسة الدينية الرسمية .

إن منهج التعقيب الرصين الذي قدمه الدكتور إبراهيم ، ينطلق فيما يلوح لي ، من أن الفكر الموروث تيار واحد ، وأن الفكر الوافد تيار واحد كذلك . وكان هذا بعيدا عن تصوري عند تحريري للورقة . ولعل المجال لم يسعفني لايضاح هذه النقطة فيها . ولعل الاشارة السريعة لهذا الأمر واجبة هنا .

ففي تصوري أن الازدواجية التي آلت إليها أوضاعنا قد صارت بها الاتجاهات والتجمعات السياسية تتشكل وفقا لعاملين لا لعامل واحد . العامل الاقتصادي الاجتماعي الذي يشير إليه الأستاذ المعقب ، والعامل الفكري الأيديولوجي الذي يميز بين ما يمكن تسميته تيارات الفكر الوافد . فهناك دائرتان يمكن التمييز بينهما في التحليل ، ومفاد وجودهما معا أنه لا يوجد نمط وحيد فكري أو سياسي ، يعبر عن مجموعة متسقة من المصالح السياسية والاقتصادية . وإذا أمكن ضرب الامثلة من التاريخ المصري ، نجد في الاطار الليبرالي العلماني ، العديد من الجماعات السياسية التي تعبر عن مصالح مختلفة وربما متطاحنة . وقد ضم هذا التيار ، مثلا ، الوفد ـ حزب ثورة ١٩١٩ ـ كما ضم الأحرار الدستوريين على

تعارضهما السياسي . كما وجد تعبيران ، موروث ووافد ، يعبران عن مصلحة سياسية واحدة ، الأزهر على عهد الشيخ الظواهري ، وحزب الشعب الذي يرأسه إسماعيل صدقي . كلاهما كان يعبر عن المصلحة السياسية للسراي . وكذلك لجان الخلافة التي شكلها الملك وحزب الاتحاد الذي شكله الملك أيضاً .

وفي إطار الفكر الديني السياسي ، وجدت جماعات وإتجاهات ذات تعبيرات سياسية واضحة التباين ، كأزهر الشيخ المراغي في مشيخته الثانية (١٩٣٠ ـ ١٩٤٥) ، وجماعة الاخوان المسلمين التي آلت إلى التطاحن مع الملك في ١٩٤٨ .

أما بالنسبة لموضوع القومية العربية ، فلا يظهر من ورقة البحث أني قصدت أن مسيحيي لبنان وسوريا هم من تولوا وحدهم التبشير بالقومية العلمانية . وأنا إلى اليوم أبعد ما أكون إقتناعا عن أن المسيحيين بوصفهم الديني هم من قاموا بهذا الأمر . وقد تعرضت لتيارين قوميين ، علماني وإسلامي . والتيار الأول فيه مسيحيون ومسلمون بجامع التأثر بالفكر الوافد . وكان التعرض للبروتستانت في مجال محاولة بيان التأثر بالفكر الوافد بين المسيحيين . كل ذلك مع مراعاة أن « العلمانية » طرحت صيغة جاهزة للمساواة بين مختلفي الأديان من المواطنين ، مما من شأنه جذب الأقليات الدينية الطامحة إلى المساواة . ثم جذب المسلمين الطامحين إلى بناء المواطنة على أساس من المساواة أيضاً .

ولكني أتجاسر بالزعم أنه كان يمكن أن يتفتح الفكر الموروث لهذه الوظيفة ولغيرها ، أو يتحرك لمعالجة تلك الأمور بمواده الفكرية الذاتية ، بجدل قد يتطاول وحوار قد يشتد ، لولا أن عاجلته الصيغ الوافدة الجاهزة ، فنقلت النشاط الفكري من صعيد إلى صعيد .

أما عن رد سبب الخلف إلى الأمور الأقتصادية والاجتماعية . فأنا لا أنكر هذه الأسباب طبعا . ولكن ما انكره هو الاقتصار عليها . والأمور الاقتصادية والاجتماعية تصلح أسبابا للخلف بين التيارات الفكرية والسياسية ، ولكنها لا تصلح وحدها سببا للخلف بين التيارين الحضاريين العامين ، الموروث والوافد . لأن التعبيرات الفكرية والسياسية قد تباينت داخل الاطار العام للفكر الوافد ، لتعبر عن مصالح سياسية وإجتماعية مختلفة أو متضادة . وكذلك حدث داخل الاطار العام للفكر الموروث . وهذا ما أقام ظاهرة الانفصام والأزدواج في مؤسساتنا كلها .

قد يكون سبب « الوفود » مردودا في مخططاته الأولى والاساسية إلى مصالح إقتصادية وإجتماعية لدى المجتمعات الغربية الغازية . ولكن ما انكره أن اختلاف المصالح الاقتصادية والاجتماعية هو وحده سبب هذا الخلق . وما انكره أكثر هو أن الفكر الموروث ، بحسبانه كذلك ، يعبر عن المحافظة والتخلف ، بعكس الفكر الوافد الذي يقرن بالجديد والحديث على وجه اللزوم . وما أزعمه أن تلك النقلة من الموروث إلى الوافد قد فصمت مجتمعاتنا من

جهة ، واضعفت روح الانتماء وقوة التماسك فينا . فصرنا عيالا على حضارة أخرى لاهثين خلف موكبها وصار الآخرون ومنهم خصوصا هم من يحددون لنا أهدافنا وأنماط سلوكنا وتفكيرنا . وما نسميه تطورا هو في حقيقته تغير وتحول وليس نموا . كيف يمكن أن نادي بالاستقلال ونحن لا نتميز ؟ وكيف يمكن أن ننادي بالوحدة ونحن منفصمون ؟ وكيف يمكن أن ننادي بالنهضة والبناء ونحن تابعون لاهثون ؟

أما أننا نأخذ اليوم من الآخرين كما كنا نأخذ من قبل من الهند وفارس واليونان ، فقد أشرت في ورقتي إلى الفارق بين الآخذ مختارا مستقلا ، وبين الآخذ مقهورا مضغوطا . ومع مراعاة هذا الفارق ، فلست ضد « الأخذ » بطبيعة الحال .

وأما القول بأن رفض العلمانية يعني رفض فكرة المواطنة . فلا أتفق مع الأستاذ المعقب على هذا التلازم في الرفض والقبول . لأن حقي في الاختيار ثابت لي . وقدرتي على هضم ما أختار ليندمج في نسيج بنائي الثقافي والحضاري ، أمر مزعوم به عندي . ومراعاتي لواقع حالي فريضة علي . والدكتور عبد الحميد متولي مثلا ، يقبل النظام النيابي الدستوري ، بحسبانه مبدأ تنظيميا ملائما . ولكنه لا يجد حرجا في فصل هذا النظام عن مبدأ « سيادة الأمة » بحسبان هذا المبدأ النظري فكرة صيغت في ظروف تاريخية محددة ، في سياق صراع البرجوازية الأوروبية مع الملوك . وإن قبول مبدأ المواطنة يتضمن من طرف آخر دعوة لتحريك المادة البحثية في الفكر الاسلامي لاستيعاب هذا المبدأ . ولا أظن أن مما يفيد الداعي للمساواة بين المواطنين ، أن يضع المسلم في الحرج بين الايمان بدينه وبين الايمان بعروبته أو بمبدأ المساواة بين المواطنين .

وثمة نقطة ترددت في المداخلات ، وجاء التركيز عليها في تعقيب الأستاذ الزميل إلياس مرقص . وكانت تعليقا على ما أثرته من أن المسيحية ، بخلاف الاسلام ، تقبل الفصل بين الدين والدولة . وإن العلمانية بذلك لا تمس إيمان المسيحي كما يمس يقين المسلم . وجاء جوهر ما أخذ على هذه المقولة في تصوري ، أن المسيحية لم تبتعد عن الدنيا ولا انفصلت عنها . وإن التراث الكنسي الأوروبي أفصح عن شرائع من نوع ما عرف الاسلام .

وبرغم كل ما ذكر الزميل الياس ، وبرغم كل ما حشد وكدح فيه ، بعقله الكبير وثقافته الواسعة ، فإن الملاحظات التي وردت في ورقتي في هذا الصدد لا تزال قائمة . والسؤال لا يزال مطروحا . هل نجد في المسيحية حكما جهيرا يجعل العلمانية في تناقض حاد معها ؟ إن الزميل الياس يذكر أنه أمكن تأويل عبارة السيد المسيح عما لقيصر وما لله ، أمكن تأويلها إلى ما يفيد عديدا من المعاني . والذي نعرفه أن في التأويل صرف للعبارة عن معناها الظاهر الصريح . وبهذا التأويل صارت المسيحية دولة . . والجدير بالاشارة أن عكس ذلك هو ما حدث في الاسلام . مظاهر العبارات يفيد صراحة أن في الاسلام شرائع ، والتأويل هنا

يستهدف به المجتهدون صرف تلك العبارات عن ظاهرها لاثبات أن الاسلام « علماني » . أليس هذا فارق . ومن جهة أخرى ، فإن كثيراً من حركات التجديد والاصلاح في الفكر الديني ، تتوسل إلى ذلك بالدعوة للعودة إلى « المصادر الأولى » ، بالعودة إلى « الجوهر » ، إلى « الصفاء الأول » لتتخفف من التجارب التاريخية الوسيطة ولتشق رافدا جديدا . فهل اعتسفت نفسي أو اعتسفت القارىء في إستخدام هذه العبارات عند الحديث عن بعض حركات الاصلاح ؟ إن كل ذلك اقتضى من الزميل ثلاثين صفحة تعقيبا ، ويشير في مقدمة التعقيب إلى أنها قد تقتضي كتابا . وأنا مع الزميل فيما تقتضيه مهمته الصعبة في « الاثبات » . ولعل الكتاب يكفي .

قد لا يليق بنا أن نقف هكذا متقابلين متنافيين . إنما الخليق بنا أن نقف متجاورين ، وأن نتحاور متناصحين . ولن تأخذني العزة دون ما أهتدي إلى صوابه عندك أو خطئه عندي .

إنني مكتف بما أريق من مداد ، لتوضيح ما لازلت أخاله من الواضحات . ولكنني أنتظر كتاب الزميل وجوامح قلمه ، بنفس مصغية وصدر رحب .

الفصل السابع

الاسلام والمسيحيّة العربيّة والقوميّة العربيّة والعلمانيّة

جوزيف مغيزل

يتخذ موضوعي في الظروف الراهنة أهمية خاصة لأنه يتطرق إلى أمور تشغل خواطر الكثيرين ، وتشغلنا في لبنان بدرجة عالية ، لذلك فإن التحدث فيه لا يمكن أن يتولاه عربي ، ولبناني خاصة ، بصفته مراقبا أو ناظرا أو باحثا يبغي البحث لذاته ، بل لا بد أن يجري التطرق إلى تلك المواضيع بروحية الشخص المعني ذاتيا عناية عميقة وكاملة ، الشخص صاحب المصلحة الحيوية والقضية الخطيرة . فالإسلام والمسيحية والقومية العربية والعلمانية بقيمها وأبعادها ، بمشاكلها ومعضلاتها ممتزجة بكيان كل منا كإنسان وكمواطن ، وكل ما يرتبط بها يجد ترجيعا قصيا في عقلنا وفي نفسنا ، لا بل في عاطفتنا أيضا . وسأسعى في هذا الحديث الذي ليس في أساسه بحثا أكاديمياً ولا عرضاً تاريخياً ، لا بل في هذا الحوار الذي أجريه مع ذاتي أمامكم بصوت عال إلى أن أستقرىء ما علاقة الاسلام والمسيحية بالعروبة أولا ، ثم ما يعانيانه مع نفسهما وفي علاقتهما بالقومية العربية ، لأنتهي إلى التطلع معكم وجهة العلمانية التي ما زالت مفهوما غامضا ومتفجرا في آن معا عند الكثيرين .

أولا : الإسلام والعروبة

في معرض إستقراء التاريخ العربي يبدو أن علاقة الإسلام بالعرب مرت في مراحل أربعة : المرحلة الأولى ، إمتدت من قبل الاسلام حتى بدء رسالة النبي محمد . والمرحلة الثانية ، من بداية الفتح العربي الإسلامي حتى نهاية العصر العباسي ، والمرحلة الرابعة ، منذ أواخر الحكم العثماني حتى اليوم .

بالطبع إن تقسيم التاريخ بمثل هذا الجزم أسلوب تقريبي ، لأن الأحداث ، مهما حاولنا حصرها وتبويبها ، لا يمكن ضبط حدودها الزمنية ضبطا دقيقا . فبين نهاية عهد وبداية

عهد آخر أواصر متداخلة متكاملة وعناصر متواصلة ، ترقى جذورها إلى ما مضى وتجر ذيولها إلى ما لحق ، فالتقسيم إذن هو لتلبية حاجة التوضيح في البحث أكثر ما هو ترتيب زمني قاطع .

○ المرحلة الأولى :

كانت الجزيرة العربية ، والحجاز بالتخصيص ، مهد الإسلام ، فظروفها ومناخاتها الطبيعية والإنسانية هيأت لظهور الإسلام ، وقبائلها مع إنتماءاتها الدينية ـ المسيحية واليهودية والوثنية ـ تركت بصماتها في الكثير من المواقف والتعاليم والعقائد التي تضمنها القرآن وعاشها النبي محمد ، وفي أرضها ولد الرسول وفي محيطها ترعرع وكبر وعمل ، وفي لغتها نزل الوحي عليه في آيات القرآن ، وفي شبه الجزيرة العربية انطلقت الدعوة والرسالة وعمت أول ما عمت ، فالصلة بين الجزيرة العربية والاسلام صلة جذور ومصير ، فبدون معرفة جيدة لتكوين الجزيرة وحياة سكانها وتقاليدهم ومعتقداتهم لما أمكن إدراك الكثير من آيات القرآن وتعاليمه ومن سيرة النبي وأعماله ، وبدون القرآن لما خرج العرب من الصحراء إلى فسيح المعمورة ، ولما اتخذت اللغة العربية حجمها الضخم ، ولما انتشرت وعاشت هكذا إنتشار وهكذا عمر ، وفي مكة ـ الأرض العربية ـ تقع الكعبة قبلة أنظار مسلمي العالم ، وفي طليعتهم المسلمون العرب ، لذلك عندما ننظر إلى تعلق المسلمين العرب بدينهم ، إنما نرى فيه كل تلك الخلفيات التاريخية الكبرى العميقة ، ولا عجب أن تصل العلاقة بالإسلام أحيانا في نفوس بعض العرب إلى درجة المزج العضوي بينهما ، بل إلى التوحيد بينهما .

○ المرحلة الثانية

وفي المرحلة الثانية تميزت الدعوة الإسلامية بأنها كانت رفيقة العمل السياسي ، فكانت فتحا دينيا وفتحا عسكريا ، نشر معتقدات وبناء دولة .

وتحولت الدولة التي أسسها النبي في المدينة إلى إمبراطورية عربية واسعة شاسعة شملت أيام الخلفاء الراشدين كل الجزيرة وسورية وفلسطين (بلاد الشام) والعراق وإيران (فارس) ومصر والمغرب ، واتسعت أيضا رقعة السيطرة العربية أيام معاوية وخلفائه من الأمويين (٦٦١ ـ ٧٥٠) وامتدت إلى أفريقيا والأندلس غربا وإلى خراسان وما حولها شرقا ، ومع هذا الاتساع برزت الحركات الدينية والأحزاب السياسية ، وانقلبت الخلافة ملكا وراثيا ونشأت إدارات الحكم الأولى (الدواوين) ، وحذت الإدارات العربية حذو الادارات اليونانية والقبطية والفارسية ، وأصبحت اللغة العربية ليس لغة الدين بل لغة الدولة والإمبراطورية .
وكذلك سكّت العملة العربية الإسلامية لتحل محل الدنانير والدراهم البيزنطية والفارسية .

ومع أنه في أيام الأمويين كثر الموالي (أي المسلمون من غير العرب) فلم يكن لهم حظ

في الحكم ولا نصيب يذكر في الحياة الاجتماعية والأدبية ، لأن سياسة الدولة الأموية كانت عصبية عنيفة (قومية بلغة اليوم) .

وفي العصر الأموي - إلى جانب حركة أدبية وفكرية محدودة - نشأ علم الكلام ، ومن خلال علم الكلام تعمقت الخلافات ونشأت الفرق الإسلامية التي تحولت من سياسة إلى فرق معتقدية ، أتكون الخلافة بالانتخاب أو بالوراثة أو بالتعيين ، أم بالسيف كما فعل معاوية ؟ أتكون الخلافة منصبا دنيويا أو دينيا ؟ فقال أهل السنة (من المهاجرين والأنصار أهل مكة والمدينة) : إن الخلافة منصب دنيوي ولكن لا بد منها لإقامة أمور الدين والدنيا ، والخليفة ينتخب إنتخابا فمن أجمع عليه أهل الحل والربط وجبت طاعته على المسلمين ، وقال الخوارج أن الخلافة منصب دنيوي غايته إقامة الأحكام فإذا إتفق المسلمون على إقامة الأحكام لم يبق من حاجة إلى نصب خليفة . أما الشيعة فقالوا أن الإمامة (الخلافة) منصب ديني وتكون بالنص والتعيين في علي بن أبي طالب وأبنائه من فاطمة بنت محمد . وتشعبت الآراء وإختلطت السياسة بالدين حتى أصبح للخلافة نظريات دينية وسياسية ثار حولها الجدل وحدث بسببها القتال . وعندما سقطت الدولة الأموية وتسلم العباسيون الحكم في سنة ٧٥٠ تبدلت نوعية الحكم ونشأت أوضاع هامة جديدة على صعد مختلفة .

التجزئة وتقلص الرابطة العربية لصالح الرابطة الاسلامية

فرغم محاولة العباسيين في بداية أمرهم اللجوء إلى معاونين من العرب بوجه تكاثر دور الأعراب ، إلا أنهم لم يوفقوا ، فاضطروا إلى الاستعانة بالموالي في مختلف المراكز وأعلاها ، فخف دور العنصر العربي ، وزالت الرابطة الوثيقة التي كان يستند إليها الحكم أيام أسلافهم من الخلفاء الراشدين ومن الأمويين ، وزاد ذلك إتساع رقعة الدولة في مشرق الدنيا ومغربها . في الواقع إن ما بقي يجمع بين أجزاء الدولة العباسية كان الدين الإسلامي . ولكن هذا العامل على حد قول الشيخ محمد الخضري في تاريخ الأمم الإسلامية « وإن كان جامعا قويا لكنه إن لم يكن مدعما بعصبية قومية متحدة يضعف فعله » .

وبالفعل تراخت الروابط بين رأس الدولة وأطرافها وبين كل فريق من الفرقاء العاملين فيها لتصادم المصالح والعصبيات والأغراض ، وأدى ذلك مع الوقت إلى تفتيت عرى الدولة العباسية وقيام دويلات منشقة عليها أو منبثقة عنها . وهكذا لم يمض من الوقت إلا القليل حتى صارت الدولة العباسية مجموع دويلات في المغرب والمشرق والجنوب والشمال ، وانحصر دور الخلفاء في أغلب الأحيان بإصدار مناشير الولاية للغالب الظافر ، وظل الوضع على ذلك حتى خرج سيل المغول الجارف وأزال الدولة العباسية في المشرق كله .

الحركة الفكرية والعمرانية

إلا أن تفكك عرى الدولة العباسية وانحسار دور العنصر العربي عوض عنهما قيام حركة

فكرية زاخمة تشارك فيها العرب وغير العرب من خلال اللغة العربية وجعلوا من العصر العباسي العصر الذهبي من تاريخ الفكر العربي والإسلامي .

صحيح أن تاريخ الفكر عند العرب لم يبدأ في العصر العباسي ، بل يرقى إلى ما قبل بوقت طويل ، فلقد تفتح العقل العربي منذ الجاهلية وتمثل في الحكم والشعر الحكمي وفي الأمثال والخطب وها هي المعلقات ودواوين الشعر الجاهلي تشهد على ذلك أصدق شهادة ، كما أنه منذ النصف الثاني من العصر الأموي نشأت المذاهب الكلامية كالأرجاء والاعتزال ثم مذاهب الشيعة والخوارج ، إلا أن تفتق العبقرية بدأ في العصر العباسي ، مع إمتزاج الفكر العربي والإسلام بالفكر الأجنبي ، إثر إتساع حركة النقل من اليونانية خاصة ومن الهندية والفارسية أيضا . في هذا الدور شارك العرب ، مسلمون وغير مسلمين ، مع الفرس والترك والسريان واليونان في صنع الثقافة ، في الرياضيات والفلك والطبيعيات والطب إلى الفلسفة الماورائية ، والتاريخ والاجتماع ، ويمتد هذا الدور من انتقال الخليفة المأمون إلى بغداد سنة ٨١٩ حتى وفاة الغزالي سنة ١١١١ في المشرق وفي المغرب ، من ابن حزم الأندلسي المتوفي في سنة ١٠٦٤ ، إلى ابن خلدون المتوفي سنة ١٤٠٦ .

وفي هذه الفترة لمعت أسماء كبار الأدباء والشعراء والمفكرين والعلماء والفلاسفة ، أمثال الجاحظ والخوارزمي والكندي والرازي والفارابي وإخوان الصفاء والجاحظ ، وابن سيناء وأبو العلاء المعري والغزالي وابن الفارض وابن عربي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون . والملاحظ أنه بين وفاة ابن رشد وظهور ابن خلدون قرن ونصف قرن ليس فيه فلسفة عامة ولا علم مبتكر .

وإلى جانب العلوم والأدب والفلسفة تميزت تلك الحقبة الخصبة من تاريخ العرب والمسلمين ، لا سيما في عهد المماليك ، بالعمران وبناء المساجد والمدارس والنقش والزخرفة في الداخل والخارج .

وهنا يبرز السؤال الكبير ، ماذا نسمي هذا الفكر عربيا أم إسلاميا ؟ وقد أجاب الدكتور عمر فروخ على طرح هذه المسألة إذ قال[1] : « ثم أننا نواجه معضلتين إذا حاولنا أن نسميها (الفلسفة) عربية أو إسلامية ، أجل ، إن هذه الفلسفة مكتوبة باللغة العربية ولكن كثيرين من رجالها غير عرب ، بل هم فرس كالغزالي أو ترك كالفارابي ، ولا شك في أن للترك والفرس أساليب تفكير تختلف حسب بيئاتها وحاجات أقوامها من أسلوب التفكير العربي . وإذا كانت الفلسفة تقوم على التفكير ، فكيف يحق لنا أن نسمي هذه الفلسفة عربية والقسم الوافر ، بل الأوفر ، من أصحابها ليسوا عربا ، وكذلك إذا أحببنا أن نسميها

---

(١) عمر فروخ ، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام إبن خلدون** (بيروت : دار العلم للملايين ،١٩٧٩) ، ص ٢٦

إسلامية اضطررنا إلى أن نتناول بالمعالجة جميع ما كتبه الفلاسفة المسلمون في لغاتهم المختلفة كالهندية والصينية والفارسية والتركية والأوروبية ، ونحن في الواقع لا نعالج إلا القسم المكتوب باللغة العربية . ثم أن هنالك نفرا ساهموا في تكوين هذه الفلسفة ولم يكونوا مسلمين ، بل كانوا نصارى أو يهودا أو صابئة ، فكيف يحق لنا أن نسميها إسلامية » .

هكذا من استعراض هذه المرحلة الثانية من تاريخ العرب والإسلام ، ولا سيما في أثناء العصر العباسي ، لا بد من تسطير الملاحظات التالية :

(١) عمليا منذ نهاية العصر الأموي لم تعد هنالك دولة عربية إسلامية موحدة .

(٢) لقد أدى قيام الدويلات إلى اختلاط كبير جدا بين العرب وغير العرب (الأعاجم) حتى أصبح العنصر العربي في معظم الأحيان أقلية أو غارقا أو ضائعا بين الأعاجم ، لذلك يصعب القول بدقة علمية أن العصر العباسي من حيث العامل الديمغرافي كان عصرا عربيا .

(٣) لقد أخذت الدولة آنذاك ـ أو الدول ـ عن الروم والفرس أشكال الادارة وأساليب السياسة ، كما إنفتح العرب والمسلمون ضمن كل ديارهم آنذاك على الحضارات السابقة الهندية والفارسية ولا سيما اليونانية ، ولقد لعبت مؤلفات الفلاسفة اليونان والعلماء اليونان دورا رئيسيا في تقدم الفلسفة والعلوم العربية وتطورها ، وبفضل الترجمات العربية لأرباب الفكر اليوناني وشروحها ونشرها بلغ هذا الفكر أوروبا ، ثم حمل العرب مشعل العلوم والفلسفة والآداب والفنون .

وهكذا لعب الفكر العربي والإسلامي دورا أساسيا في تاريخ الحضارة الإنسانية فطبع القرون الممتدة من الثامن حتى الخامس عشر بطابعه ، ونقل إلى أنحاء العالم الأخرى مخزونات الفكر البشري وإنجازاته في شتى الحقول .

(٤) الملاحظة الرابعة أن العرب والمسلمين في عصورهم الذهبية كانوا عنوان الانفتاح الفكري والاتصال الثقافي ، ولم يكونوا يدعون أن ما تضمنه القرآن والحديث هو كل المعرفة ، وأنه لا حاجة إلى التطلع إلى ما سواهما ، لا بل أن القرآن الذي لم يكن لينفصل عن اليهودية والمسيحية بل كان منطلقا منهما ومضيفا عليهما ، كان مهمازا ذهنيا حرك في العرب حاجة التفتيش عما لدى الغير بغية الاستفادة من معارفهم والاستزادة من تجاربهم . هكذا شرع العرب والمسلمون عقولهم على تراث أسلافهم من الشعوب الأخرى وتفاعلوا معه وأخذوا منه وأضافوا إليه وأسهموا بدورهم في إغناء تراث البشرية ، وبعبارة موجزة لم ينغلق العرب والمسلمون على ذاتهم ولم يدعوا يوما أنه في خزائنهم الروحية والنفسية غذاء يكفيهم مؤونة الاتصال بالشعوب والثقافات الأخرى .

(٥) والملاحظة الخامسة هي أن هذه المرحلة شهدت الفراق بين المبادىء التي رسمها

القرآن والسنة والسلوك الذي سار عليه الحكام العرب والمسلمون ، فما أن ولى عهد الخلفاء الراشدين واستلم الأمويون ، ومن بعدهم العباسيون ، ومن زاحمهم أو شاطرهم الحكم ، حتى تحول الحكم وسيلة سلطة للحكام ، وأصبح الدين وسيلة لخدمة هذه السلطة . فأصبح الخليفة الأموي وثم العباسي صاحب الحول والطول ، حاكما فرديا متسلطا مستبدا ، وأصبح همه الاحتفاظ بالسلطة ونقلها إلى ورثته ، وكذلك حكام الدويلات العباسية المنتشرة ، وما كان التمظهر بالدين إلا لكسب الشرعية وللسيطرة على عامة الناس وجرهم باسم الدين .

(٦) والملاحظة الأخيرة هي أن العروبة الثقافية ، رغم كل الانقسامات والاختلاط مع الأعاجم ، كانت الطابع الرئيسي لهذه المرحلة ، خلالها خفقت راية اللغة العربية وأصبحت لغة العلوم والفكر والفلسفة ومنها إنتقلت هذه كلها إلى أوروبا وحفظت مؤلفات السابقين ، ولا تزال أصداء تلك المرحلة تطن في أعماق الشعوب العربية الممتدة من الخليج إلى المحيط ، إفتخارا بها وشوقا إلى إحياء مثيلاتها ، وها أن العالم الصناعي المعاصر بشقيه الغربي والشرقي عاد اليوم يسعى إلى إنصاف العرب والمسلمين السالفين في ما لعبوه من دور في تاريخ الحضارة .

○ المرحلة الثالثة

في سنة ١٥١٦ إحتل السلطان سليم الأول سورية وفلسطين ، ثم إمتد حكمه إلى مصر ، وتوسعت الدولة العثمانية حتى شملت كل الأراضي التي كانت تحت الحكم العربي وتخطته ، فأسدل الستار على الحكم العربي بجميع أشكاله ، وحلت لغة الفاتح الجديد محل العربية في دواوين السلطان ، وانتزعت راية الحكم الإسلامي من أيدي العرب ، فدخل العرب عصر إنكفاء سياسي رافقه عصر إنحطاط فكري حتى القرن العشرين ، نهاية السلطنة العثمانية . صحيح أن اللغة العربية غزت بمفرداتها لغة الأتراك ، ولكنها فقدت زخمها وفقدت مركزها الرسمي ، اللهم إلا في تلاوة الآيات القرآنية وحفظها عن ظهر القلب .

ووصل المجتمع العربي في ظل الحكم العثماني إلى حالة من الانحطاط سريعة ، فتدهورت العلوم والآداب والفنون وسائر النشاطات الفكرية ، ما عدا بعض الدراسات الدينية واللغوية المنحصرة في فئة قليلة من الناس ، والأدب والشعر هزلا وغلب عليهما التنميق اللفظي والتكلف والتقليد ، والمدارس معدودة لا يدخلها إلا قلة من أبناء الأغنياء والإقطاعيين ولا يتلقون إلا دراسات إبتدائية ، ولم تكن في البلاد مكتبات تفتح أبوابها للطالبين إلا مكتبة المسجد أو الدير التي تحتوي كتبا دينية ، وقد عبث الدهر بالمخطوطات كما عبثت أيدي الجهل والاستبداد .

ويذكر أن الجزار أحرق في أفران عكا خمسة آلاف مخطوطة صادرها من جبل عامل ، كما يخبر الرحالة الفرنسي « فولني » أن الجزار نفسه أضرم النيران في مجموعة من المخطوطات

القيمة التي أخرجها من دير المخلص قرب صيدا ، وساعد على هذه الحالة المتراجعة ، التخلف الاجتماعي والبدائية الاقتصادية وتسلط الحكم والإقطاعيين ، ولكن في أواخر القرن الثامن عشر قدم نابليون بونابارت إلى مصر على رأس حملته الكبرى ، التي احتل خلالها مالطة ثم الاسكندرية ، وتغلب على المماليك ، فجلب معه أفكار الثورة الفرنسية ومبادئها ، مما ساعد المستنيرين من الأتراك والعرب على الانتصاب بوجه الحكم العثماني الذي إتصف في تلك الفترة بالاستبداد والظلم ومركزية السلطة وعدم المساواة بين أفراد الرعية وطغيان العنصر التركي على غيره من بقية العناصر ، وبخاصة العربي منها واستخدامه في الجندية والسخرة إلى الحروب خارج بلاده .

وقد تحركت عندئذ إتجاهات سياسية أربعة كانت تصطدم فيما بينها :

(١) الاتجاه العثماني أو الجامعة العثمانية :

كان أصحاب هذه الفكرة ، أو من يغارون على الإمبراطورية العثمانية ، من الأنحلال والسقوط ، ينادون بإصلاح أمورها عن طريق وضع دستور لها يقيد صلاحيات السلطان ، ويجمع شمل الأمة تحت لواء بني عثمان بإقامة العدل والمساواة بين جميع الرعايا فتجاوب السلاطين مع هذه الدعوة بعض التجاوب ، فأصدر السلطان عبد المجيد عام **١٨٣٩** الخط الشريف كلهانة ثم أصدر عام **١٨٥٦** الخط الهامايوني، ثم صدر دستور مدحت باشا سنة **١٨٧٦** ، فاشتمل على بوادر إصلاح فعلي كالحد من سـ 'طة الحاكم المركزي والإقرار بالحرية الفكرية والسياسية وتنظيم الإدارة والتمثيل النيابي الحر والمساواة بين جميع الطوائف ، إلا أنه لم يمض عام حتى علق هذا الدستور على يد عبد الحميد الذي أعاد حكم الاستبداد والظلم ، مما أثار دعاة الإصلاح من أتراك وعرب إلى تأليف الجمعيات والأحزاب السرية ، غايتها التوفيق بين العنصريتين التركية والعربية ، وصهرهما معا في بوتقة واحدة تدين بالولاء للدولة العثمانية .

(٢) الاتجاه العنصري التركي أو الجمعية الطورانية :

أراد أصحاب هذا الاتجاه تخليص تركية من السلاطين وتسييرها على مبادىء دستورية على غرار ما في دول الغرب ، وقد تمثلت حركتهم في جمعية الاتحاد والترقي أو تركية الفتاة ، وقد تمكنوا من إرغام السلطان عبد الحميد على إعادة العمل في سنة **١٩٠٨** بدستور **١٨٧٦** ، ولكنهم ما أن تولوا الحكم حتى طغى على سياستهم التفكير العنصري التركي ، فعمدوا إلى تطهير المراكز الحساسة في الدولة من غير الأتراك ، لا بل تطرق بعضهم فدعا إلى تتريك العرب وسائر العناصر ، وفرض اللغة التركية دون العربية ، مما تسبب في اشتداد المعارضة العربية ، لا سيما عندما عمد الطورانيون إلى فرض اللغة التركية على جميع الشعوب الواقعة تحت حكمهم ، وعدوها لغة الدولة الرسمية ولغة الشعب ، بل ولغة الدين ، إذ سمحوا بترجمة القرآن . وهكذا تولد التيار العربي الاستقلالي .

(٣) الاتجاه العربي :

نظر أصحاب هذا الاتجاه إلى أوضاع العرب نظرة شبه قومية آخذين بعين الاعتبار اللغة والعرق والتاريخ والأرض والقضايا المصيرية المشتركة ، وكان أكثر المنادين به في سوريا والعراق وفلسطين ولبنان ، ثم امتد إلى مصر وسائر الأقطار العربية ، وقد واكب هذا الشعور العربي حركة إصلاحية كبرى في مصر حققها محمد علي باشا وأرسل ابنه إبراهيم باشا لفتح بلاد الشام وتحرير البلاد العربية من النير العثماني ، ليقيم دولة موحدة كبرى على أسس وأنظمة جديدة مستمدة من الأنظمة الغربية ومن روح الثورة الفرنسية بنوع خاص ، ولكن مشروعه فشل وعاد على أعقابه .

وعاد المفكرون العرب إلى النشاط وتنظيم الجهود وتأسيس الجمعيات والهيئات الاستقلالية ، فنشأت جمعية لبنانية في بيروت من أبرز أعضائها إبراهيم اليازجي وفارس نمر ويعقوب صروف ، كانت أهدافها : إستقلال سوريا ولبنان وتكوين دولة واحدة منهما ، جعل اللغة العربية اللغة الرسمية في البلاد ، إقرار الحريات الفردية في الفكر والعمل والمعتقد والسياسة ، نشر العلم والمعرفة في جميع أنحاء البلاد ، عدم استخدام المجندين من أبناء البلاد في بلد آخر .

ثم تكونت في باريس سنة ١٩٠٤ جمعية أخرى نهض بها طلاب من العرب ، على رأسهم شاب لبناني يدعى نجيب عازوري أسموها : « رابطة الوطن العربي » ، ومن أول أهدافها تحرير البلاد وإقامة دولة عربية واحدة على أساس دستوري شرحه في كتابه الشهير **يقظة الأمة** . كما نشأت في باريس جمعية « العربية الفتاة » عام ١٩٠٩ تدعو إلى إقامة دولة عربية في ظل الأتراك ، ثم انتقلت إلى بيروت ودمشق وضمت أعضاء كثر ، أمثال جميل مردم ورستم حيدر ومحمد المحمصاني والأمير عارف الشهابي وفيصل بن الشريف حسين وسواهم ، كما نشأت جمعيات أخرى كالجمعية القحطانية وجمعية الجامعة العربية وجمعية العهد ، وتنادى الزعماء لعقد مؤتمر في باريس عام ١٩١٣ وإتخذوا مقررات من أجل التضامن والسعي المشترك لتحقيق اللامركزية وتأمين حقوق العرب في شتى المجالات .

(٤) الاتجاه الإسلامي : وهو الاتجاه الذي دعا إلى اعتناق مبادىء الإسلام وأحكامه وشرائعه وجمع المسلمين تحت راية واحدة هي راية القرآن ، بزعامة العرب ، وقد حمل لواء هذا الاتجاه جمال الدين الأفغاني ، ومحمد عبده ، والكواكبي وسواهم من الاصلاحيين الكبار .

○ المرحلة الرابعة

ما ان زال الحكم العثماني حتى كانت قد نشأت في المشرق العربي حركة قومية متنامية

برزت على الصعيدين السياسي والفكري ، فظهرت محاولات إقامة الدولة العربية الموحدة قبل إستتباب قدم الانتداب الفرنسي الانجليزي ، وبعد إستقلال الأقطار العربية بعد الحرب العالمية الثانية ، واقترن ذلك بقيام الأحزاب كحزب البعث العربي وكحركة القوميين العرب ، كما إنبرى المفكرون لنشر الوعي القومي ، أمثال ساطع الحصري وقسطنطين زريق وسواهما ، يدعون إلى اليقظة والوحدة والتقدم ، ومن جهة أخرى تمت الدعوة إلى إحياء دور الإسلام وتحديد دوره في العصر الحديث ، وإرتفعت الأصوات ، لا سيما في بلادنا العربية ، تبحث في علاقة القومية بالدين ، وبشكل خاص في علاقة الإسلام بالقومية العربية ، ونعيش اليوم مرحلة متحركة جداً في هذا الميدان ، ولكن قبل أن ندخل في بحث هذا الجانب الهام فلنلتفت إلى الوجود المسيحي العربي وإلى علاقته بالعروبة وبالإسلام وبالقومية العربية .

ثانياً ـ المسيحية والعروبة

وفي مقابل علاقة المسلمين بالعروبة ، ماذا كانت علاقة المسيحيين بالعروبة ؟ مرت هذه العلاقة أيضاً بمراحل : (١) المرحلة الأولى قبل الإسلام حتى بعث النبي ـ (٢) المرحلة الثانية خلال الحكم العربي الإسلامي والحكم العثماني الإسلامي ـ (٣) المرحلة الثالثة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين حتى اليوم .

○ المرحلة الأولى

من بين القبائل التي كانت تقطن بلاد الشام وما بين النهرين والجزيرة العربية قبل الإسلام وأيامه قبائل مسيحية كثيرة ، ومن أشهر هذه القبائل ، اللخميون الذين كانوا يقيمون على الفرات ـ مركزهم الحيرة قرب ما سمي فيها بعد بالكوفة، والغساسنة الذين أقاموا على الحدود الشرقية للإمبراطورية البيزنطية ثم توجهوا نحو اليمن ، وهنالك من أشتهر منهم أيضاً : بيت التنوخية وبيت العربية في الشمال الغربي لمنطقة ما بين النهرين ، وإذا إتجهنا نحو الجنوب ونزلنا باتجاه الشاطيء الشرقي للجزيرة العربية نجد أن المطرانيات النسطورية مزدهرة في البحرين وقطر وعمان ، ومن المسلم به أن الخطاطين المسيحيين في الحيرة هم الذين اخترعوا الخط الكوفي والخط الذي استعمل في كتابة القرآن ، ومن الثابت أنه في عهد الملك الحميري اليهودي « ضونواس » كان هنالك مسيحيون جنوبيون عرب ، ففي سنة ٥٢٣ في نجران أحرق هذا الملك عدداً من المسيحيين (بنو الحارس بن قب) كما أحرق كهانا وراهبات وأشعل النار في الكنائس ولم يسكت القرآن عن هذه الذكرى .

والجماعة المسيحية كانت مزدهرة في اليمن في آخر القرن السادس الميلادي وظهرت آثار ذلك في أيام الخلفاء حينما إضطرت المجموعات المسيحية إلى الهجرة إلى شواطىء الفرات ، وعندما احتل الفرس مكان الأثيوبيين بصورة نهائية في الجنوب العربي في أواخر القرن السادس الميلادي كانت مسيحية هؤلاء ذات طابع نسطوري ، وقد تسامح معها الساسانيون ، وهي

التي عاصرت محمداً في جنوب الحجاز . والقرآن مليء بالمعتقدات المسيحية واليهودية التي كانت معروفة في الجزيرة حتى لأمكن القول أن الإسلام والمسيحية صيغتان لدين واحد هو دين التوحيد والقيامة وخلود النفس .

○ المرحلة الثانية

أيام النبي والخلفاء الراشدين عاش المسيحيون العرب في أمان ، وكذلك كان عهد الأمويين (٦٦١ ـ ٧٥٠) هادئاً بالنسبة للمسيحيين في دمشق ، ولكن الأمر لم يكن كذلك لدى المسيحيين المجاورين للحدود الشمالية الغربية ، حيث أقام الجراجمة الذين كانوا المدافعين عن التحصينات البيزنطية ضد العرب ، مما أصبح عاملاً رئيسياً في إخلاء سورية الشمالية من سكانها المسيحيين . والمعروف أن منطقة حلب شمالاً وغرباً كانت ، حتى ذلك الحين ، من أكثر المناطق كثافة بالمسيحيين . وفي ذلك الزمن نفسه ، أي في أواخر القرن السابع ومستهل القرن الثامن ، هرب بأتجاه الجنوب الملكيون السريان من منطقة « افانيا » الواقعة على نهر العاصي ، والذين كانوا يجتمعون حول دير القديس مارون . هؤلاء الذين دفعهم ولاؤهم للأمويين إلى أن يرفضوا الإدارة البيزنطية ، لجأوا إلى أودية جبال لبنان الشمالية واتخذوا إسم « الموارنة » . وفي الفترة نفسها كان المردة ـ وهم جماعة من المسيحيين دعاهم المؤرخون البيزنطيون جدار المملكة الفوذي ـ يقعون ضحايا الاتفاقات المعقودة بين يوستينيان الثاني والخليفة عبد الملك (٦٨٥ ـ ٦٩٥) فهاجر من بقي منهم إلى أرض الأغريق .

أما في القرون الثمانية الممتدة من فجر الخلافة العباسية (٧٥٠) حتى الفتح العثماني (١٥١٦) فقد عرفت منطقتنا عدداً من الظروف الصعبة المتواترة . وكان أهمها الغزوات البيزنطية وإسترداد انطاكية لوقت محدود (٩٦٩ ـ ١٢٦٨) تلتها حملات الفرنجة الصليبية ، وما خلفته من عواقب وخيمة على المسيحيين (١٠٩٥ ـ ١٢٩٥) ثم هجوم المغول خلال القرون الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر . ثم حل الحكم العثماني (١٥١٦ ـ ١٩١٨) فتقلب المسيحيون بين فترات الهدوء وفترات العذاب والانفجار ، مما أدى إلى تجمع المسيحيين في وحدات كبيرة ، أمثال دمشق وحلب والموصل وكردستان وجبل لبنان . وأثناء ذلك وقعت مجازر القرن التاسع عشر في لبنان وسوريا ١٨٤٠ ـ ١٨٤٥ ـ ١٨٦٠ .

وخلال القرن العشرين نفسه وقعت مذابح هائلة منها في تركيا ١٩٢٥ (الأرمن) والعراق (١٩٣٣) وإيران (١٩٤٦) .

ومن الوجهة القانونية كان المسيحيون أثناء تلك الفترة الطويلة من التاريخ يخضعون لما أسمي « نظام الذمة » ، فالمسيحيون في الإسلام من أهل الذمة ـ شأن اليهود والمزدكيين ـ يحظون بالحماية والأمن في دار الإسلام ، فهم تحت الحماية من ناحية وهامشيون في الحياة

الوطنية من ناحية ثانية ، وقد ظل نظام الذمة خلال ثلاثة عشر قرناً يهيمن على وضع المسيحيين السياسي في المنطقة ، حيث دين الدولة الإسلام وعقلية الذمة في أساس التشريع ، أو على الأقل في أساس المسلك الإجتماعي . وقد بلغ التمييز أحياناً حدوداً قاسية جداً فأخضع المسيحيون للجزية ، ولحجز حريتهم الشخصية ، ولارتداء ملابس مميزة ، ومنعوا من ركوب الخيل . وكان عليهم أن يتقيدوا بقانون الأحوال الشخصية الإسلامي . وكان يحق للمسلم أن يتزوج مسيحية بينما لا يحق للمسلمة أن تتزوج مسيحياً ، والأولاد في الزيجات المختلطة هم حتماً مسلمون ، ومنعوا أحياناً من التطواف الديني ودق الأجراس وممارسة عباداتهم جهارا .

إلا أن كل ذلك لم يمنع الدور العظيم الذي لعبه المسيحيون في نشوء وتحريك الفكر العربي من خلال الترجمات ، التي تولوا أمرها خلال قرون ، ونقلوا التراث اليوناني العظيم إلى العربية ، وأدخلوا الكثير من علوم الطب والفلسفة مما مهد الطريق للعصر الذهبي في الفكر العربي الاسلام .

ليس المهم في كل ذلك أنه جرى يوما ما في الماضي ـ وكان لا يثير الاستغراب كما يثير اليوم ـ ، ولكن المهم ما بقي من ترسباته في النفوس ، فحتى اليوم رواسب عقلية الذمة موجودة في الكثير من البيئات الاسلامية ، وحتى اليوم في بعض البلدان العربية لا يجوز للمسيحي أن يعلم اللغة العربية ، وحتى اليوم قوانين الأحوال الشخصية تفرق وتباعد .

المرحلة الانتقالية : تحت ضغط الدول الأوروبية ودون الدخول في خلفيات ذلك الضغط أدخلت السلطنة العثمانية إصلاحات على أحوال أهل الذمة وأهم تلك الاصلاحات كانت التالية : خط كلهانة سنة ١٨٣٩ . كان هذا النظام أول خطوة جريئة لإشاعة المساواة بين رعايا الامبراطورية ، ويروى عن السلطان محمود الثاني أنه قبل وفاته تلفظ بالعبارات التالية التي لم تكن لتسمع من قبل في تاريخ الدولة الاسلامية فقال : « بعد اليوم ، لا أريد أن أتعرف على المسلمين إلا في الجامع ، وعلى المسيحيين إلا في الكنيسة ، وعلى اليهود إلا في الكنيس » ، وقد اعترف بالفعل خط كلهانه ، الذي صدر في سنة وفاة السلطان محمود الثاني ، وفي أول عهد السلطان عبد المجيد بن محمود ، بالمساواة بين جميع الرعايا العثمانيين على اختلاف طوائفهم وأجناسهم ـ وفي سنة ١٨٥٦ صدر خط الهمايوني الثاني ، فكرس بالقانون الامتيازات التي منحها للرعايا المسيحيين ليستقلوا في أنظمتهم الشخصية ـ ثم صدر دستور ١٨٧٦ الذي ساوى بين الجميع وأقر لكل الرعايا بالحقوق الانسانية الاساسية .

○ المرحلة الثالثة

منذ القرن السادس عشر راح لبنان يرسل البعثات إلى إيطاليا طلباً للعلم ، وتم ذلك بفضل الأمير فخر الدين المعني في لبنان والبابا غريغوريوس الثالث عشر في روما ، فالأمير فخر

الدين كان يؤمن بالعلم وما يقدمه للناس من خير ، ويشجع على تحصيله ، كما كان يعمل على تطور البلاد وتقدم زراعتها وتجارتها وعمرانها ، كما شجع البعثات إلى روما وسهل لها فتح المدارس بعد عودتها ، والبابا غريغوريوس الثالث عشر فتح أمام الطلاب اللبنانيين باب الذهاب إلى روما للدراسة فيها ومنحهم أرضاً ومساكن ، ثم أنشأ لهم مدرسة خاصة عام ١٥٨٤ سماها « المدرسة المارونية » ، خرجت أفواجاً من المثقفين اللبنانيين ومن رجال الدين الذين عادوا إلى بلادهم ونشروا فيها العلم ومن خريجي روما الذين اطلعوا على الآداب الأجنبية وعلى الفلسفات والعلوم وعادوا إلى لبنان وفتحوا المدارس وعملوا في التعليم والتأليف والترجمة :

- القس جبرائيل الصهيوني الأهدني (١٦٤٨) الذي درّس في إيطاليا ثم في المدرسة الملكية في باريس وترجم إلى اللاتينية كتاب نزهة المشتاق للشريف الادريسي ، - وإبراهيم الحاقلاني (١٦٦٤) الذي تخرج من روما ودرس في جامعة باريس وترجم للبلاط الفرنسي عدداً من الكتب العربية المهمة وقد لقبه ريشليو بترجمان البلاط - والأب بطرس مبارك (١٧٤٧) الذي أشرف في إمارة توسكانا على طبع المخطوطات العربية - والمطران جرمانوس فرحات (١٧٣٢) مطران حلب على الموارنة ، الأديب الشاعر وله « بحث المطالب - القاموس - باب الاعراب في لغة الأعراب » ، وأسس في حلب المكتبة المشهورة بمخطوطاتها - ويوسف السمعاني (١٧٦٨) الذي عمل في مكتبة الفاتيكان فجمع المخطوطات العربية فيها ووضع لها الفهارس والتلاخيص والتعليقات .

هؤلاء الأشخاص مهدوا للنهضة ، قبل أن يحل القرن التاسع عشر ، وعملوا بموجب توجيهات صدرت عن المجتمع الذي انعقد في روما سنة ١٧٣٦ الذي توجه إلى المطارنة ورجال الدين ورؤساء الأديرة بالتوصية التالية : « إننا نامر بان تفتح في المدن والقرى والأديرة مدارس يلقى فيها الصبيان العلوم . إننا نحث المطارنة والكهنة ورؤساء الأديرة على التعاون في سبيل تعيين المعلمين وتسجيل أسماء الصبيان القادرين على تحصيل العلم وحمل أهلهم على التوجه بهم إلى المدارس (. . .) وعلى المعلمين الذين يختارون من مدرسة روما أن يعلموا الأولاد في المدارس ويثقفوا الأهلين في القرى المجاورة . » .

كما لعب لبنان - والمسيحيون في لبنان بخاصة - دور الممهد للنهضة العربية ، كذلك لعب دور الرائد في النهضة نفسها لا سيما عن طريق المدارس التي كان السباق في فتحها من البلدان العربية ، ثم تبعته مصر وسوريا والعراق وسائر البلدان العربية ، وكانت المدارس في لبنان على نوعين اجنبية ووطنية ، فالمدارس الأجنبية مدرسة عينطورة (١٧٣٤) واليسوعية في غزير (١٨٤٧) وليسه (١٨٤٨) والجامعة الاميركية (١٨٦٦) والجامعة اليسوعية (١٨٧٤) ، ومن المدارس الوطنية : مدرسة عين ورقة (١٧٨٩) والمدرسة الوطنية للمعلم بطرس البستاني (١٨٦٣) والبطريركية (١٨٦٥) والثلاثة أقمار (١٨٦٦) ومدرسة زهرة الاحسان للبنات (١٨٧٠) والحكمة (١٨٧٦) والمقاصد الخيرية الاسلامية (١٨٨٠) .

ومن هذه المدارس تخرج رواد النهضة وتوزعوا في بلاد العرب والمهاجر .

أما في مصر فكان أهم معهد الأزهر ، كجامعة دينية لغوية أدبية علمية تخرج علماء الدين للبلاد الإسلامية ، وعني محمد علي باشا بأنشاء المدارس أيضاً ، فأسس مدرسة أركان الحرب عام ١٨٢٥ ، ومدرسة الطب في أبي زعبل سنة ١٨٢٦ ، ومدرسة الالسن ومدارس أخرى للصناعة والزراعة والهندسة والطب البيطري والصيدلة ، وفي عهد إسماعيل ١٨٧٩ أنشئت أول مدرسة للبنات هي مدرسة السيوفية ، وفي سنة ١٩٠٨ إفتتحت الجامعة المصرية .

وكذلك كان للبنان دور آخر في تحريك عجلة اليقظة العربية عن طريق إدخال الطباعة بالحرف العربي إلى البلاد العربية ، وكان أول كتاب عربي طبع هو كتاب السواعية أي كتاب صلاة الرهبان اليومية ، وقد طبع في إيطاليا سنة ١٥١٤ ، ثم انتقلت المطبعة إلى الآستانة في منتصف القرن السادس عشر فطبعت بالحرف العربي ولكن باللغة التركية ، وفي عام ١٦١٠ دخلت لبنان مطبعة دير قزحيا ، فأستخدمت الحرف الكرشوني الذي يكتب بالسريانية ويلفظ بالعربية . إلا أن أول طباعة بالاحرف العربية كانت في حلب عام ١٧٠٢ مع البطريرك اثناسيوس الرابع ، ثم أسس عبد الله الزاخر ، بعد تركه مطبعة حلب ، مطبعة في دير الشوير عام ١٧٣٤ ، ثم جاءت المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين عام ١٧٤٨ ، ومطبعة القدس جاورجيوس عام ١٧٥٣ وبعدها عمت المطابع في لبنان .

أما في مصر فمع أن المطبعة عرفت بمجيء الحملة الفرنسية إلا أنها لم تستخدم إلا عام ١٨٢١ عندما أنشأ محمد علي المطبعة الأهلية .

وأخيراً وليس آخراً نذكر الدور الذي لعبته الصحافة في بعث النهضة العربية ، وكانت أول جريدتين ظهرتا في البلاد العربية هما جريدتان فرنسيتان أصدرهما نابوليون في مصر وجريدة عربية أسمها « التنبيه العام » ، وفي عام ١٨٢٨ أنشأ محمد علي أول جريدة عربية هي الوقائع المصرية ، إلا أن الصحافة لم تزدهر إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في لبنان ، فظهرت جريدة السلطنة لاسكندر شلهوب عام (١٨٥٧) ، وحديقة الأخبار لخليل الخوري (١٨٥٨) ونفير سورية والجنة والجنينة والجنان للمعلمين بطرس وسليم البستاني (١٨٧٠) ولسان الحال لخليل رامز سركيس (١٨٧٧) ، ثم تلبد الجو السياسي في لبنان ، فاتجه اللبنانيون إلى مصر وأسسوا هناك صحفاً ومجلات ودوراً للنشر ومطابع منهم : سليم وبشاره تقلا : الأهرام (١٨٧٥) وأديب إسحق وسليم النقاش : المحروسة (١٨٨٠) وفارس نمر ويعقوب صروف : المقتطف (١٨٧٦) والمقطم (١٨٨٨) وجرجي زيدان : الهلال (١٨٩٢) وإبراهيم اليازجي : الضياء (١٨٩٩) وفي حلب أنشأ رزق الله حسون عام ١٨٥٥ جريدة مرآة الأحوال .

وقد أوجز احمد حسن الزيات دور اللبنانيين في النهضة العربية بقوله[٢] : « دخلت الطباعة إلى الشرق فكان السبق للبنان في إستعمالها . فقد أسس الرهبان اللبنانيون أول مطبعة في البلاد العربية (. . .) أما التمثيل بمعناه الحديث فلم تعرفه اللغة العربية الا في أواسط القرن الماضي ، وكان اللبنانيون أسبق الشرقيين إلى إقتباسه (. . .) ومما لا بد من ذكره أن الفضل في تقدم الصحافة ، وفي رقي التحرير والترجمة ، إنما كان للبنانيين لسبقهم إلى معرفة اللغات الأوروبية (. . .) واقتبس أدباؤنا القصة من أدب الغرب ، وكان أول من فعل ذلك اللبنانيون ، وإن المؤرخ النابغ والقصصي المبدع جرجي زيدان ، رائد الفن القصصي التاريخي في الشرق » .

المسيحون العرب ومشاكل اليوم : في خضم الأحداث التي تعاقبت في منطقة المشرق العربي منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى اليوم ، ولا سيما بعد الاحتلال الصهيوني لفلسطين وإقامة دولة إسرائيل على حساب الشعب الفلسطيني وحقوقه القومية والإنسانية ، وبعد استقلال الأقطار العربية غبّ الحرب العالمية الثانية ، وبعد الهبات الأنقلابية الثورية التي تعاقبت على عدد من الأقطار العربية منذ الخمسينات ويقظة الحس الإسلامي ومشاريع الدول الإسلامية ، في هذا الخضم المائج المتحرك المضطرب نشأت مشاكل في بعض البلدان العربية تتعلق بأوضاع الأقليات المسيحية ، واتخذت هذه المشاكل أشكالاً مختلفة : (١) شكل الهجرة في العراق وسوريا ومصر - (٢) شكل الانزواء في السودان - (٣) شكل الأزمة النفسية بين الأقباط والمسلمين في مصر - (٤) شكل الأزمة الحادة والصاخبة في لبنان .

وإذا بالمناخ الإيجابي الذي ساد عصر النهضة ، خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين ، يتبدل ويميل إلى السلبية ، لا بل يهدد بالانفراط . يعيش عدد كبير من المسيحيين اليوم في لبنان وفي البلدان العربية الأخرى حيث يوجدون في حالة نفسية قلقة ، لا سيما أمام تصاعد الدعوة إلى ترسيخ الاسلام كدين للدولة ، وكمصدر أوحد أو أساسي للتشريع أو إلى إقامة دولة إسلامية بكامل تكوينها .

بالطبع إن هذه المسألة متعددة الجوانب معقدة العناصر ، فمنها ما هو عفوي ، وهو السائد في الوسط الشعبي ، ومنها ما هو من تأثير التاريخ المتمادي ، ومنها ما هو مفتعل لأغراض المصالح الداخلية ، ومنها ما هو مصطنع بفعل القوى الخارجية ، ولكن ذلك لا يمنع أن هناك معضلة لا بد من إدراكها ومعالجتها . والمعروف أن هناك إتجاهين يتجاذبان المسيحيين : (أ) إتجاه الاغتراب وحتى الأنفصال ، (ب) إتجاه التكامل والتناظم . ومن المفيد أن ننظر إلى خلفية كل من هذين الاتجاهين ، لأن المعرفة السليمة هي باب العلاج السليم .

---

(٢) أحمد حسن الزيات ، تاريخ الأدب العربي للمدارس الثانوية (القاهرة : المطبعة الأنكلو المصرية ، ١٩٥٥) .

الإتجاه الأول : في البيئة المسيحية عوامل عدة أهمها وأثبتها هي : الخوف من طغيان الأكثرية العددية ، الجاذبية الأوروبية ، العالمية الدينية المسيحية .

١ ـ الخوف من الطغيان العددي ، ولهذه المسألة وجهان :

وجه مبدئي غير مقبول : لا يرضى المرء أن يكون من حيث وضعه الوطني القانوني في مرتبة أدنى أو شاذة أو هامشية ، كأن ينص دستور بلادي على أن دين دولتي هو الإسلام فيما أنا من دين آخر ، أي أني خارج نظام بلادي الأساسي . أو كأن يحظر علي في بلادي أن أعلم لغتي القومية أو تاريخ بلادي ، لأني لست من دين الأغلبية ، أو أن يحال بيني وبين إرتقائي إلى هذا المنصب أو ذاك ، لأني من هذا الدين أو من هذه الطائفة .

ووجه عملي سليم : وهو أن المجتمعات ذات الكلية أو الأكثرية المسلمة لا تسيء معاملة المسيحي على صعيد العمل والتعامل الاقتصادي ، ولا على صعيد الدراسة والعلم والمشاركة الفكرية ، ولا على صعيد الخدمات الاجتماعية ، لا بل إن للمسيحي في البلدان العربية وضعاً يكاد يكون ممتازاً .

على كل حال إنه وضع محترم جداً ، لأئق جداً . ومن جهة اخرى إن الكثير من الفوارق ، التي لا تزال تمارس ، مرتبطة بدرجة التطور الثقافي والإجتماعي وليست من صنع الدين ، وبالتالي لا بد أنها ستتغير مع التطور .

٢ ـ الجاذبية الأوروبية

إن الجو السائد في الغرب من مساواة وحرية ورفاهية نفسية ومادية ، والذي اتصل به المسيحيون من زمن بعيد ولا يزالون يتصلون بأستمرار ويرتاحون إليه ويتمتعون بخيراته وإغراءاته ، يجعلهم يتضايقون من فكرة عدم وجود مثيل له في البلدان العربية ، ويخشون في حال الوحدة مثلاً أن يفقدوه كلياً أو جزئياً ، لذلك تراهم يرفضون الوحدة أو يخافونها . ويزداد الأمر تعقيداً عندما يجري الأتصال بأوروبا في عقر دارنا الوطنية على مقاعد المدارس وبخاصة عندما تكون هذه المدرسة هي الفضلى ، وعندما تكون اللغة والثقافة اللتين تتلقنهما الناشئة بشكل رئيسي هما لغة وثقافة أوروبا ، وعندما تكون اللغة العربية ملقنة بأسلوب ضعيف أو سيىء أو متخلف ، وتضخم المشكلة عندما يكون الرد على هذا النظام التربوي لا مدرسة رسمية راقية ، بل مدرسة رسمية هزيلة (ما عدا القليل من الاستثناء) ولا مدرسة وطنية جامعة ، بل مدرسة طائفية تزرع التباعد في النفوس الطرية .

٣ ـ الدعوة المسيحية العالمية : يتحسس المسيحي العربي ، واللبناني بخاصة ، بالرابطة المعتقدية التي تشده إلى باقي مسيحيي العالم ، وعندما تكون العصبية القومية أو الجاذبية القومية الشديدة مفقودة أو شبه معدومة أو ركيكة كي تربطه بباقي أبناء وطنه ومجتمعه ، برغم

فوارق الدين ، تتخذ صلة المسيحي الدينية بمسيحي الخارج طابعاً أكثر تأثيراً في نفسه ، وما يقع فيه المسيحي اللبناني وقع بمثله المسلم اللبناني أيضاً ، وهكذا تضعف الرابطة الوطنية لصالح الرابطة الدينية ، ويغلب الولاء الديني على الولاء الوطني حتى لا نقول يحل محله ، ومثل هذا الواقع ليس له مثيل في دنيا المسيحيين الأوروبيين ، فالمسيحي الأوروبي لا يغلب ولاءه الديني على ولائه الوطني ، وهكذا رأينا كيف قامت الحروب بين شعوب تنتمي كلها إلى المسيحية . ومثل هذا الواقع ليس له مثيل أيضاً في دنيا المسلمين ، بما فيهم المسلمون العرب ، فالخلافات بين الدول ذات النظام الإسلامي أكثر من أن تحصى ، والحروب بين شعوب إسلامية في المغرب والمشرق لما تسكت بعد أصوات بنادقها ومدافعها ، لا بل هنالك دول إسلامية تتحالف مع دول غير إسلامية ضد دول إسلامية اخرى ، وهكذا فأن الرابطة الدينية خارج لبنان تأتي بعد الرابطة القومية .

الاتجاه الثاني : ولكن هذه اللوحة لا تشمل كل المسيحيين في كل البلدان العربية ، فهنالك مسيحيون جعلوا المشاركة المسؤولة الكاملة قاعدة فكرهم وسلوكهم ، فهم لا يعتبرون أن للمسلمين عليهم سبقاً في أي مجال وطني ، ثقافياً كان أم إنمائياً أو سياسياً ، لا بل يعتبرون أن مسؤولية تقدم المجتمع الذي يحيون فيه ـ مسلميه ومسيحييه ـ تقع على عاتقهم كما تقع على عاتق أي مواطن واع آخر ، وهذه الفئة المسيحية وإن كانت اليوم قلة من جراء الأزمات الراهنة الشائكة والمعقدة إلا أنها لم تكن دائماً كذلك ، ولن تبقى كذلك ، إذا عملنا معاً في سبيل ألا تبقى قلة ، كما أن فعلها إلى جانب الفئات الوطنية الأخرى كبير ومثمر . إننا نؤمن بأن الوجود المسيحي العربي كما كان عبر قرون مضت هو اليوم وغداً كسب يفيد منه العرب لما يضيف إلى الجسم الوطني من خصائص ولما يحققه من كثارية روحية تضمن الانفتاح والغيرية وتعميق جذور الحرية والمساواة .

ثالثاً ـ محددات العلاقة بين الإسلام والقومية العربية

○ الإسلام وقضايا العصر

منذ سنوات ينصرف المسلمون إلى إعادة وعي الإسلام ، كما يسعى غير المسلمين من العرب ومن الاجانب إلى تجديد ، لا بل تصحيح ، معلوماتهم حول الإسلام ماضياً وحاضراً ، ليرى الجميع ماذا سيكون مستقبل الإسلام في بداية القرن الخامس عشر الهجري وفي نهاية القرن العشرين الميلادي وإطلالة القرن الواحد والعشرين . هل سيكون الإسلام عامل أصالة حقيقية وتقدم ، كما يريده أهله ، أم سيكون عامل إغتراب وجمود ؟ هل سيكون عامل توحيد أو عامل تجزئة ؟ هل سيكون عامل إنفتاح على متغيرات الدنيا أم عامل إنغلاق على الذات الماضوية ؟ هل سيكون عامل حرية وتحرر أم عامل تقييد وعبودية ؟ هل سيكون عامل إسهام في حضارة الإنسانية ، كل الإنسانية ، أم عامل إنزواء عنها وإنسحاب منها أو

سيكون إسهاماً محصوراً ببعض الناس دون سواهم ؟ هل سيكون عامل سعادة للإنسان وكل الإنسان ، أم عامل كآبة وحرمان ؟ هل ما يريده الإسلام ، وما يستطيعه ، هو السعي إلى خلاص قسم من البشر هم أتباعه ، أم هو السعي إلى خلاص البشرية جمعاء إلى جانب قوى الخلاص والتقدم الأخرى ؟

كل هذه التساؤلات الصعبة ، المتشابكة ، المتشعبة ، المتضاربة ، تجول في الخاطر وتقلقه وتتعبه وتتنازعه ، وقد جرى حولها جدال حاد وطويل ، ولا يزال ، في أوساط كثيرة تحت عناوين مختلفة مثل : الإسلام بين الأصالة والحداثة ، الإسلام بين الذات ومنجزات العصر ، الإسلام بين الذاتية والانفتاح ، الإسلام بين الماضي والمستقبل ، الإسلام بين طمأنينة السكون وتحديات المتغيرات والمستقبل ، الإسلام بين راحة الفكروية المألوفة وتداخلات الفكرويات الزاحمة الأخرى ، كالمسيحية والماركسية والليبرالية والتكنولوجية هلم . . . ، الإسلام بين منهج الإيمان الراضي القنوع ومنهج العقل الخلاق والفكر المبدع .

لقد سلك المسلمون تجاه هذه المسائل مسالك مختلفة ، حتى أمكن القول أن إجابة حاسمة أو غالبة لم تعط حتى اليوم ، لا بل يبدو وكأن البلبلة الفكرية هي الطابع الغالب على ما يعتقد وما يحكى وما ينشر ، فمن قائل بأن شيئا لم يتغير ولا يمكن أن يتغير ولا يجوز أن يتغير عما رآه الرسول ، وعما جاء على لسانه ، فالحقيقة أنزلت عليه من السماء بتفاصيلها ولا تبديل على مر الزمان . وما يجد من أحوال في هذا العصر أو ذاك ، أو في هذه البقعة أو تلك ، إنما وردت كلها تصريحا أو تلميحا في الكتاب العزيز ، والمطلوب ليس الزيادة على كلام الله أو تبديله ، بل العودة المطلقة إليه والتعمق فيه والاكتفاء به . ومن قائل بأن القرآن يحتوي على قسمين كبيرين من التعاليم : الأول هو قسم العقائد والعبادات ، وهي لا تتغير لأنها من عند الله ، والثاني هو قسم المعاملات وهي قابلة للتحول حسب الظروف والأوقات والبيئة ، ويجد هؤلاء في كلام النبي محمد وأحاديثه وفي كلام خلفائه وتصرفاتهم ما يؤيد هذه الوجهة . ومن قائل أخيرا أنه لا بد من إستبعاد الدين عن الحياة العامة ، من اجتماعية واقتصادية وسياسية وعلمية وبناء المجتمع حسب متطلبات العصر والحياة ، لأن لكل عصر من عصور التاريخ قوانينه ونظمه .

وهذه الاتجاهات هي اليوم في أشد أزماتها ، وفي صراع ظاهر أو خفي ، صامت أو صاخب . وفيما تدور المعركة تطل الثورة الإيرانية فتطرح السؤال الكبير : هل يمكن أن تقوم دولة دستورها القرآن فحسب في بداية القرن الخامس عشر الهجري وفي نهاية القرن العشرين الميلادي ؟ سؤال أجاب عليه بحزم وتشدد آيات الله الإيرانيون ، وحاول بعض حكام العرب ـ إلى جانب محاولات المفكرين ـ أن يجيبوا عليه أيضا : فمن قائل بنظرية إسلامية ثالثة تفصل بين الرأسمالية والشيوعية وتنقذ العالم من تمزقاته وتناقضاته ، إلى قائل بالثورة الإسلامية

المرتكزة على صفاء الأيام الأولى من مبعث النبي ، إلى قائل بالنظام الشرعي كما تراكم عبر القرون ، إلى قائل بأن ما إعتمدته الدول العربية حتى اليوم في القرن العشرين من تشريعات ونظم ، إن هو إلا من فعل الاستعمار الغربي الذي زرع في تربتنا دساتيره ونظرياته وأخرجنا عن أصالتنا وتراثنا ، والمطلوب الافلات من هذه التركة المصطنعة والرجوع إلى الأصالة والتراث والذات .

وتنطلق الشعارات وتتبارى ويرفع سيف الإخلاص للإيمان على رقبة كل نقد وكل رفض ، يتنافس الحكام في إثبات من منهم أكثر أمانة لذلك الإيمان وللشريعة ، لصفاء الإسلام وأصالته . وإذا أردنا ضرب أمثلة على الاضطراب الفكري السائد لضاق الوقت بنا ، لذا سأكتفي بسرد بعض المسائل النموذجية التي تبرز كم أن النزاع الفكري وتلمس الطريق ما زالا كبيرين :

(١) **المرأة** : فيما يرى البعض أن دور المرأة أن تبقى في المنزل الزوجي وألا تخرج حتى للعمل ، وأن عليها أن ترتدي زيا معينا من اللباس وتمتنع عن الاختلاط بالرجال ، ويردد أن تعدد الزوجات حق للرجل لا يمس وأن لهذا الأخير وحده حق الطلاق بلا قيد ، يسعى البعض الآخر إلى شيء من التيسير ، فيقبل بأن تذهب المرأة إلى العمل وأن تلبس ما تشاء في حدود الحشمة ، وأن يقيد تعدد الزوجات بشروط وأن ينظم الطلاق . فيما يذهب آخرون إلى منع تعدد الزوجات منعا باتا وإلى إعطاء المرأة أيضا حق طلب الطلاق وتنظيم الأسرة . ويصل البعض إلى مساواة المرأة بالرجل في جميع الحقوق والموجبات ، بما في ذلك الإرث (كما فعلت إحدى الحكومات العربية منذ سنوات ثم تراجعت عنه حكومة لاحقة) .

(٢) **المساواة بين المواطنين** :هنا أيضا تتصادم المواقف المتباينة . ففيما تنص معظم الدساتير العربية على أن دين الدولة هو الإسلام ، نراها في الوقت نفسه تنص على عدم التمييز بين المواطنين بسبب الدين . ويعترضك التوفيق بين هاتين القاعدتين في بلد يضم مواطنين من أديان مختلفة . والواقع ، أن المساواة في مثل هذه البلدان غير ممكنة ، وفي الواقع غير موجودة ، فبعض البلدان لا يسمح لغير المسلمين أن يعلموا اللغة العربية والتاريخ ، والبعض الآخر لا يقر لغير المسلمين أن يتبوأ هذا أو ذاك من المراكز السياسية ، أو لا يقر لغير المسيحيين من طائفة معينة أن يتولى بعض المناصب العليا . عدا التفاوت الواقعي الذي تتذمر منه الأقليات الدينية في بعض البلدان العربية .

والبلد الذي لم ينص دستوره على دين للدولة وقع في نظام طائفي أكثر تمييزا وطعنا بالمساواة ، ذلك أن قيم المساواة والحقوق الإنسانية لم تبلغ بعد أعماق النفوس والأعراف السائدة ، ولا يزال الماضي حين كان العالم الإسلامي يميز بين المؤمنين وأهل الكتاب والكفار والمشركين ، ويجيز القضاء على هاتين الفئتين من الناس ، ويخضع أهل الكتاب لنظام الذمة .

لا تزال آثار هذا الماضي ماثلة في مجتمعاتنا ، فتبقى حاجزا أمام الانتقال من أحكام الماضي ، الذي كان وليد ظروف معينة ، إلى متطلبات الحاضر التي تستدعيها ظروف جدت ونشأت وتجسدت بالاعلان العالمي لحقوق الانسان . وهكذا نرى الدولة العربية والاسلامية التي أقرت ذلك الاعلان والمعاهدات التي إنبثقت عنه لا تزال عمليا تمارس أعرافا ونظما قديمة ، مما يزيد في الفوضى الفكرية ويؤخر تطور الرباط الوطني .

(٣) **التشريع الجنائي** : كلنا يتبع النقاش الدائر حول الأحكام الجزائية لمعاقبة المجرمين في البلدان العربية والإسلامية : هل نعود إلى الشريعة كما مارسها أجدادنا في القرون الأولى للاسلام ؟ أم نقبل نتائج العلم الجنائي الحديث والعقوبات التي يقرها ؟ بين الأمانة الحرفية للماضي الذي انقضى ، وبين السير وفق متطلبات العصر ، لا يزال الكثيرون من الحكام المسلمين ومن المشترعين والمفكرين يتقلبون ويترددون ، وتخضع بعض الدول إلى ضغط الرجوع إلى ما تعتقده صفاء الماضي أو إلى تهديد المهولين فيعدلون القوانين ويتبنون أحكاما لقطع يد السارق ورجم الزانية حتى الموت وجلد المفطر علنا ، مما كان الناس قد نسوه ودفنوه في غياهب الزمان .

ويحار المؤمن البسيط الذي لا يميز بين ما هو جوهري وما هو عرضي في تعاليم الدين ، وما هو من أركان الإيمان وما هو من صنع الظرف المجتمعي المتغير ، ويتفشى في خواطر الحكام الضعفاء الخوف من أن يعتقد المؤمنون من رعاياهم أنهم أقل تمسكا بالدين من حكام آخرين ، فيدخلون في حلبة التسابق في من يكون أكثر وأكثر رجوعا إلى الغوابر من الأيام والعهود ، ويقع الذين لا يقرون العقوبات القديمة ولكنهم لا يريدون الخروج على تعاليم السلف في حيرة موجعة ، فيعالجون الوضع بتأويلات وتفسيرات توفيقية مصطنعة أو معقدة ، تستبعد ما يرفضه العقل العصري ، وتوهم أنها لا تخالف التعاليم القديمة . وينبري القليلون ليطالبوا بخطوة جريئة تتخلى عما عفى عليه الزمن من أحكام جزائية . كل ذلك يجري اليوم في وقت واحد في مجتمع يفتش عن ذاته وعن مستقبله ؟ فيقع في البلبلة الفكرية والضياع .

(٤) **الصيام** : القرآن أعلن مبدأ عظيما أن لا إكراه في الدين ، ولكن مع ذلك نرى كيف تعامل بعض الدول العربية الناس في أيام رمضان ، الصوم إلزامي تحت طائلة التشنيع في المعاقبة في بعض البلدان ، وتحت طائلة التشهير الأدبي في البعض الآخر ، وتحت طائلة التجريح المحيطي في البعض الأخير . والصوم طوعي في بعض البلدان بقرار من السلطة وحر كليا في البعض الآخر بفعل التقاليد والبيئة . وحيث هو إلزامي نرى الطبقات الميسورة تهجر بلادها إلى مدن الغرب لتتخلص من الضغط أو الارهاب الفكري وتتصرف حسب اقتناعها العميق وحريتها . تلك أمثلة شائعة عما تعانيه المجتمعات الاسلامية والعربية من تجاذب بين ماضيها وحاضرها ، بين أصالتها وحداثتها ، بين ذاتيتها وإنفتاحها ، بين التقليد والتجديد ، بين الحرية والعبودية .

ولكن قبل إقفال هذا الباب أود التأكيد أن ما تعانيه المجتمعات الإسلامية اليوم ليس وقفا عليها ، أو أنه من طبيعتها الخاصة ، بل أنه من طبيعة المجتمعات البشرية عبر العصور في أزمنة معينة وظروف معينة مرت بها ، فالمجتمع المسيحي في أوروبا قد عاش حالات لا أمر ولا أدهى ، فمن لا يذكر محاكمة الكنيسة لغاليله ، وموقف الكاثوليك من البروتستانت ، ومنشور الباب بيوس التاسع عام ١٨٦٤ المعروف بسيلابوس والذي خض ضمائر المؤمنين وأرهب رجال الفكر والعلم في طول دنيا المسيحية وعرضها ، وحتى الأمس القريب لم يستطع البرلمان الإيطالي إقرار حق الطلاق بضغط من الفاتيكان وتأثيره في المجتمع الايطالي .

إن ما أوردناه من ملحوظات يشمل كل البلدان الاسلامية ، ولكنه يهمنا بنوع خاص في البلدان العربية ، فالإسلام في ذهن الكثيرين من العرب هو القاعدة الوحيدة أو المادة الحضارية الوحيدة أو على الأقل الأساسية التي يرسخون عليها تصورهم لمجتمعهم ودساتيرهم وشرائعهم ونظم حياتهم ، ويوصلنا هذا لجانب آخر من جوانب موضوعنا اليوم ، ألا وهو الاسلام بعلاقته بالقومية العربية .

○ القومية العربية ومشاكل اليوم

بين القومية العربية والاسلام سجال دقيق معقد : (١) هل يكون الاسلام فكروية الدول العربية المستقلة وفكروية الدول العربية الواحدة المنشودة ، (٢) هل البقاء في دول مستقلة في إطار الجامعة العربية أفضل للعرب أم الانتقال إلى دولة واحدة هو الأفضل ؟ (٣) هل يمكن تحقيق دولة واحدة ؟ كيف ومتى ؟ ، (٤) هل الحرية والديمقراطية نظم قابلة للتطبيق في مجتمعاتنا العربية ؟ أم الحكم الفردي أو السلطوي أو العسكري هو النظام الممكن فقط ، (٥) كيف نوفق بين الأكثرية الدينية الاسلامية والأقليات الدينية المسيحية .

هذه عناوين لمشاكل كبرى يتطارحها العرب في كل بقعة من بقاع الأرض العربية ولا سيما عندنا في لبنان ، ونعلم أن تلك المشاكل ليست الوحيدة التي تشغل بال العرب ، وقد يكون هنالك مشاكل أكثر إلحاحا تفرض نفسها علينا اليوم ، كيف نواجه الصهيونية والاحتلال الاسرائيلي ؟ ، كيف يستعيد الشعب الفلسطيني حقه القومي في وطنه ؟ كيف تؤلف بين الصفوف العربية لمواجهة القضايا المشتركة ؟ كيف نجعل الثروات الطبيعية والمالية مجلبة خير على جميع العرب ؟ كيف نجعل من مناطقنا العربية أرض سلام وتقدم وليس أرض مطامع وإضطراب ؟ وإذا التفتنا إلى معاضل محصورة أكثر وليست أقل خطورة : كيف ننقذ لبنان ووفق أية صيغة ؟ كيف نوفق بين الشعبين اللبناني والفلسطيني في المرحلة الانتقالية ـ التي قد تطول ـ التي تفصلنا عن رجوع الشعب الفلسطيني إلى أرضه ؟ كيف ننهي الحرب العراقية الإيرانية ؟ كيف ننهي الحرب المغربية الصحراوية ؟ كيف ، كيف ، كيف ؟

أسئلة ليس من السهل الرد عليها ، إن لم يكن نظرياً فعلى الأقل تطبيقياً . بالطبع ليس

في نيتي التطرق إلى كل ذلك ، بل استعرضت العناوين لترابطها بعضها ببعض ، أما ما سأتوقف عنده فهو القضية التي تتصل اتصالاً أوثق بموضوع بحثي ، عنيت علاقة الاسلام والمسيحية العربية بالقومية العربية . إن الأزمة التي يعانيها الفكر الاسلامي يعاني مثلها الفكر القومي العربي : (١) كلاهما يعيش عهد اليقظة ووعي الذات ، فالاسلام والعروبة يفتشان الآن عن أصالتهما بعد قرون من الكبت والاغتراب ، (٢) كلاهما يقف بوجه قرون من السيطرة ، كلاهما قاسى الأمرين من الاستعمار العثماني ، ثم من الاستعمار الأوروبي ، والآن من الاستعمار الاقتصادي والتكنولوجي ومن الصهيونية . (٣) وكلاهما يقع حيث تقيم الشعوب الساعية إلى الإستقلال والحرية والتقدم ، التوّاقة إلى العدالة . (٤) كلاهما يريد أن يعوض عن قرون من التأخر ، وبالتالي إلى جانب كل ذلك ومن جرائه ، إن كلا منهما يفتش ليحدد موقعه من الآخر ، الإسلام من العروبة والعروبة من الإسلام .

في عرفي أن العلاقة الحقة المثمرة بينهما هي علاقة التعاون وليست علاقة التمازج ، وليكن التراث والسلف منارة تستضيء بتجاربها وليس قيداً ترتبط به ، فالماضي ، الذي إستعرضنا بعض سطوره في السياسة وفي الفكر ، لم يكن يوماً ليفقد العروبة شخصيتها الخاصة والإسلام شخصيته المستقلة . لقد التقيا في القرن السابع ، وسارا في طريق واحدة يدا بيد حوالي القرنين وجنباً إلى جنب حوالي الثلاثة قرون ، ثم أخذا في فترات يتخالطان ، وتتداخل بينهما عناصر غريبة كثيرة ، فسواء في حقل الحكم أو في حقل الفكر منذ بداية انقسام الدولة العباسية وقيام الدول الاسلامية الأخرى ، خف العنصر العربي ، وعندما اتسعت رقعة الدول الاسلامية كثر المفكرون والعلماء غير العرب ، وقد عبر عن الحيرة في وصف تلك الحقبة ، هل هي عربية أم إسلامية ، خير تعبير ، مفكرون ذكرناهم ، ثم انقضت قرون أربعة إنفصلت خلالها العروبة عن القيادة الاسلامية ، وها نحن اليوم نواجه عصرا سقطت فيه الحواجز واتصلت الشعوب بعضها ببعض اتصالا لا إنفصام فيه عبر وسائل الاعلام البصرية والسمعية ، المقروءة والكتابية ، وكاد ينتهي الزمن الذي يمكن القول فيه أن هذا الشعب ذو ثقافة معينة ، إذ أصبحت الثقافات ممزوجة متداخلة متواصلة .

عصرنا يشهد ولادة ثقافة بشرية مشتركة ، لا هي مسيحية فحسب ولا هي إسلامية فحسب ، لا هي ماركسية فحسب ولا هي ليبرالية فحسب ، لا هي روحانية فحسب ولا هي مادية فحسب ، ولا هي تجريدية فحسب ولا هي تكنولوجية فحسب ، إنها كل ذلك معاً ، إنها ثقافة الانسان وكل إنسان ، ثقافة الانسانية وكل الانسانية ، وكل محاولة للانفصال عن هذا التيار العالمي الجارف محاولة يائسة ، أو مضيعة للوقت وهدر للجهود . العرب لا يمكن أن يكونوا مسلمين فحسب ، ولا المسيحيون العرب يمكن أن يكونوا مسيحيين فحسب . ولن يكون هنالك شرق فحسب أو غرب فحسب ، والاستقلالات الوطنية ستصبح تقسيماً جغرافياً فحسب بألوان خاصة وليست تقسيماً حضارياً بفوارق أساسية ، أما الفوارق التي ما زلنا

نشهدها فهي فوارق المستويات في بلوغ الثقافة ذاتها والحضارة عينها . هناك فوارق في سرعة المسيرة وليس في أهدافها . ومن هنا إن لكل شعب دوراً يلعبه في الهدف المشترك ، عنيت الحضارة العالمية ، الثقافة العالمية ، وهذا يعني العرب والمسلمين ، والمسيحيين وغير المسيحيين . وإن ما يتعين على كل شعب وكل دين أن يحدد مقدار إسهامه في تلك الثقافة وفي تلك الحضارة ، وإن ما يتعين علينا أن نحدد كم سيكون دورنا في مستقبل الإنسان ـ كل الإنسان ، ومستقبل الإنسانية ، كل الإنسانية . وبمقدار ما يسهم العرب من كل دين ومنطقة في تلك المهمة الجليلة ، وبمقدار ما يسهم الاسلام ، والمسيحية ، في ذلك البناء الشامخ العظيم ، عندئذ ، يكون وجودنا ذا مغزى ، يكون ديننا ذا رسالة ، وتكون قوميتنا ذات منزلة . ومن هذه الزاوية ، أرى أن الأطار الوحيد الذي يوفر المناخ الملائم لمثل تلك المشاركة هو إطار العلمانية .

○ العلمانية

إذا كان للتاريخ من عبر ففي طليعة هذه العبر ما يلي :

(١) إن ربط الدين بالدولة ، أو وضع مقدرات الدين في أيدي الحكام ، يؤدي حتماً إلى استغلال الدين لاغراض سياسية وتسخيره لمصالح الحكام ، وبالواقع لقد رأينا أنه طوال العصر الذي كان الخليفة أميراً على المؤمنين لم يكن همه الأول في التذرع بالدين ، إلا لكسب الشرعية لحكمه وإخضاع الرعايا لسلطانه ، وما صح في تاريخنا العربي صح أيضاً في تاريخ الأمم الأوروبية . ـ (٢) إن تغلب دين على دين كان يعني تحويل أتباع الدين الثاني إلى سكان يعيشون على هامش المجتمع ، فالمساواة غير ممكنة في مثل هذا الأطار ، هكذا حصل في أيام الحكم الاسلامي مع الذميين ، وهكذا حصل في الدول الكاثوليكية في أوروبا إزاء البروتسانت . ـ (٣) وحتى ضمن أتباع الدين نفسه أن جمع السلطة الدينية والسلطة الدنيوية في يد الحاكم ذاته يؤدي إلى تغليب فرقة دينية على فرقة دينية أخرى ، السنة على الشيعة أو الشيعة على السنة ، أو يقال أن هنا حكماً فاطمياً وهناك حكماً وهابياً وهنالك حكماً علوياً الخ . . ـ وإذا لم يكن هنالك من سيطرة ظاهرة فإن الشعور بالغبن ينخر النفوس . ـ (٤) إن نظام الجمع بين الدين والدولة لم يمنع الصراع بين الحاكم الخليفة وبين الطامعين بالحكم من عائلته ومعاونيه ورعيته ، ويمكن القول ان الخلفاء العرب المسلمين الذين ماتوا ميتة ربهم يعدون على الأصابع والباقون اغتيلوا وقتلوا ليحل محلهم طامع بالحكم آخر ، وكان الدين دائماً عاجزاً عن أن يحول دون ذلك . واليوم إن الدين لا يجمع بين الملوك والرؤساء ولا يخفف التطاحن بينهم ، فكل رئيس أو ملك خليفة يدعي النطق باسم الاسلام الحنيف ولا يرعوي عن نعت من يخالفه من الحكام ـ الخلفاء الآخرين ـ بأنهم خارجون على الدين الصحيح ، لا بل تنبري المراكز الدينية العليا لتساند هذا على ذاك باسم الصدق الايماني وتمحضه الفتاوي في مواقفه السياسية الاكثر ريبة وتشكيكا . ـ (٥) إن وضع الدين في سدة الحكم يجمد المجتمع

ويوقف التطور . أو ليس باسم الدين يحجر اليوم على المرأة في بعض البلدان وتخضع للتمييز ؟ وبإسمه يحال دون تنظيم الأسرة ؟ أو ليس بأسم الدين عجزت إيطاليا إلى سنوات قليلة عن إقرار الطلاق كحق من حقوق المواطنين ؟ - (٦) وحتى البلد الذي لم ينص دستوره على أي دين للدولة يتحول الدين إلى عنصر تفجير مجتمعي وتخلف سياسي إذا لبس لباس النظام الطائفي . كما هو الحال في لبنان ، لأنه مستحيل إرضاء أتباع كل الأديان معاً أو إحقاق حقوقهم ، إذا كان العامل الديني هو مقياس توزيع المنافع والمناصب وأساس لتحديد الحقوق .

كل ذلك وسواه من العبر التي علمنا إياها التاريخ لا تترك أمامنا إلا سبيلاً واحداً ، ألا وهو ولوج باب النظام العلماني الذي هو نظام الحرية الدينية والكرامة الانسانية ، ونصل هنا إلى تعريف العلمانية منعاً للالتباس وإبعاداً لما علق ببعض الأذهان من أخطاء أو غوامض حول هذا المفهوم .

تعريف العلمانية : سأستوحي تعريف العلمانية من مبادىء الاعلان العالمي لحقوق الإنسان ، الذي أقرته جميع أمم الأرض المسيحية والإسلامية والهندوسية والصناعية الغربية والشرقية والمتقدمة والمتخلفة ، الأوروبية والآسيوية والأفريقية والأميركية والعربية منها ، نصت المادتان الأولى والثانية من الإعلان على ما يلي :

« المادة الأولى : يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق . وقد وهبوا عقلاً وضميراً وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخاء - المادة الثانية : لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الاعلان دون أي تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي شيء آخر . . . »

ثم جاءت تطبيقاً للاعلان الاتفاقية الدولية المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية الصادرة في ١٦ /١٢/١٩٦١ ، التي أقرتها جميع الدول بما فيها الاسلامية والعربية ، فنصت في مادتها ١٨ على ما يلي :

« (١) لكل فرد الحق في حرية الفكر والضمير والديانة ، ويشمل هذا الحق حريته في الانتماء إلى أحد الأديان أو العقائد بأختياره ، وفي أن يعبر منفرداً أو مع آخرين ، بشكل علني أو غير علني ، عن ديانته أو عقيدته سواء كان ذلك عن طريق العبادة أو التقيد أو الممارسة أو التعليم . - (٢) لا يجوز إخضاع أحد لاكراه من شأنه أن يعطل حريته في الانتماء إلى أحد الأديان أو العقائد التي يختارها . - (٣) تخضع حرية الفرد في التعبير عن ديانته أو معتقداته فقط للقيود المنصوص عليها في القانون ، والتي تستوجبها السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الاخلاق أو حقوق الاخرين وحرياتهم الاساسية . -(٤) تتعهد الدول الاطراف في هذه الاتفاقية بأحترام حرية الاباء والامهات والاولياء القانونيين ، عند إمكانية تطبيق ذلك ، في تأمين التعليم الديني أو الأخلاقي لاطفالهم تمشياً مع معتقداتهم الخاصة » .

من هذه المبادىء يمكننا تحديد أسس النظام العلماني

أولاً : حياد السلطة . على السلطة ، أي الدولة ومؤسساتها ، أن تقف موقفاً لا منحازاً تجاه المعتقدات الدينية ، وهذا يعني : (١) ليس للدولة أن يكون لها معتقد ديني معين أو معتقد الحادي ، وعليه يجب أن يكون الدستور خلوا من إعتناق أي دين أو من أي موقف ضد الدين .-(٢) لا يحق للدولة أن تميز بين الأديان ، بل عليها أن تعاملها بالتساوي .-(٣) وليس للدولة أن تفاضل بين المؤمنين لأي دين انتموا ، بل عليها أن تساوي في معاملتهم بالاحترام والحماية .-(٤) ليس للدولة أن تميز بين المؤمن وغير المؤمن في الوظائف وفي سائر الخدمات العامة .-(٥) ليس للدولة أن تتدخل في شؤون الدين ، ولا للدين أن يتدخل في شؤون الدولة ، فترضى الدولة بأن تنظِّم الأديان أمورها ومؤسساتها كما تشاء ، شرط ألا يؤدي ذلك إلى الاخلال بحريات الآخرين أو بالنظام العام أو الآداب العامة أو السلام العام .-(٦) على الدولة أن تسن قوانينها على أساس يشمل كل المواطنين ، وفقاً لمصالحهم المشتركة ، وليس وفقاً لمصالح إحدى المجموعات الدينية أو الملحدة .

ثانياً : الحرية الدينية . (١) للفرد أن يختار الدين الذي يريد ، أو ألا يعتنق أي دين ، أو أن يغير معتقده الديني .-(٢) للمؤمن أن يمارس شعائره الدينية دون أن يمس بذلك حرية الغير أو أن يسيء للراحة العامة والأمن العام .-(٣) للمؤمن وغير المؤمن أن يعبر عن معتقداته دون مضايقة ، كتابة وكلاماً ، في حدود إحترام أحدهما للآخر ولمعتقداته .

ثالثاً : حرية التعليم الديني . (١) لرجال الدين حرية الاعلان عن دينهم وتعليمه ونشره ، دون أن يؤدي ذلك إلى الاخلال بالأمن والسلام العام -(٢) الأهل أحرار بأن يعطوا أولادهم التعليم الديني أو الاخلاقي الذي يتمشى مع معتقداتهم الخاصة . وعلى الدولة أن تمكن الأهل من ذلك .

رابعاً : للأديان أن تتملك المؤسسات والأموال الثابتة وغير الثابتة اللازمة لنشاطها وحاجاتها .

* * *

وهكذا نرى أن العلمانية لا تمس بالمعتقدات الدينية ، لا بل تحترم إيمان جميع المواطنين ومؤسساتهم الدينية وتحميهم في ممارسة شعائرهم ، لا بل إن العلمانية تتفق مع صدق الإيمان وإبعاد الزيف عنه ، إذ يصبح الإيمان فعلاً حراً إرادياً نابعاً من الاقتناع وليس عن إكراه القوانين ، وإن فصل الدين عن الدولة أي عن السياسة هو ضرورة علمنا إياها إحترام حرية المواطنين المعتقدية وعلمتنا إياها تجارب التاريخ ، بما فيه التاريخ العربي . إن العلمانية شرط من الشروط الاساسية لقيام مجتمع الوحدة ومجتمع التقدم ومجتمع الحرية والتحرر .

تعقيب ١

طارق البشري

يبدو لي أن هذه الدراسة لم تهتم في الأساس بالجانب البحثي بقدر ما اهتمت بتحديد موقف فكري بالنسبة للاسلام والقومية العربية ، في علاقة المسيحية العربية بهما . ومن هنا ترد أهميتها الأساسية . فهي وثيقة أفصحت بقدر كبير من الوضوح عن موقف فكري تتداول عناصره مجتمعة أو متفرقة في هذا الشأن .

ويرد هذا التعقيب ضمن ملاحظات لقارىء هذه الدراسة بالنسبة للموقف الفكري الذي أثبتته من جوانبه المختلفة :

(١)

إن الشطر الأول من الدراسة يعكس نظرة هذا الموقف الفكري من التاريخ الاسلامي والعربي . فهو ليس تأريخا بقدر ما هو نظرة إلى التاريخ ، أو مدخل إليه من موقف فكري محدد . لذلك نلحظ تركيزاً وحيد الجانب على العناصر غير العربية أو غير الاسلامية ،وعلى جانب الأخذ من جانب المجتمع العربي الاسلامي ،الأخذ عن الثقافات والحضارات والنظم الأخرى ، وخاصة الاغريقية . ولم نلحظ اهتماما مماثلا بعمليات الهضم الثقافي والحضاري التي جرت على أيدي مفكري العرب والاسلام في تلك العصور الذهبية . ومن ثم توحي الدراسة في هذا الشطر بأن مناط « الذهبية » في عصور النهضة تلك هو الأخذ والنقل . ولا شك أن العرب والمسلمين فعلوا ذلك ، كما يفعله غيرهم في العصور المختلفة . ولكن كان ذلك استيعابا وتغذية لجسم حي موجود ونام ومتجدد . فلا يؤول التقدير في شأنه إلى إغفال « الكائن الحي » ، ورد هذا الكائن إلى أنه مجرد تركيب بسيط للعناصر التي وفدت إليه .

إن الانفتاح الفكري والحضاري حقيقة من حقائق الماضي ، كما أنه واجب من واجبات الحاضر ، وضرورة من ضرورات المستقبل . ولكن ما يتعين ملاحظته أن ثمة بونا شاسعا بين

مجتمع مستقل مسيطر على وجوده ومصائره ، يتغذى بإرادته من الحضارات الأخرى ، وفقا لاختياره المطلق ، وبين ظروف تفرض نفسها على مجتمعات اليوم ، ويتحول بها الوافد إلى غاز والانفتاح إلى فتح . الفارق بين أمسنا ويومنا ، أننا كنا في الأول مستقلين ومختارين ومنتصرين ، ويجري الاختيار والهضم لدينا وفقا لاحتياجنا ، ويدور على قطب عقائدي ثابت يحقق للجماعة انتماءها السياسي والحضاري ويضمنه . وإننا اليوم يرد علينا « الأخذ » عن الغير في صورة الاقتحام والإغراق والتضييع ، والافقاد للهوية السياسية والاجتماعية والحضارية .

(٢)

صورت الدراسة « الانحطاط » الذي شاهدته بلادنا في ظل الحكم العثماني ، ثم عقبت « في أواخر القرن الثامن عشر قدم نابليون بونابرت إلى مصر على رأس حملة . . . فجلب معه أفكار الثورة الفرنسية ومبادئه ، مما ساعد المستنيرين من الأتراك والعرب . . . » .

والحق أن هذه النظرة تسربت إلى كثيرين من مفكرينا . ولا أظن أن بلادنا ينتظرها خير ما ، في ضوء نظرة تحسب الغازي هو ناقل الحضارة والمخرج لنا من الظلمات إلى النور . إن حملة نابليون حملة استعمارية . واحتلالها مصر هو غزو مسلح كوفح بما يستحق وبما يجب أن يواجه به من شعوب حرة . ومبادىء الثورة الفرنسية هذه ، قد نلتقط منها ما يفيدنا في مواجهة مشاكلنا ، فلا نجد أغنى من الغرب نفسه يحول بيننا وبين ما نريد لأنفسنا . وهذا يذكرنا بما شرعته روما قديما من فاصل حديدي بين قانونها وقانون الشعوب . والحملة الفرنسية « الكبرى » تلك لم تستجب لمبادىء ثورتها الانسانية عندما وضعت سليمان الحلبي على الخازوق . وما صنعه أبناء الثورة الفرنسية في الجزائر معروف مشتهر .

(٣)

أشارت الدراسة في عجالة إلى أوضاع المسيحيين العرب في عهود الحكم الاسلامي ، وإلى الظروف « الصعبة المتواترة » التي مرت خلال القرون الثمانية التي تلت العهد الأموي . وإلى فترات العذاب والانفجار إبان الحكم العثماني . وأشارت إلى « نظام الذمة » والجزية وتمييز غير المسلمين في أنماط العيش الخاصة . وأشارت إلى وجود « عقلية الذمة » فيما ترسب في النفوس اليوم .

وبصرف النظر عن محاكمة التاريخ . ومع الإشارة إلى ما نلتقي بشأنه اليوم من مفهوم معاصر يستوجب تحقيق المساواة التامة بين المواطنين . فإنه في النظر إلى التاريخ ينبغي الالتزام بالمنهج التاريخي ، بمراعاة ظروف الزمان والمكان في تقييم الوقائع والأحداث . وبمراعاة الدقة في حساب حجم الحدث . وبغير مراعاة هذين الأمرين يتحول الصواب الخبري نفسه إلى خطأ في الدلالة .

والجانب الفكري في نظام الذمة ، يتعين ألا يرد معزولا عن سياقه وتفاصيل أحكامه . والجزية التي توردها الدراسة كمثل للتمييز القاسي ضد المسيحيين ، يحكي عنه مفكرو الاسلام اليوم بحسبانها كانت نوعا من « بدل الجهادية » ، فتسقط بالمشاركة في القتال . وما يقال عن الوضع الهامشي للمسيحيين في المجتمع الاسلامي ، يرد عليه التحفظ مما أوردته الدراسة نفسها عن الدور العظيم الذي لعبوه في تنمية الفكر العربي . والماوردي مثلا يجيز تولي الذمي الوزارة التنفيذية ، مما تحقق فعلا ، ومما لا نكاد نجد له مثيلا في الظروف المماثلة في أوروبا .

إننا لا نريد لأحداث الماضي وفكريات السلف أن تتحول في الأيدي إلى أشباح يفزع بها البعض بعضا ، أو يتقاذفون بها كالتهم ، أو يحجبها البعض ، من الجانبين ، كالعورات . ولن نتقدم قط ما استمر مسيحيونا يذكرون « اللباس الخاص » في بعض السنين ، وما استمر مسلمونا يذكرون « الجنرال يعقوب » في بعض الظروف . إنما نريد التفهم الواعي الرشيد لظروف الماضي والحاضر ، تفهما يصير به طاقة نضال وجهاد لبناء الجامعة القومية المستقلة الناهضة .

وإذا كانت الدراسة أشارت إلى ما حدث « أحيانا » من تحيزات إزاء المسيحيين ، فنحن معها في وجوب ضمان ألا يحدث هذا « أحيانا » . ولكن من غير الانصاف أن يجري تعميم الأحداث العارضة ، في محاولة للترسيخ في ضمير المواطن المسلم أنّ في ماضيه ما يشين ، وأنه لا مساواة ولا ضمان لها إلا بأن يفقد المواطن المسلم إسلاميته . إن ذلك يستند إلى دلالة تاريخية مغلوطة ، ويبنى عليها مطلبا غير عادل وغير عملي . ولن ينجم عن ذلك إلا نمو الاستقطاب . فيفقد البعض هويته ، ولدينه سهم في قيامها ، ويستنفر البعض دفاعا عن إسلاميته . والجميع يرى بالمعايشة سرعة ازدهار الحركات الاسلامية السياسية ، والكل ينبغي أن يدرك ما تمليه موازين القوى البشرية .

(٤)

في حديث الدراسة عن « مسيحيي العرب ومشاكل اليوم » ، صورت هذه المشاكل في مظاهرها وأسبابها . ومن مظاهرها لدى الدراسة ، أنها اتخذت شكل هجرة المسيحيين من العراق وسوريا ومصر ، وشكل انزوائهم في السودان . فضلا عن أزمتهم النفسية في مصر وأزمتهم الحادة في لبنان .

هنا يلاحظ تركيز الدراسة على ما هو طائفي والتغافل عن المكونات الأخرى في أية ظاهرة . فالهجرة ليست قاصرة على المسيحيين حتى ترد إلى عامل طائفي . وشمول الهجرة للمسلمين أيضا يوجب البحث عن مكونات أخرى غير المكون الطائفي الديني . ويبحث عن

دلالتها في الظروف السياسية والاجتماعية العامة ، فضلا عن تغلغل أنماط الحضارة الغربية بين متعلمي ومهنيي بلادنا بما يفقدهم المنعة والادراك المتميز . ويتشارك المسلمون والمسيحيون في ذلك . والجنوب السوداني لا ينزوي بسبب التخالف في الدين وحده ، لأن الفوارق تتعلق باللغة وبالتكوين الحضاري الاجتماعي أيضا . فوضع المسألة هنا وضع غير سليم ولا مسلم به .

أما عن سبب هذه المشاكل ، فإن الدراسة وإن لم تفصح صراحة عن ذلك ، إلا أنها أوردت عددا من الظروف والملابسات ، وأشارت أن مشاكل المسيحيين تلك قد نشأت معها . وهي الاحتلال الصهيوني لفلسطين . . . « واستقلال الأقطار العربية عقب الحرب العالمية الثانية وبعد الهبات الانقلابية الثورية . . . « منذ الخمسينات » ويقظة الحس الاسلامي » . ثم ذكرت « وإذا بالمناخ الايجابي الذي ساد عصر النهضة خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين . . . يهدد بالانفراط » .

ولا نلحظ أن الدراسة أفصحت بشكل حاسم عن « وجه السبب » في كل من تلك الظروف ـ ومنها الاستقلال ـ التي انتكست « بعصر النهضة » . وهل المقصود مثلا بصلة الاستقلال بالمشكلة المسيحية ، أنه قام على أساس إسلامي . إن الواقع يشير إلى غير ذلك ، وقد قامت نظم الاستقلال في الخمسينات على أساس شبه علماني . وهل المقصود بالانقلابات الثورية الاشارة إلى صلة بين غياب الديمقراطية وبين مشاكل المسيحيين . إن هذا الفرض مع صحته النسبية لا تصرح به الدراسة ، ولم تفرع عليه التفاريع . ويقظة الحس الاسلامي متى حدثت ؟ إن سياق الدراسة يوحي أنها تعاصرت مع الاستقلال والهبات االانقلابية . ولكن الواقع يفيد العكس . لقد تواكبت مع احتدام المشكلة الفلسطينية وبلغت ذروتها في الأربعينات خاصة . ثم جاءت مرحلة الاستقلال و« الانقلابات » لتمثل مرحلةانحسار للموجة الاسلامية في الخمسينات ، ثم عادت في السبعينات .

لا يبدو أن الدراسة اهتمت كثيرا بفحص تلك العوامل ، وفرزها بما يوضح العلة من المعلول ويقيم العرض على نسق متماسك وواقعي . ذلك أن الدراسة اهتمت بالافصاح عن « الموقف » أكثر من التتبع للسياق المدروس .

ولذلك لم يظهر واضحا ، إلا تقريرها الجازم بإيجابية المناخ الذي ساد في القرن التاسع عشر ونصف القرن الذي تلاه . وهي ذاتها مرحلة التوغل الغربي في وطننا . وهي هنا تتسق مع نظرتها إلى حملة نابليون الكبرى وإلى « الأثر الايجابي » للضغط الأوروبي على الدولة العثمانية ، في تقريرها مساواة المسيحيين بالمسلمين .

وفي هذا الخصوص يمكننا أن نلتقط من الدراسة نفسها ما يفيد دلالة كامنة لم تستخلص ولا ظهرت على السطح ، وهي ما قررته الدراسة من وجود حالة نفسية قلقة بين مسيحيي العرب اليوم ، ووجود أزمة نفسية لديهم في مصر وأزمة حادة في لبنان . وإذا تمشينا مع منهج

الدراسة في « المواكبة » بدلا من « التعليل » لسهل علينا القول بأن تلك الظواهر مرتبطة بالمد الاستعماري الصهيوني المتوغل في وطننا ، بعد انكسار حركات التحرر الوطني . ولم تتواكب الأزمات والقلق مع الاستقلال ، ولكن مع الهزيمة ومع التوغل الاستعماري .

(٥)

تشير الدراسة إلى اتجاهين يتجاذبان المسيحية العربية ، اتجاه الاغتراب ، « وحتى الانفصال » ، واتجاه التكامل والتناظم . والاتجاه الأول هو محل الاهتمام إذ بينته الدراسة مطلقا ، بينما أوردت الآخر بين عبارتين « لا يشمل كل المسيحيين . . . » ، هذه الفئة المسيحية وإن كانت اليوم قلة من جراء الأزمات الراهنة . . . » . وبينت الدراسة العوامل المرتبطة بالاتجاه الأول وهي : « الخوف من طغيان الأكثرية العددية » ، « الجاذبية الأوروبية » ، « العالمية الدينية المسيحية » .

وتعقيبا على ما أوردته الدراسة عن العامل الأول ، من رفض فكرة المرتبة الأدنى للمواطن المسيحي ، وحظر توليه منصب ما ، فإنه مع مشاركة الدراسة في رفض هذا الأمر ، لا يظهر لكاتب هذه السطور وجه للربط بين النص في الدستور على أن دين الدولة هو الاسلام ، وبين التفرقة في معاملة المواطنين . والدراسة تسلم بأن للمسيحي وضعا « يكاد يكون ممتازا » في البلدان العربية . وهذا الوضع ثابت من وجود هذا النص ، لأن الفكر الاسلامي لا ينكر المساواة في الأساس .

أما حرص الدساتير على إثبات إسلامية دين الدولة ، وهو حرص ينجم عن مطلب شعبي قوي ، فأساسه ـ فيما يبدو لكاتب هذه السطور ـ أن دساتيرنا جرت في بيان الهوية السياسية والاجتماعية ، على إثبات ما يحتاج إلى تأكيد من جوانب هذه الهوية ، فهي تثبت أن الدولة « مستقلة » عندما يكون الاستقلال مزعزعا يحتاج إلى تأكيد ، وتسقط هذا الوصف عندما يثبت الاستقلال في الواقع مؤكدة وصفا آخر كالاشتراكية . وتلك ملاحظة تتراءى مثلا من مطالعة الدساتير المصرية منذ ١٩٢٣ . وفي ضوئها يظهر أن إسلامية الدولة كنص دستوري ، إنما وردت عندما طغت العلمانية والفكر الوافد مما زعزع الثوابت في مجتمعنا ، وبما استشعر منه المسلم الخطر على إسلاميته . فطلاب هذا النص يطلبونه في مواجهة الهجمة الحضارية والفكرية الغربية ، وليس في مواجهة المسيحيين من المواطنين .

وأما الجاذبية الأوروبية ، فلا يظهر وجه « مسيحي » لهذاالعامل . لأن هذه الجاذبية كعامل متميز عن العامل الثالث ، هي جاذبية لا تقتصر على المسيحي العربي ، ولا يفوق الاهتمام بها من المسيحيين إلا الاهتمام بها من المسلمين ، ممن تجمعهم معا صفة التغريب الثقافي والحضاري . وما أحرى تلك الجاذبية أن تفيد في البناء القومي للجماعة السياسية ، فلا تكون عاملا من عوامل « الانفصال » على أساس ديني .

وأما الدعوة المسيحية العالمية ، كدعوة لولاء سياسي مسيحي عالمي ، فهي دعوة يتعين بغير مساومة الوقوف في مواجهتها . لأن الدعوة الطائفية الصرف التي ترفض الانتماء القومي ، إنما تقابل بإحدى وسيلتين ، إما فرض الانتماء القومي عليها مع الاقرار بالمساواة والمشاركة بين المواطنين وإن اختلفت أديانهم ، وإما بحق الأغلبية ـ وفقا للتصنيف الديني السياسي عينه ـ حقها في أن تفرض هيمنتها ، بحسبانها الأغلبية ذات الحق المشروع في التقرير والتنفيذ .

والدعوة المسيحية العالمية ، تستخدمها الدول الأقوى ممن تدين شعوبها بالمسيحية ، ولكن هذه الدول عينها دول قومية لا تستخدم هذه الدعوة كانتماء سياسي لشعوبها . ولكنها تحييها كصلة بينها وبين الأقليات في مثل بلادنا لتشيع الفرقة والضغائن . في حين أن الدعوة الاسلامية العالمية قد يكون لها مبرر أخلاقي وسياسي مقبول ، لأنها تستند إلى غالبية بشرية بحيث لا تشكل ولا تفيد دعوة انفصال ، ولأنها تنجم بين شعوب بلاد مقهورة مغلوبة تجهد لنزع نير الاستعمار عن أعناقها .

إن خوف المسيحي من طغيان الأكثرية العددية المسلمة ، فكرة مصدرها تصنيف سياسي أساسه الدين وليس قضايا السياسة . فالخوف هنا مصدره نفي الانتماء القومي ، حتى يشيع ذوو الأديان بين التيارات المعبرة عن المصالح السياسية والاجتماعية المختلفة . وحتى إذا قدر بقاء النظر إلى أكثرية دينية وأقلية دينية فماذا تفعل الأغلبية في أغلبيتها لتبدد خوف الأقلية ؟ هل يطلب منها الخروج عن معتقدها ؟ وهل من الممكن عمليا ، أو من الانصاف ، أن يفرض عليها ذلك ؟ وما هي القوى الفارضة على الأغلبية الدينية لصالح الأقلية الدينية ؟ أتأتي هذه القوة من « المسيحية العالمية » ؟

لا نرى وجها لجحود حق المواطن في المساواة التامة وفي المشاركة الكاملة في شؤون وطنه . ولكننا في الوقت عينه ، نجحد أي مطلب لأي مواطن فيما يزيد على المساواة والمشاركة . فليس من حق مواطن أن يطلب أكثر من المساواة ، ولا يملك مواطن أن يعطي أو يضمن أو يرضى لغيره بأكثر منها ، باسم تفريغ الخوف من طغيان الأكثرية .

(٦)

تعرضت الدراسة من بعد ، للاسلام وقضايا العصر . وضربت عديدا من الأمثلة لما عساه يكون دور الاسلام في المستقبل المرتقب ، أهو دور خير أو شرير . وقالت إن جوابا حاسما لم يعط حول هذه التساؤلات المتشابكة . وأشارت فيما ضربت من أمثلة إلى ما يفيد أمرين :

أولهما ، اضطراب ما يسمى بالفكر الاسلامي ، وتضاربه واختلاطه . ووضعت كل ذلك ركاما فوق ركام ، دون سعي بالحس التاريخي والاجتماعي ، إلى تصنيف التيارات والاتجاهات ، وإلى ملاحظة الجدل بينها وحساب مدى النمو والضمور في كل اتجاه . ضرب

المثل بالنتف من المقولات ، ووضعت أمزاقا شلوا على شلو . ولا يتسع المجال لاعادة ترتيب جزئيات الصورة تلك . وقد سبقت الاشارة إلى أن الدراسة موضوع هذا التعقيب ، قصرت اهتمامها على إثبات موقف فكري ورؤية ذاتية . ولكن هذا الذي رأته الدراسة أشلاء واختلاطا ، نراه نحن نسقا فكريا وجدلا بين تيارات ، وحركة تمثل التنامي في جانب والضمور في جانب . وكل ذلك يفيد في السياق الاجتماعي والسياسي معان ومقاصد ، يمكن استخلاصها .

ويمكن بالأسلوب نفسه رفض الفكر الغربي برمته ، والتشنيع عليه ، لأنه يشمل الرأسمالية والاشتراكية والشيوعية والديمقراطية والنازية والمادية والوضعية والوجودية . . . الخ . وما أسهل أن نهيل الشيء على الشيء ، ثم لا نرى إلا غبارا .

والأمر الثاني الذي صورته الدراسة ، هو عجز الفكر الاسلامي عن النهوض بعبء التصدي لمشاكل الواقع . وضربت لذلك المثل من قضية المرأة والمساواة والتشريع الجنائي والصيام . ويهم هذا التعقيب أن يعلق على نقطتين هنا ، الأولى ما تراه الدراسة متناقضا بين النص الدستوري على إسلامية دين الدولة ، وبين النص الدستوري على المساواة بين المواطنين . وقد سبقت الاشارة إلى هذه النقطة . والدراسة نفسها أوضحت أن الدستور الذي لم يتضمن نصا على الاسلامية هو ذاته دستور الدولة ذات النظام الطائفي .

والنقطة الثانية ، تتعلق بالتشريع الجنائي الاسلامي الذي يشمل حدودا تقضي بالعقاب البدني ، وما يتعين أثباته هنا ، أن هذه النقطة لا تصلح جدلا بين إسلام ومسيحية ، لأن كثيرا من الشرائع التي طبقت في مجتمعات مسيحية ، وقبلها الضمير المسيحي في بعض حقبه ، كانت تتضمن عقوبات الايذاء البدني ، التي تصل إلى حد قطع الأنف وبتر اليد والحرق . ونخلص من ذلك أن ليس لمسيحي أن يحتج بمسيحيته في رفض الحدود .

ومن ناحية أخرى ، فإن الشريعة الاسلامية ليست مجرد الحدود . إنها أحكام وفقه ومعاملات . وهي واحدة من التيارات الفقهية العالمية المعترف بها . يضعها غير المسلمين من رجال القانون جنبا إلى جنب مع التيارت الجرمانية واللاتينية والسكسونية . ولكننا اعتدنا أن يمارس التشنيع على الشريعة ككل بمسألة الحدود هذه . فيوضع الداعي للشريعة في اختيار صعب ، إما أن ينكر نصا أو يحق عليه القول بالعنف والفظاظة . والداعي للاسلام لن يتنازل عن إيمانه تحت وطأة هذا الذي يعتبره ابتزازا . ولكنه في اختياره النص إنما يكون قد وقع في شرك منصوب له ، وهو قصر المجادلة في شأن الشريعة على الحدود وحدها . دون بيان ماهية الشريعة في عمومها .

إن هذا الأسلوب في الجدل لن يحل مشكلة ، ولن يؤدي إلا إلى تصاعد الاستقطاب

وتعميق الخلف . إنه ليس جدلا ولا حوارا ولكنه خلف وتضاد وتقطيع لسبل التفاهم . ونحن نريد أن نحل ونمزج ونوحد ، نريد البناء لا الانشقاق .

(٧)

ثم يأتي حديث الدراسة عن العلمانية ، فتعيب على ربط الدين بالدولة أن يستغل الدين لصالح الحكام ، وأن تتنازع الفرق الدينية ، ويقوم الصراع بين الحاكم وبين الطامعين في الحكم من أعوانه أو رعيته . وهنا نلمح فكرتين متعارضتين تعيب بهما الدراسة هذا الربط ، هما احتكار الحاكم للدين ، وظهور الصراع باسم الدين . والصراع هنا يعني المعارضة في صورها المختلفة . ولا يتأتى إحتكار الحاكم لعقيدة ما،ما دامت المعارضة تملكها . ومع ذلك فإن من تيارات الفكر الديني السياسي من ينكر المطالبة بحكومة دينية . ومن جهة أخرى فإن استغلال الحكام لأي مذهب سياسي استغلال قائم ، وما أكثر ما استغلت الديمقراطية والاشتراكية في هذا الصدد . ونحن لا نعيب على الديمقراطية أو الاشتراكية إمكان استغلال الحكومات لها على غير الحقيقة . إنما نطالب بالتطبيق الحق لكل منهما .

إن ما يمكن إثارته بحق هو مبدأ المساواة وضمان تحقيقه الأمثل . وإذا انتهينا إلى تقرير هذا الحق كاملا غير منقوص ، فليس وراءه في صمود العلاقة بين ذوي الأديان المختلفة مطلب . إنما تجري التيارات المعبرة عن المصالح المختلفة على رسلها . وإن الاجتهاد في تقرير المساواة له جدواه في ضمانها ، عندما تصير المساواة التزاما مستمداً من العقيدة ، وليست مجرد مبدأ تقرر بنفي العقيدة .

أما العلمانية في ذاتها ، فقد أشرت في دراستي إلى بعض جوانبها بما لا حاجة معه للتكرار .

* * *

خلاصة الدراسة أن الاسلام غير كفء ، وأن المسيحيين خائفون . ونحن نعارض الزعم الأول ، ونستجيب للقول الثاني بالاقرار وبالدعوة وبالجهاد للمساواة التامة والمشاركة الكاملة بين المواطنين من ذوي الأديان المختلفة . ونجتهد في هذا الأمر وندعو التيارات السياسية الاسلامية أن تكمل اجتهادها بشأنه ، بالجدل والحوار البناء .

ولكن الدراسة تستبعد كل ذلك ، وتبشر بثقافة بشرية مشتركة وثقافة إنسانية كلية . وبنظرة ترى في الاستقلال الوطني « تقسيما جغرافيا فحسب » . ونحن بطبيعة الحال إنسانيون ، ولكننا مضطهدون مغزوون مقتحمون في ديارنا . وإنسانية المضطهد أن يتحرر ، وأن يتميز ويتحيز ويتجمع لينتفض . ولا تتأتى إنسانية الانسان قط في أن يذوب في مضطهديه ، وأن يفقد مقوماته وذاتياته .

إن الخلف الحقيقي بين هذه الدراسة وبين هذا التعقيب ، أن الأولى تضع العلاقة بين مسلمي العرب ومسيحييهم في مواجهة بعضهم بعضا . والآخر يضعهما معا في مواجهة الاستعمار والصهيونية والقمع الدولي . ولو أدخلت الدراسة هذا الاعتبار في حسابهابحجمه الحقيقي ، لتداعى لها من المواقف الفكرية السياسية ما يلتم به الشمل .

إنني مغرم بالتفهم للسياق الداخلي للرأي المعارض . وقد حاولت جاهدا أن أفعل في قراءتي لهذه الدراسة ، ولكني مع قرب نهايتها جفلت خارجا . لأنها تقف على أرض لا أستطيع أن آتي مواردها . وقد ضاقت بي فلم تقبل وجودي في ساحتها . ولم ينفسح لي منها إلا أسطر محدودة ، لا تكفي لي متنفسا . لأني من واد ، وهي من واد . وعندما تصل الدراسة إلى فكرة أن الاستقلال الوطني مجرد تقسيم جغرافي ، يكون قد استقام لها منطقها وتكاملت كلياتها وفروعها . وتكون بهذا القدر قد تقطعت الأوصال بينها وبين هذا التعقيب .

إن صاحب هذا التعقيب ليذكر في وضوح ، ودون أن تفزعه الكلمات ، ولا أن تستدرجه الألفاظ ، إن الإنسانية المنشودة هي إنسانية المساواة بين المواطنين في كل أمة ، وبين الأمم كافة . وهي إنسانية الاحياء الحضاري لذوي الحضارات في العالم أجمع . وإنسانية الاستقلال والسيطرة على الذات . فإذا ضربت علينا ألوان من « الانسانية » تنبني على حساب وجودنا كجماعة حضارية وسياسية مستقلة ومتميزة ، فلن نكون إنسانيين بهذا المعنى . وإذا كان التطور يرفضني كجماعة ، فلست من أنصار التطور . وإذا كان التقدم ينفيني ويسحقني كجماعة ، فإني إذاً لمن الراجعين .

ما حاجتي لأن أقدم نفسي وقومي ووطني وتاريخي وثقافتي ، أقدم ذلك كله وقودا يستدفىء به سادة العالم وتابعوهم . ألا يكفيهم البترول مصدرا للدفء ؟!

تعقيب ٢

د. محمد عماره

حقا لقد سعدت عندما وجدتني أختلف مع معظم الأفكار التي تضمنها بحث الأستاذ جوزيف مغيزل، عن « الاسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية » .

ومبعث سعادتي هو الأفكار التي أختلف معها، لأنها تتيح لي ولمثلي مراجعة النفس، واختبار المعتقدات، والحوار الجديد بمعنى « الحوار » وليس حوار الذات، وترديد ما نحب ونرضى من الآراء والأفكار . . . كما تتيح لي، ولمثلي، الاطلاع على نوع « الحجج » و« البراهين » التي يقدمها من نختلف وإياهم حول هذا الموضوع، وفي ذلك إثراء لمعرفتنا بالواقع الفكري الذي نحياه ونكتب له ونتحاور معه . . . وأيضا تعرف على « العقبات » التي لا بد من تذليلها، لانتصار ما نعتقد أنه الصواب في القضية التي تعقد لها الندوة . . . قضية « القومية العربية والاسلام » . .

وبالطبع فأنا لا أنوي الوقوف من بحث الأستاذ جوزيف مغيزل عند التعبير عن سعادتي بالاختلاف معه . . . كما لا أنوي كتابة بحث يرد على أفكاره، تفصيلا . . . وإنما سأتخذ موقفا وسطا، أقدم من خلاله عددا من الملاحظات الجزئية على أفكار البحث، ثم أعرض للملاحظة التي أعتقد أنها هي القضية المحورية موطن الخلاف . . . وذلك مرورا بتصويبات لأخطاء متفرقة، وردت بالبحث، عن وقائع التاريخ . . .

ملاحظات جزئية

١ ـ ليس هذا هو الاسلام

في صفحات من البحث يبدو « الاسلام » الذي يتحدث عنه الاستاذ مغيزل منقطع الصلة بحقيقة الاسلام كما نفهمه نحن، فهو يردد تصورات استشراقية لم تعد مقبولة حتى ممن

اقترب من جوهر الاسلام من المستشرقين الذين لم يفتقدوا الحس العربي في « وعي » الاسلام . . .

فالحديث عن « بصمات المسيحية واليهودية والوثنية في القرآن وفي حياة الرسول ، عليه الصلاة والسلام » . . . تمتد جذوره في فكرة إنكار « ألوهية » الاسلام ، كدين . . . وفيه ظلال « التفسير المادي الفج » لظهور الاسلام ، كدين . . وأنا أتساءل ، فقط : ماذا يكون الحال لو طبقنا هذا التفسير على ظهور كل الديانات ؟ . . . هل تصبح كل واحدة منها مجرد بصمات لسابقتها ؟ . . . وأين حظ أنبيائها ورسلها من الصدق إذن ؟

ثم ، أليس من الأفضل ، عند مقارنة الأديان ، أن نميز بين « وحدة الدين » الإلهي ، أزلا وأبدا ، وبين « تعدد الشرائع » الالهية ، بتعدد الرسل وأممهم وتطور مجتمعاتهم ، أزلا وأبدا كذلك ؟[1] .

وفي البحث حديث عن أن الدعوة الاسلامية ، عندما رافقت العمل السياسي ، كانت « فتحا دينيا ، وفتحا عسكريا ، نشر معتقدات وبناء دولة » . والذين « وعوا » التاريخ قد ميزوا بين « الفتح العسكري وبناء الدولة » وهو الذي تم في أقل من قرن . . . وبين انتشار الاسلام ، بل والتعريب ، وهو الذي تأخر عدة قرون ، كان المسلمون فيها أقلية عددية في الدولة الجديدة ؟ وفي هذه القرون انتشر الاسلام ، لأسباب وبوسائل لا علاقة لها بالفتح العسكري . . . فليس في الاسلام ، ولا في تاريخه ، ما يسمى بالفتح الديني أو الحرب الدينية[2] .

وفي موضع آخر « توهم » تعارض بين المبدأ الاسلامي [لا إكراه في الدين] . . . وبين إلزام المسلمين بمراعاة الشعائر ، مثل الصيام . . . الخ . . .

لكن . . . هل هناك تعارض ؟ . . . إن الاسلام يكفل حرية الانسان في الاعتقاد والايمان والتدين . . . فإذا تدين وآمن ، كان ذلك تعاقدا ملزما بما يقتضيه هذا التدين الاختياري . . . وليس في ذلك ما ينقض مبدأ انتفاء الاكراه في الدين . . . فالذي يختار « جنسية » وطن فيتجنس بها ، لا بد من أن يحترم أعراف هذا الوطن ويلتزم بقوانينه ، ولا تعارض بين هذا « الالتزام » وبين « حريته » في اختيار « الجنسية » التي يريد ! . . .

ولست أريد الاطالة ، بالحديث عن الانطباعات السلبية عن الاسلام - منشأ وتاريخا - تلك التي لا يخرج القارىء بأكثر منها وهو يقرأ ما في البحث من فقرات عن الاسلام !

---

(١) للتفصيل أنظر كتابنا : **الاسلام والوحدة القومية** (بيروت : ١٩٧٩) .

(٢) للتفصيل أنظر : سير توماس وأرنولد ، **الدعوة إلى الاسلام** ، ترجمة حسن إبراهيم حسن ، عبد المجيد عابدين ، إسماعيل النحراوي (طبعة القاهرة : ١٩٧٠) .

٢ ـ ليست هذه هي العروبة والقومية العربية

ثمة حديث عن أن « سياسة الدولة الأموية كانت عصبية عتيقة (قومية بلغة اليوم) . . . » وتزكية ـ من خلال الاستشهاد . لمقولة أن الكثيرين من مبدعي الفكر في حضارتنا هم غير عرب « فرس ، كالغزالي ، أو ترك ، كالفارابي . . . » . . . ويرتب على هذه المقولة القول بأنه « يصعب القول بدقة علمية أن العصر العباسي ، من حيث العامل الديمغرافي ، كان عصرا عربيا . . . » مع التسليم « بأن العروبة الثقافية ، رغم كل الانقسامات والاختلاط مع الأعاجم ، كانت الطابع الرئيسي لهذه المرحلة . . . » .

وإذا كانت « العروبة الثقافية » لا تعني عروبة العصر ولا عروبة المفكرين الذين تعربوا ، وأصبح ولاؤهم للعروبة ، لغة وحضارة . . . وإذا كانت « العصبية الأموية العنيفة ، هي القومية » . . . فإننا نكون بإزاء الفكرة التي تقيم « العروبة » على « العرق » . . . وهي الفكرة التي نرفضها ، والتي تبرأ منها قوميتنا ، ويبرأ منها الاسلام[٣] .

٣ ـ وأين هذه « العلمانية » في الواقع ؟ ثم هل نحتاجها ؟

في البحث استيحاء لتعريف « العلمانية » من نص المادتين الأولى والثانية من الاعلان العالمي لحقوق الانسان : « المادة الأولى : يولد جميع الناس احرارا متساوين في الكرامة والحقوق . وقد وهبوا عقلا وضميرا ، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضا بروح الاخاء . ـ المادة الثانية : لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الاعلان دون أي تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الراي السياسي أو أي شيء آخر . . . » .

وإذا كانت هذه هي « العلمانية » فإن من حقنا أن نتساءل : أين طبقت هذه الحقوق والحريات التي ضمنتها للانسان ؟! أفي أميركا : التميز بسبب اللون ، والأصل العرقي ، والوضع الطبقي ؟! أم في إنكلترا : الانكليز البيض ، وأبناء الكومونولث ؟ أم في أيرلندا الكاثوليك والبروتستانت ؟ . . . ناهيك عن نظرة الغرب « العلماني » لأبناء العالم الثالث ، وعلاقته بهم ؟ بل وأين هذه العلمانية من امتيازات الأحزاب في الدول الشمولية ، على الرعية ؟؟ وهل حقا جعلت « العلمانية » جميع الناس في الغرب « العلماني » « يولدون أحرارا متساوين في الكرامة والحقوق »؟ أم أن واقع هذه المجتمعات « العلمانية ـ النموذج » يجعل هذا التعريف أقرب إلى « الشعر العذري » المنبت الصلة بالفكر السياسي والاجتماعي ؟ الأمر الذي يحتم علينا أن ننظر في واقعنا ومواريثنا ، دونما عقد نقص تدفع بنا إلى « التبعية والتقليد » ؟

---

(٣) للتفصيل أنظر دراستنا عن « الاسلام والقومية العربية والعلمانية » ، قضايا عربية ، السنة ٧ (أيار / مايو ١٩٨٠) ، العدد ٥ .

وفي البحث حديث عن الجمود الديني والتخلف في الفكر الديني ، يرتب عليه الاستاذ مغيزل القول : بأن « العبر التي علمنا إياها التاريخ لا تترك أمامنا إلا سبيلا واحدا ، الا وهو ولوج باب النظام العلماني ، الذي هو نظام الحرية الدينية والكرامة الانسانية » . وهنا نسأل : إذا كانت « العلمانية » نبتا أوروبيا ، تصدى بها عصر النهضة « للسلطة الدينية الكنسية » ، المعادية « للحرية الدينية والكرامة الانسانية » والتفكير العلمي . . . الخ . وإذا كان ديننا مع الحرية الدينية - [لا إكراه في الدين] - ومع الارتفاع بكرامة الانسان ، إلى حد اعتبار كل ما في الكون مسخرا له . . . وتفضيله حتى على الملائكة . . . وتقرير « العصمة » لمجموع الأمة . . . واعتبار أن ما تراه الأمة حسنا ، فالله يباركه ويعتبره حسنا . . . وجعل المصلحة هي المرجع والتشريع . . . ومع تقديس حرية الفكر . . . ومع إنكار السلطة الدينية ، بل وشن الحرب عليها . . . إذا كان ديننا مع هذه « المثل » وهو الذي لم يعرف لأشخاص أو مؤسسات « قداسة » ما . . . فهل نترك مواريثه الفكرية والحضارية ، ونطرح « مثله » العليا ، ونستعير من الغرب « حل » العلمانية ، بعد أن نوهم أنفسنا بوجود « المشكلة » التي تستدعي هذا الحل في واقعنا ؟

وأيضا نسأل : إذا كانت المسيحية « دينا » لا دولة . . . وفي ذلك ما لا يتعارض بينها وبين العلمانية . . . أفلا يتوجب علينا أن نولي اعتبارا لتقرير الاسلام أنه « دين ودولة » ؟ . . . خصوصا وأن هذا الاسلام هو دين الأغلبية في أمتنا ، ولعلاقة « الأقلية » بـ « الأغلبية » قواعد حددتها « الديمقراطية » ، التي هي الأخرى شقيقة للعلمانية ؟! . . . وهل إذا كانت « العلمانية » هي الحل - حاليا - للمشكل اللبناني . . . فهل المائة والخمسون مليونا من العرب لهم هذا المشكل اللبناني ؟ . . . أم أن المطلوب هو « استعارة » « الأشكال » ، تمهيدا « لاستعارة » « الحل » أيضا ؟

٤ - وريادة النهضة العربية . . . ونموذجها

في البحث حديث عن ريادة مسيحيي لبنان للنهضة العربية الحديثة . . . وهذا الحديث يغاير معظم الحقيقة في هذه القضية ، ويضخم من الجزئية التي هي حق فيها . . .

فأسماء القساوسة والآباء والمطارنة الذين تحدث البحث عن تمهيدهم للنهضة هم - وحتى باعتراف البحث - قد خدموا في بلاطات الغرب وأديرته ، وكانوا سبلاً لتعريف الغرب بالعرب ، أكثر مما كانوا سبلا لتعريف العرب بالغرب ! . . .

والمدارس التي تحدث البحث عن قيامها في لبنان ، وقال إن لبنان قد سبق بها مصر وسوريا والعراق وسائر البلدان العربية . . . هذه المدارس كانت :

أ - دينية في أغلبيتها الساحقة ، ب - وقروية في معظمها . . . أي أنها من نوع

« الكتاتيب » التي لم تنقطع من قرانا طوال عصور التاريخ ، ثم إنها ـ باستثناء واحدة ـ قد بدأ قيامها بعد توحيد الشام مع مصر تحت حكم محمد علي . . . وهو التوحيد الذي بدأ سنة ١٨٣١ . . . فأين هذا التاريخ من بعثات مصر إلى إيطاليا وفرنسا وغيرهما ، والتي بدأت منذ سنة ١٨١٣ . . . لقد بدأت هذه « المدارس » بلبنان ، بعد أن عاد من فرنسا رفاعة الطهطاوي ، الذي ارتاد بالشرق عصر التنوير ! . . . وبعد النهضة الرائدة في مصر محمد علي .

والحديث عن سبق لبنان إلى معرفة المطبعة العربية ، هو الآخر تضخيم يفضي إلى انكار الحقيقة . فطبع كتاب صلاة للرهبان في إيطاليا سنة ١٥١٤ لا علاقة له بالنهضة ، فضلا عن ريادتها ، كما أنه لا يكفي أن نقول إن الحروف الطباعية العربية قد دخلت بعض الأديرة بلبنان في منتصف القرن الثامن عشر ، بل يجب أن نسأل : ماذا طبعت هذه المطابع ؟ وما علاقة مطبوعاتها « كما » و« كيفا » بـ« النهضة » العربية ؟ لقد سبقت الدولة العثمانية مصر إلى معرفة الطباعة العربية ، لكن مطابعها لم تطبع خلال أكثر من قرن [١٧٢٨ ـ ١٨٣٠] سوى أربعين كتابا ، أغلبها في الشعوذة والفكر المتخلف ، على حين أخرجت مطبعة بولاق المصرية ، التي أسسها محمد علي مع مطلع عشرينات القرن الماضي ، خلال أربعين عاما فقط ، أكثر من ألفي كتاب ومجلد ، فيها عيون الفكر العالمي المستنير ، وكنوز من التراث العربي الاسلامي ![٤] .

٥ ـ متفرقات

أما الأخطاء ذات الطابع التاريخي ، التي تناثرت في عدد من صفحات البحث ، فإن في « الاشارة » إلى بعضها ما يكفي ، وذلك مثل :

يقول إن « الخوارج » لا يرون ضرورة « للخليفة » « إذا اتفق المسلمون على إقامة الأحكام » . . . والصواب أن فرقة واحدة من فرق الخوارج ـ وهم كثيرون ـ هي التي قالت : إذا قام العدل وتناصف الناس فلا حاجة للامام ـ وهذه الفرقة هي « النجدات » ـ نسبة إلى قائدها نجدة بن عامر ـ وفكرتهم هذه تشبه فكرة ذبول « الدولة » في المجتمع الشيوعي الكامل المتصور ! . . .

حديثه عن أن العرب قد أخذوا عن الروم والفرس أشكال الادارة وأساليب السياسة في العصر العباسي . . . والصحيح أن هذا الأخذ قد بدأ منذ عصر عمر بن الخطاب .

يحدد بدء التقهقر والانحطاط بالعصر العثماني . . . والصحيح أنه قد بدأ بسيطرة الجند

---

(٤) أنظر : محمد عمارة الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٣) .

الترك المماليك على الخلافة العباسية ، وقبل دولتي المماليك ، فضلا عن العثمانيين .

يقول إن « الاتجاه العربي » قد تولد ، بالمشرق ، بسبب العصبية التركية الطورانية . . .
ويقول إن هذا « الاتجاه العربي » قد واكب حركة محمد علي وإبراهيم باشا « الاصلاحية . . .
وهذا القول لا يستقيم ، تاريخيا ، فالحركة الطورانية هي بنت العقد الأول من القرن العشرين ، ، أي بعد حركة محمد علي بنحو قرن ، فكيف تواكب ثمرتها حركة محمد علي ؟
لعل الدافع وراء هذا الخطأ هو الرغبة في « تضخيم الدور اللبناني » أيضا !

يتحدث عن المسيحيين العرب « الجراجمة » ـ سكان الجرجومة ، بالقرب من انطاكية ، باعتبارهم « أشد المدافعين عن التحصينات البيزنطية ضد العرب » . . . وعن ما أصابهم نتيجة لذلك . . . والحق أن هذا لم يكن الموقف الدائم للجراجمة . . . فلقد حاربوا مع أبي عبيدة بن الجراح ، في الفتح العربي ، ضد البيزنطيين . . . وكان لهم ما للمسلمين ، فلم يدفعوا الجزية ، بل كان لهم من الغنائم ما للمقاتلين المسلمين . . . وتكرر هذا « الموقف العربي » في فترات أخرى من التاريخ(٥) . . .

وثمة حديث عن تقييد المسلمين لغير المسلمين بقانونهم في الأحوال الشخصية . . .
ولست أعرف ـ في حدود علمي ـ متى حدث ذلك ؟ وأين ؟

ومثله ـ في نفس الصفحة ـ الحديث عن « كثير » من البلاد العربية التي تمنع المسيحي أن يدرس اللغة العربية ! . . ما هي هذه البلاد « الكثيرة » ؟

أما جواز زواج المسلم من المسيحية ، دون العكس ـ في نفس الصفحة ـ فعلاوة على أن المنهي عنه في القرآن هو زواج المسلمة من « المشرك » ، وليس من « الكتابي » ، فإن لفقهاء المسلمين حجة في مذهبهم هذا ، فالزوج المسلم يعترف بدين زوجته المسيحية ، وواجب عليه ، دينيا ، أن يمكنها من حريتها في العقيدة والعبادة ، بل وييسر لها السبل إلى ذلك . . .
أما المسيحي ـ الذي لا يعترف بدين المسلمة ، فأنّى له أن يحترم عقيدة لا يقرها ، فضلا عن أن ييسر لصاحبتها سبل الممارسة لشعائرها ؟

وأخيرا ـ وهو الأهم ـ: حضارة واحدة ؟ أم حضارات متعددة ؟

والآن نأتي إلى الملاحظة « الجوهرية » ، بل « المحورية » ، التي لنا على بحث الأستاذ جوزيف مغيزل ، والتي نعتقد أن فكرة بخصوصها هو القاسم المشترك الذي جعل نظرته

---

(٥) أنظر : البلاذري ، فتوح البلدان (القاهرة : ١٩٥٦) ، ق ١ ، ص ١٨٩ ـ ١٩١ .

وتقييمه هكذا ، سواء « للاسلام » ، أو « للعروبة » ، أو « للعلمانية » الغربية ، بل وحتى « للمسيحية العربية » ـ التي ظلمها كما ظلم « العروبة » و« الاسلام » ؟

إنه ـ كآخرين ـ يعتقد بوحدة الحضارة في عصرنا ، ومن باب أولى في المستقبل . . . ونحن إذا تركنا أمر المستقبل لأهله . . . وقلنا بوحدة الحضارة في عصرنا ، فسنقول ، بداهة : إن هذه الحضارة « الانسانية » هي الحضارة الأوروبية ـ خصوصا إذا نظرنا نظرة الأستاذ مغيزل إلى « العروبة » و« الاسلام » . . . وستكون القضية بالنسبة لنا هي « اللحاق » بهذه الحضارة ، مع محاولة الاسهام في إغنائها . . . وليس الاستقلال ولا التمايز الحضاري عنها . . . وبمعنى آخر فسيكون الموقف هو تنفيذ أركان مخطط « التغريب » الذي بشر به الاستعمار الغربي منذ حملة بونابرت على مصر سنة ١٧٩٨ . . .

والأستاذ مغيزل يدعو إلى ذلك ، صراحة ، وبشجاعة محمودة ، فيقول :

«نحن اليوم نواجه عصرا سقطت فيه الحواجز . . . وكاد ينتهي الزمن الذي يمكن القول فيه أن هذا الشعب ذا ثقافة معينة . . . عصرنا يشهد ولادة ثقافة بشرية مشتركة . . . إنها ثقافة الانسان ، وكل إنسان ، ثقافة الانسانية وكل الانسانية . وكل محاولة للانفصال عن هذا التيار العالمي الجارف محاولة يائسة ، أو مضيعة للوقت وهدر للجهود . . . فلن يكون هناك شرق فحسب أو غرب فحسب ، والاستقلالات الوطنية ستصبح تقسيماً جغرافياً فحسب بألوان خاصة وليست تقسيماً حضاريا بفوارق أساسية . أما الفوارق التي ما زلنا نشهدها فهي فوق المستويات في بلوغ الثقافة ذاتها والحضارة عينها . . . عنيت الحضارة العالمية ، والثقافة العالمية . . . وبمقدار ما يسهم العرب في ذلك البناء يكون وجودنا ذا مغزى ، ويكون ديننا ذا رسالة ، وتكون قوميتنا ذات منزلة . . . ومن هذه الزاوية فإن الاطار الوحيد الذي يوفر المناخ الملائم لمثل تلك المشاركة هو إطار العلمانية . . . » .

تلك هي الفكرة « الجوهرية » و« المحورية » التي نختلف عليها وبسببها مع الاستاذ مغيزل ، وبالطبع فإن توفية الرد عليها بعض حقه يحتاج إلى بحث كبير . . . لذلك فإنه لا مناص ـ مراعاة للحيز من الوقوف عند « نقاط » نضمنها عددا من « الاشارات » . . . :

ـ هناك ، على النطاق العالمي ، عدة أمم تضرب بجذورها التاريخية في عمق تاريخي بعيد . . . وهذه الأمم قد امتلكت وتمتلك حضارات « تمايزت وتتمايز » إلى حد كبير أو قليل . . . الصين وحضارتها . . . اليابان وحضارتها . . . الهند وحضارتها . . . العرب وحضارتهم . . . وأوروبا وحضارتها . . .

ـ والاتصال الحضاري والثقافي ـ الذي هو سمة من سمات عصرنا ـ لم ولن يلغي هذا التعدد الحضاري لحساب وحدة الحضارة ، لكنه سيقضي على « الفصل » و« العزلة » الحضارية ، ومن ثم يفضي إلى التقارب والتفاعل ، لكن مع « التمايز » المرتبط والناشيء عن قسمات تمتاز بها هذه الأمة أو تلك ، ونعني بها القسمات الثوابت التي لا يدركها التطور السريع . . .

فالتعدد الحضاري لا يعني العزلة ولا الانغلاق ، كما أن التفاعل لا يعني الوحدة والاندماج ـ مع ملاحظة أن الاندماج بين الضعيف والقوي ، كما هو حالنا مع حضارة الغرب ، إنما يعني الاحتواء والذوبان ، بأن نصبح « هامشا حضاريا للغرب ، وبذلك يتأبد وضعنا كهامش له في الأمن والاقتصاد » !

فهناك ، إذن ، الموقف الوسط ، وهو : التفاعل ـ من موقع من له ذاتية متميزة ـ مع التعدد ، الذي لا يغلق قنوات التأثر والتأثير .

ـ ويزكي هذا الذي نذهب إليه وضوح تمايز هذه الأمم ، ذات الحضارات العريقة . . . وإلا فهل ينكر أحد تمايز الصين حضاريا ، ذلك التمايز الذي طوع الماركسية فغدت منبتة الصلة بأصلها الأوروبي إلى حد كبير ؟ . . . وتمايز العرب حضاريا ، ذلك التمايز الذي احتفظ بهم عربا ، رغم أخذهم عن اليونان والفرس والهنود ، إذ لم يصبحوا يونانا ولا فرسا ولا هنودا ؟

ويزيد من وضوح تمايزنا الحضاري ذلك النهج الوسطي ، الذي يوازن بين أمور قد تراها حضارات أخرى متناقضات لا سبيل إلى الجمع بينها ، فضلا عن التوفيق . . . مثل الموازنة بين « العقل » و« النقل » ، بين « الروح » و« الجسد » بين « الدنيا » و« الآخرة » ، بين « الحكمة » و« الشريعة » ، بين « الفرد » و « المجموع » . . الخ

ونحن إذا اتفقنا على أن لأمتنا العربية « مشروعها الحضاري المتميز » ، فإن البداهة تدعونا إلى الاتفاق على أن هذا المشروع هو مشروع « العرب » كل العرب ، ومن كل الديانات والمعتقدات . . . وعلى أن وصف هذه الحضارة بأنها « عربية ـ إسلامية » إنما يعني أنها حضارة كل العرب ، التي يمثل الاسلام « الحضاري » ـ وليس جانبه الغيبي الديني الخاص بالسلمين ـ الجزء البارز والملحوظ في التكوين النفسي لكل العرب . . . وعلى أن « التراث العربي الاسلامي » هو تراث الأمة ، وثمرة عبقريتها ـ وليس هو « الدين » أو « الشريعة » ـ ومن ثم فإن إحياءه واستلهام النافع منه هو حق جميع العرب . . . وعند ذلك تنتفي حساسيات كثيرة تناثرت في صفحات بحث الأستاذ مغيزل . . . وعلى سبيل المثال :

ألسنا ـ كعرب ـ أقرب إلى تراثنا القانوني منا إلى تراث الرومان « وكود » نابليون ؟ وأيهم أقرب لنا وأولى بنا ، قوميا وحضاريا : الإمام الشافعي ؟ أم نابليون ؟

ولم لا تكون هناك « حساسية » إذا نص الدستور على « الديمقراطية » ـ وهي عربية ـ كنظام للدولة ؟ . . . على حين تكون هناك « حساسية » إذا جاءت في الدستور كلمة « الاسلام » بالمعنى الحضاري ـ الديني ـ لكفالة الاسلام والدستور حرية الاعتقاد والعبادات ـ؟

ولم لا تكون هناك « حساسية » عندما نقول : قال ارسطو ـ وهو ليس عربيا ، ولا مسيحيا ـ بل ولا عندما نقول : قال ماركس ؟ . . . على حين تأتي « الحساسية » عندما نقول :

قال عمر بن عبد العزيز ، أو أبو حنيفة ؟ . . . وهم عرب ، بيننا ـ جميعا ـ وبينهم روابط ووشائج ، إن رقت عند البعض فهي متينة عند الأكثرين ؟

وكيف يكون عصر الغزو والاستعمار لبلادنا هو عصر النهضة ـ القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين ـ على حين تكون حقبة الثورات الوطنية والبحث عن الذات ، إسلاميا وعربيا ، هي مصدر القلق النفسي والسلبية عند المسيحيين العرب ؟ وهل لهذه الصورة غير الطبيعية مرد سوى النظر إلى المسيحيين العرب « كجالية » للغرب في الشرق ، وسفارة بين العرب والغرب ؟ والحديث عن أنهم مشدودون إلى إخوانهم ، في الدين ، بالغرب . وهل من العدل أن نسوي بين ارتباطهم هذا ـ وهو إن صح بالنسبة لقلة فليس بالصحيح عند جمهرتهم ، وبين ارتباط المسلم اللبناني بإخوته من أبناء « أمته » ؟ وأين ، إذن ، عروبة المسيحيين العرب . . . وأين عروبة المسيحية الشرقية ؟

وقضية خوف « الأقلية » من « الأكثرية » هل لها ، حقا ، وجه « مبدئي » مقبول ؟ . . . أم أنه وجه « وهمي » لا محل له ؟ . . . خصوصا وأن الأستاذ مغيزل يقرر في ذات الصفحة : « أن المجتمعات ذات الكلية أو الأكثرية المسلمة لا تسيء معاملة المسيحي على صعيد العمل والتعامل الاقتصادي ، ولا على صعيد الدراسة والعلم والمشاركة الفكرية ، ولا على صعيد الخدمات الاجتماعية . لا ، بل إن للمسيحي في البلدان العربية وضعا يكاد يكون ممتازاً . . . وضع محترم جداً ، لائق جدا . . . وإن الكثير من الفوارق التي لا تزال تمارس ، مرتبطة بدرجة التطور الثقافي والاجتماعي ، وليست من صنع الدين ، وبالتالي لا بد أنها ستتغير مع التطور . . . »

فأين هي المشكلة ؟ ولم الحساسية ؟ ومم الخوف إذن ؟ وإذا كان « الامتياز » هو وضع ومكان المسيحي في الدول العربية التي تنص دساتيرها على أن الاسلام هو دينها . . . وإذا كان مرد « الشوائب » هو إلى « درجة التطور الثقافي والاجتماعي ، وليست من صنع الاسلام » ألا يكون الأجدر بنا أن ندعو ونلتقي جميعا على كلمة سواء ، تقول :

ليكن لنا ، كعرب ، مشروعنا الحضاري الخاص والمتميز . . . وفي ذات الوقت المتفاعل مع كل الحضارات .

ولننهض جميعا ، مسلمين ومسيحيين ، لبلورته وتطويره ، كشركاء ، نصدر منه ، ونمنحه ، وحده ، الولاء .

ولنعد ـ بالعقل العصري الواعي والمستنير ـ اكتشاف عروبتنا ـ المبرأة من العرقية ـ واكتشاف إسلامنا ـ المبرأ من الكهانة والتعصب ـ واكتشاف مسيحيتنا الشرقية التي هي ـ كمثل الاسلام ـ ذات خاصية قومية بالنسبة للعرب الذين تدينوا بها . . .

فبذلك ، وبذلك وحده ، تنهض أمتنا ، بأبنائها جميعا . . وتصبح العلاقة عضوية بين المسلمين والمسيحيين ، كما هي بين « العروبة » و« الاسلام » .

تعقيب ٣

سمير كرم

تصبح مهمة المعقب أشد صعوبة حينما يجد أن حيز اتفاقه مع الباحث أكبر من حيز اختلافه معه ، خاصة وأن الباحث وثيق الصلة بموضوعه ، عايشه فكرا وممارسة . حياة ونضالا ومهنة ، فيما يقف المعقب على مسافة واضحة من الموضوع انشغالا وتخصصا .

وبالفعل فإني أجد أننا أمام بحث متكامل الجوانب - متقن العرض ، متماسك المنطق في جانبه العقلاني ، صادق العاطفة في جانبه الوجداني . وإني لأزعم أن فيه جانبا وجدانيا . فالقارىء له لا يخطىء الاحساس بأن ثمة غصة ، زفرة أسى ، في كثير من مواضع هذا الحوار مع الذات بصوت عال (كما وصف الباحث دراسته) .

ونحن هنا بصدد دراسة لا يغيب عنها البعد القومي - البعد الوحدوي العربي - لا في جانبها التاريخي ولا في جانبها الراهن . فالبحث صورة للباحث : علماني ، عروبي ، حضاري ، حقوقي .

مع ذلك فإني أزعم أن التناول لقضية العلاقة بين الاسلام والمسيحية العربية وبين القومية العربية ، وبين هذا كله والعلمانية جاء تناولا لبنانيا . وعندما أقول لبنانيا أعني - دون لبس - أنه يحمل هموم لبنان التاريخية والآنية في صدر اهتماماته وقبلها جميعا . . وإن كانت الاهتمامات الأخرى ظاهرة ، فإنها تشكل الخلفية . التناول - في زعمي - لبناني بالدرجة الأولى ، وهو عربي وعلماني وإنساني وحقوقي بالدرجات التالية .

فهل إذا تساءلنا عما إذا كان هذا التناول اللبناني قد حجب رؤية أشمل لقضية العلاقة بين المسيحية العربية والاسلام العربي انطوى تساؤلنا على درجة - أي درجة - من انتقاص قيمة البحث ؟

لا أظن .

فزاوية الرؤ ية اختيار هو من حق الباحث ، وهو جزء من رأيه بالمشكلة ، وجزء من تحديده لإطارها . ولكن يبقى السؤال : هل حجبت زاوية الرؤ ية مجالا أشمل لرؤ ية قضية العلاقة التي نحن بصددها ؟

ولا أعتقد أن بالامكان الاجابة على هذا السؤال بعيدا عن عاملين رئيسيين : الأول حقيقة « حجم » إشكالية العلاقة بين المسيحية والاسلام في لبنان ، بالمقارنة إليها في رقعة الوطن العربي ككل . أو مقارنة بها في أقطار أخرى (ولنقل مصر مثلا) . والعامل الثاني هو حقيقة « نوع » العلاقة كما يفهمه الباحث ، وكما نفهمه .

وبالنسبة للعامل الأول فإن « حجم » الاشكالية في لبنان يقدم مبررا كافيا لزاوية الرؤ ية اللبنانية . و« الحجم » هنا لا يبدو في نسبة تعداد السكان المسيحيين إلى السكان المسلمين في هذا البلد . إنما « الحجم » هنا يبدو في حدة العلاقة ، سواء في جوانبها الايجابية أو السلبية . وهي بالفعل حادة فيهما معا . هكذا تشهد القراءة التاريخية لدور العلاقة بين المسيحية والاسلام والقومية العربية في لبنان ، قديما وحديثا .

أما بالنسبة للعامل الثاني فإن « نوعية » العلاقة بين المسيحية والاسلام والقومية العربية هي مجال الاختلال الممكن بين الباحث وغيره . ففيما شغلت الباحث ـ وهو محق في انشغاله ـ قضية كيف عاش المسيحيون تحت حكم هذه الدولة أو تلك بعد الاسلام ، وكيف ساد العدل في ظل هذا الحكم أو انفلت الزمام في حكم ذلك الخليفة . . . كان لا بد من تحديد المقصود بالعلاقة قبل الدخول إلى هذا النوع من التفاصيل . لهذا أعتقد أنه من الضروري ـ إلى جانب العرض التاريخي المهم والواضح المعالم لمراحل علاقة الاسلام والعروبة ـ ومن خلالها لمسلك الاسلام العربي مع المسيحية العربية ـ من تحديد نظري لما هو مقصود بالعلاقة ، وكان من الضروري حتى قبل ذلك تحديد المقصود أطراف العلاقة وحدودها . ولست أقصد بهذه العودة إلى الضرب على وتر مطلب تحديد المفاهيم ، قدر ما أقصد إلى تبيان تحديد الأطر .

ولأوضح ما أعنيه بتحديد الأطر .

عندما نقول ـ مثلا ـ الحضارة الاسلامية والحضارة المسيحية ، أو عندما نقول المسيحية العربية والاسلام غير العربي ، أو عندما نقول الديانة المسيحية والديانة الاسلامية . . . فإننا في كل هذه الحالات نستخدم المسيحية والاسلام في وضع الصفة (لغويا) . وأحيانا ما يكون الموصوف مما لا يقبل بحكم الواقع أن ينعت بالصفة المسيحية أو الاسلامية . فمن قبيل الخلط منطقيا أن نقول حضارة مسيحية وحضارة إسلامية ، إننا ندرك ببساطة أننا لا نستطيع أن نقول قومية إسلامية وقومية مسيحية . ولكننا لا نرى بالوضوح نفسه أنه لا توجد حضارة إسلامية

وحضارة مسيحية . إننا ندرك بكل جلاء أن المسيحية ديانة والاسلام ديانة ، ولكننا لا ندرك بالوضوح ذاته ـ لسبب أو لآخر ـ ان المسيحية ومن بعدها الاسلام هما جانبان متميزان من عطاء الحضارة العربية . فالمسيحية دين عربي تماما كما أن الاسلام دين عربي . . تماما كما أن علم العصور الوسطى العربي جاء متميز من عطاء تلك الحضارة ، وأنه عندما أضيف هذا العلم إلى مجتمعات تدين بالمسيحية فعل فيها فعله الحضاري دون أن يحولها إلى « حضارة إسلامية » لأنه لم تكن تسودها أصلا « حضارة مسيحية » .

الاسلام اختلف عن المسيحية باختلاف البيئات الحضارية ـ الاجتماعية ـ التاريخية التي دخلها . والمسيحية السائدة في أوروبا اليوم ـ برغم صيانة النصوص ـ هي فهم الشعوب الأوروبية وممارساتها للمسيحية . كما أن الاسلام السائد اليوم ـ في جنوب شرق آسيا مثلا ـ هو على الرغم من صون النصوص ـ فهم الشعوب الاندونيسية والملاوية وممارساتها للاسلام . فلا هناك في أوروبا حضارة مسيحيةولا هنا في الشرق حضارة إسلامية . وهل يمكننا ـ مثلا ـ أن نتحدث عن حضارة مسيحية واحدة في حين أن مسيحيي فولتا العليا يعيشون نمط حياة ومسيحيي السويد يعيشون نمطا آخر تماما ؟

في الحالتين فإن المسيحية والاسلام هما إسهام من إسهامات الحضارة العربية في حقب تاريخية محددة نحو أقطار وشعوب بعينها . ولست أقول في هذا شيئا جديدا .

بالإضافة إلى هذا فإننا عندما نتحدث عن العلاقة بين المسيحية والاسلام والقومية العربية ينبغي أن لا ننسى أن كلا من هذه الحدود المنطقية الثلاثة يوقعنا في إشكاليات تعددية التفسير . فأي مسيحية نعني ؟ وأي إسلام نعني ؟ وما هو بالتحديد مفهوم أو إطار القومية العربية في سؤالنا ؟

هل نتحدث عن المسيحية الأصلية ، مسيحية المسيح ، أم نتحدث عن مسيحية الكنيسة ؟ أم عن مسيحية الدول ـ القومية . عن المسيحية الكاثوليكية أم المسيحية الكالفينية أو مسيحية الكنيسة الشرقية ؟

هل نتحدث عن الاسلام القرآني الصرف ؟ حتى هذا تختلف التفسيرات عليه ، وفي أكثر الأمور جوهرية . أم نتحدث عن الاسلام ـ الدولة ـ الامبراطورية ؟ أم نتحدث عن الاسلام العثماني ، أم إسلام النهضة الجديدة التي كثر الحديث عنها ؟

والقومية العربية : هل نقصد بها عوامل وجود الأمة العربية كما هي ، أو كما يريدها الوحدويون دولة عربية واحدة ؟ نقصد بها مفهومها السياسي ، أو مفهومها الحضاري . . . أو مفهومها « الديني » ؟

المسيحية في الممارسة ـ أي في التاريخ ، أي في العلاقات ـ لم تعد كيانا متجانسا واحدا

« مونوليت » . إنما هناك مسيحيون ومسيحيون آخرون ومسيحيون غيرهم . لقد ذهب باحث متعمق في تاريخ المسيحية الغربية هو شارل غينبير Charles Guignebert في ختام كتاب له عن المسيحية ـ إلى أنه يبدو أن الغرب لم يفهم المسيحية قط . في حين ذهب باحث متعمق في تاريخ المسيحية الشرقية ـ هو وليم سليمان ـ إلى أن المسيحية الحقيقية هي المسيحية التي يحفظها هؤلاء المسيحيون الأقباط (المصريون) والتي يحتاج الغرب اليوم إلى إعادة تبشيره بها .

من ناحية أخرى فلقد ظهر مسيحيون مفكرون ومناضلون ـ يدركون مغزى التطور الهائل للعلم والتكنولوجيا والدور الكبير الذي لعبته الثورات الاشتراكية ، والأهمية المتعاظمة لحركة التحرر القومي (الوطني) في العقود الثلاثة الأخيرة . مسيحيون يميزون بوضوح ويفكرون بطريقة جديدة في قضايا العالم المعاصر وينحازون إلى غير المسيحيين وينحازون ضد « مسيحية » رسمية أو يزعم أنها رسمية من هذا النظام السياسي أو من تلك المؤسسة الدينية . ولا حاجة لحديث طويل ـ ليس هنا محله ـ عن الكنيسة الثورية والقساوسة الثوار في أميركا اللاتينية كمثال . ولكني أسمح لنفسي بالقول ـ اسمح لنفسي بالأمل ـ بأن كنيسة عربية ثورية ستقوم بدور لا يقل أهمية وجدية عن ذلك .

موضوع هذا البحث ـ كما ينبغي أن يكون في ظني وبسبب هذه الاختلافات على تحديد الأطر ـ هو العلاقة بين المسلمين والمسيحيين العرب وبين القومية العربية . وعندئذ تتحلل الوحدات إلى مسيحيين يؤمنون بالقومية العربية ومسيحيين يحاربونها ، أو على الأقل يتخوفون منها . وإلى مسلمين يعتبرون القومية العربية جزءا من دينهم ، ومسلمين يعتبرون الدين الاسلامي جزءا من عروبتهم . عندئذ نلمس أن هناك من يقول إن قومية العرب هي في دينهم لكي يستبعد المسيحيين من علاقة انتماء مع القومية العربية . ثم نجد من يقول إن قومية المسلمين هي في دينهم ، لكي يظهر تلقائيا من يقول إن قومية المسيحيين هي في دينهم أيضا . وبذلك تنحى القومية العربية جانبا لتحل محلها وحدة قومية بين مسلمي العالم . ووحدة قومية أخرى بين مسيحيي العالم . وبالضرورة الشكلية وحدة قومية غيرها بين يهود العالم . وبوذيي العالم . . . الخ .

دعونا نعترف من البداية بأننا لا نبحث في العلاقة بين الاسلام والمسيحية والقومية العربية . إنما نبحث بالتحديد في العلاقة بين المسيحيين العرب والمسلمين العرب والقومية العربية . ذلك ان البحث الأول ـ بطبيعته ـ فلسفي ، لاهوتي ، مجرد ، مفاهيمي ، ما ورائي . ومن شأنه أن يتناول قضايا ومسائل شغلت ، ولا تزال تشغل ، المستشرقين والمستغربين بأمور وتوصلهم إلى حلول لا مجال لتطبيق معايير التقدم والتخلف عليها . بل لا مجال فيها لتطبيق معياري الصواب والخطأ . أمور من نوع اعتراف الاسلام بالمسيحية دينا وإنكاره التفسير المسيحي القائم لها . من نوع رفض الاسلام لعقيدة التثليث أو التجسيد

وحقيقة المسيح . من نوع طبيعة الاسلام الدنيوية ودور السيف في انتشاره ، من نوع شخصية محمد ودنيويته وألوهية المسيح وبنوته ونبوته .

هذا النوع من المباحث ليس من شأنه الانتهاء إلى نتائج محددة ونهائية . إنه أشبه ما يكون بالمجادلات التي تشعر بين أجنحة مختلفة في ديانة واحدة كالمجادلات بين الكاثوليكية والكالفينية . أو بين المعتزلة والأشاعرة ، بين الصوفية والفلاسفة .

إنما نحن ـ أو ينبغي أن نكون ـ بصدد بحث في قضايا ومسائل ذات طبيعة وضعية . بالتحديد ذات طبيعة اجتماعية ـ اقتصادية محددة . مسائل في الزمان وفي المكان . في زمان محدد ومكان محدد . وعندما يكون الأمر كذلك لا بد أن توضع الأمور في سياقها . والسياق ليس هو السياق التاريخي ـ الزمني (الكرونولوجي) وحده . إنما السياق المادي العيني . إننا لا نستطيع أن نتناول مشكلات ـ أو مسائل العلاقة بين المسيحية العربية والاسلام والقومية بمعزل عن عينية المشكلات والمسائل التي تعيشها هذه الأطراف نفسها خارج العلاقة وداخلها .

أوضح نفسي أكثر . . . وأعود إلى البحث موضوع المناقشة . . فأقول ان تناول العلاقة بين هذه الأطراف التي نحن بصددها لا بد أن يبدأ ، أن ينطلق ، من واقعها وليس من العلاقات التي تربط بينها ، وكأنها معزولة عن هذا الواقع . بمعنى أننا لا نستطيع أن نقفز إلى تناول مشكلات « العلاقة » بين المسيحيين والمسلمين والقومية العربية دون أن نثبت أقدامنا على فهم ـ على الأقل ، إن لم يكن على حل ـ للمشكلات الأعم . المشكلات التي يواجهها العرب المسيحيون والعرب المسلمون على السواء .

فهنا يكمن خطر الانغلاق على السؤال الذي تبدأ مشكلة العلمانية عنده : ما هي المشكلات التي يواجهها المسيحيون العرب كمسيحيين ؟ إنه ينطوي على مخاطرة الفصل بين العام والخاص ، بين الكلي والجزئي . في حين أن ما يواجهه المسيحي العربي في علاقته بالمسلم العربي لا ينفصل أبدا عما يواجهانه في مواجهة الواقع المضطرب الذي يعيشان فيه معا . لهذا أستغرب أن يعبر الباحث سريعا على هذه المقولة في عبارة واحدة من بحثه حين يقول « . . . إن الكثير من الفوارق ، التي لا تزال تمارس ، مرتبطة ـ بدرجة التطور الثقافي والاجتماعي ، وليست من صنع الدين ، وبالتالي لا بد أنها ستتغير مع التطور » .

إن هذه العبارة في البحث تدل على وعي الباحث ـ بالتأكيد ـ بأهمية الاطار الاجتماعي ـ الاقتصادي للمشكلة التي حددها في عنوان فرعي « المسيحيون العرب ومشاكل اليوم » . ولكن العبارة بحد ذاتها لا تكفي لشرح جدلية العلاقة بين مشكلات العرب ـ مشكلات التقدم والتحرر والوحدة ـ ومشكلات جانب من العرب ، هم المسيحيون . سواء من حيث السببية أو من حيث الغائية من حيث سبب نشوء مثل هذه المشاكل ، ومن حيث ما ينتظر أن تؤول إليه نتيجة للتطور ، وحسب وجهة هذا التطور .

ولعل إحجام الباحث عن المضي إلى تعميق هذا الجانب من بحثه والاكتفاء بالاشارة العابرة إليه قد فرض على الأجزاء التالية من البحث ـ وهي الأجزاء المتعلقة بالواقع الراهن ، وهي الأهم والأكثر حضوراً في الواقع ـ فرض عليها سمة الوصفية ، فغلبت على التفسير ، وحينما وجد التفسير فإنه قصر عن تقديم أساليب ومناهج التغيير .

وفي الاطار الوصفي يدلنا البحث ـ بطريقة مباشرة ، وربما من حيث لم يقصد ـ على أن لدينا مجموعة من المسلمات الجسيمة . التي إن أخذت على علاتها كانت مصدر استنتاجات خطرة . على سبيل المثال في وصف الباحث (ص٣٧٥) لتأثير الجاذبية الأوروبية يقول إن المسيحيين في البلدان العربية ـ الذين « يتضايقون من فكرة عدم وجود مثيل له (للجو السائد في الغرب من مساواة وحرية ورفاهية نفسية ومادية) في البلدان العربية ويخشون في حال الوحدة مثلا أن يفقدوه كليا أو جزئيا ، لذلك تراهم يرفضون الوحدة أو يخافونها » .

أعتقد أننا هنا أمام رأي لم يقم استفتاء عليه . ولا شك أن من الخطر أن تكون هناك آراء كامنة من هذا النوع ، دون أن يكون هناك قياس حقيقي لها ، ودون أن تكون هناك مناقشة كافية لأسبابها ووسائل إزالتها . فهل نملك دليلا ـ وإن أحسسنا مجرد إحساس بصحة هذا الكلام ـ على أن أغلبية المسيحيين العرب ترفض الوحدة أو تخافها ؟ إن الباحث لم يفاجئنا قطعا بهذا القول . ولكنه أتاح لنا من خلال نطقه به فرصة لأن نفكر في مدى حاجتنا إلى قياس ورصد التيارات والاتجاهات بصورة أكثر تحديدا .

وفي الوقت نفسه فإن الباحث يفسر هنا « موقفا نفسيا » للمسيحي العربي (يستخدم لوضعه تعبيرات القلق والتحسس والضيق والخوف) للمسيحي العربي ، بنسبة هذا الموقف إلى « الرابطة المعتقدية التي تشده إلى باقي مسيحيي العالم » (وما يقع فيه المسيحي اللبناني ، وقع بمثله المسلم اللبناني) ولكنه لا يحدد إذا كانت هذه حالة مطلقة دائمة ، أبدية ، أم أنها مرهونة بظروف معينة . وما هي هذه الظروف التي تجعل « الرابطة الدينية » تأتي بعد الرابطة القومية ؟ إننا لا نعرف من خلال البحث إذا كانت هذه حالة مرحلية انتقالية ، أم أنها طبيعة الأشياء الدائمة . والسبب في ذلك ـ أكرر ـ أن بحث الظاهرة معزول عن الظاهرة الكلية التي تشملها . معزول عن الواقع الذي تدخل هذه الظاهرة في تكوينه . فنحن ـ في البحث ـ إزاء مسيحية وإسلام . . . وإذا زاد التحديد وجدنا أنفسنا إزاء مسيحيين ومسلمين . ولكن بلا تحديد طبقي أو اجتماعي أو ثقافي . . . إزاء مسيحيين ومسلمين صراعهم هو بصفتهم هذه الدينية ، وكأنه صراع قائم بذاته لا علاقة له بصراعات اجتماعية وسياسية واقتصادية وأيديولوجية أعقد وأشمل . وحيث تغيب سيرة الصراعات التي يخوضها العرب ـ مسيحيون ومسلمون معا ـ تطل برأسها وحيدة مقولة العلمانية ، وتبدو وكأنها حل الحلول لمشكلات العلاقة . وكأن العلمانية إذا توفرت حلت كل مشكلات التخلف

واستبدادية السلطة والتبعية الاقتصادية والثقافية . العلمانية مشكلة ، ومشكلة كبيرة ـ ولا أحد ضد العلمانية إلا حلقة ضيقة من المتزمتين ـ ولكنها لا يمكن أن تفهم معزولة عن السياق الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ السياسي . وهي لا يمكن أن تفهم فهما صحيحا إلا حين يسبق ذلك فهم صحيح للعلاقة بين المسيحية والاسلام والقومية العربية .

والعلاقة لا بد أن تفهم بمنطق العلاقات . . وليس بمنطق الأشياء . منطق الأشياء هو المنطق الشكلي الذي يقوم على تصنيف الأشياء وفقا لأوصافها . وأوصافها غالبا ما تكون من عينة الحسن والقبيح ، الخيّر والشرير ، الصالح والفاسد . . . الخ . أما منطق العلاقات فهو بطبيعته منطق غير شكلي ، لأنه يقوم على إدراك ما بين الأشياء ، ما بين الموضوعات ، من فعل أو فعل عكسي .

وفي البحث الذي نحن بصدده ـ وخاصة بعد انتهاء القسم التاريخي منه ـ نكاد نشعر أن العلاقة بين الاسلام والمسيحية هي علاقة « إما أو » كما يسميها المناطقة الوضعيون . وفي هذه العلاقة يستبعد الشيء الشيء الآخر . في حين أن منطق العلاقة الحقيقي بينهما ـ تاريخيا وآنيا وفي إطار القومية العربية بالتحديد ـ هو منطق علاقة « و » . أي علاقة إضافة ، علاقة جوار ، حتى وإن كان أحدهما يأتي في الترتيب الزمني قبل واو الاضافة والثاني يليها . إن الوضع الصحيح للعلاقة هو ببساطة المسيحية والاسلام ، أو بالأصح ـ المسيحيون والمسلمون ـ في القومية العربية .

يبقى سؤال مهم أعتقد بضرورة طرحه ـ لا بالنسبة للبحث الذي نحن بصدده فحسب ، بل بالنسبة لكل بحث ودراسة . وهو : ما الفائدة ؟ ماذا نريد من وراء البحث في علاقة الاسلام والمسيحية والقومية العربية والعلمانية ؟

ولا بد ان الإجابة هي إحدى اثنتين : إما أننا نريد التفسير فحسب ، أو أننا نريد التغيير أيضا . إما أننا نريد أن نتفلسف ونقف عند حدود التفلسف ونترك بعد ذلك ما لقيصر لقيصر وما لله لله . وإما أننا نتفلسف لندرك ، لنفسر ، من أجل أن نغير . وقد يتساءل أحدنا : هل تستطيع ألف ندوة أن تحل قضايا مشكلات العلاقة بين الاسلام والمسيحية والقومية العربية والعلمانية ؟ واسمحوا لي أن أجيب أنه ولا حتى مليون ندوة تستطيع ذلك . إذا كانت كلها ستتوقف عند حدود التفسير معتبرة أن التغيير من شأن قوى أخرى غيبية كانت أو حضورية . إن الدخول من باب التفسير بدلا من الوقوف الحذر وراءه ضروري . وفي حالة المشكلة التي يطرحها هذا البحث بالذات ضروري للغاية . ولا يستطيع غير من يتولى مهمة التفسير أن يحدد وسائل ومناهج التغيير .

في هذا البحث لم يتطرق الباحث كثيرا إلى التفسير ـ وكما قلت فإنه شغل بالوصف أكثر ـ ولكنه مع ذلك لم يقبل إلا أن يلج الباب إلى التغيير . إلا أن المسافة التي فصلت عنده

بين باب الوصف وباب الحديث عن وسائل التغيير أبقت على فجوة لا بد من تخطيها ، لا بد من شغلها بتفسير مادي عيني للظاهرة . وفي اعتقادي أن الخبرة التاريخية للمسيحيين والمسلمين في علاقاتهم المتفاعلة معا ـ سواء في الماضي أو في الحاضر ـ غنية بمؤشرات كثيرة إلى تفسير تقلب العلاقات بين أوجهها الايجابية والسلبية . في التاريخ العيني للعلاقات ما يدل على أن العلاقة بين المسيحية العربية والقومية العربية لم تكن أبدا علاقة استبعاد ولا علاقة ابتلاع . فلا القومية العربية مطالبة ـ مسيحيا ـ بالتبرؤ من علاقتها « التاريخية » القديمة بالاسلام ، ولا المسيحية مطالبة ـ مسيحيا ـ بالتبرؤ من عروبتها . في التاريخ العيني للعلاقات ما يدل على أن التمييز كائن بين الدول ـ القومية ـ القطرية العربية من ناحية والقومية العربية بما هي كذلك من ناحية أخرى . وضرورة هذا التمييز أنه يبرىء القومية العربية من ممارسات الدول ـ القومية ـ القطرية ، سواء تجاه مواطنيها المسيحيين أو المسلمين . كما أنه يبرىء العرب ـ الناس ، مسيحيين ومسلمين ـ من مسؤولية أزمة الأديان الرسمية » . فالمسيحية الرسمية في أزمة . والاسلام الرسمي في أزمة . . كلاهما في مواجهة حاجات البشر ومقتضيات التقدم . وإذا كانت مشكلة الديمقراطية تكتسب بعدا خاصا لها في منطقة يكاد يفترض فيها أن السلطة لا يمكن أن تخرج عن أحد اثنين إما رجل الجيش أو رجل الدين ، فإنه لا هذا ولا ذاك يملك الحل أو الربط في مشكلة كمشكلة الأقليات ، خاصة مشكلة المسيحيين في دول الأغلبية غير المسيحية . وعلى مدى التاريخ فإن رجال الدين ورجال الجيش ـ في هذه المنطقة كما في غيرها ـ خلقوا مشكلات للأقليات وساعدوا على تفاقمها ، أكثر مما ساعدوا على منع قيامها أو التخفيف من حدتها . وإذا كان رجل الحقوق يقدم حلا من خلال النصوص القانونية لمشكلة الديمقراطية التي يعالجها تحت اسم مشكلة العلمانية فإنه ـ مرة أخرى ـ يضعنا خارج السياق الفعلي الواقعي للمشكلة . إنه يعكس اعتقادا مطمئنا ـ ايمانيا ـ بأن توفر النصوص لا يحتاج لأكثر من توفر النية يضاف إليه لكي يصنعا معا واقعا جديدا . أي لكي يحققا التغيير . وفي هذا الاطار يأسرنا قدر كبير من التجريد في الاستنتاجات الختامية للبحث : « إن العلمانية تتفق مع صدق الايمان وابعاد الزيف عنه ، إذ يصبح الايمان فعلا حرا إراديا نابعا من الاقتناع وليس عن إكراه القوانين ، وإن فصل الدين عن السياسة هو ضرورة علمنا إياها احترام حرية المواطنين المعتقدية وعلمتنا إياها تجارب التاريخ ، بما فيه التاريخ العربي » (ص ٣٨٤) .

وأعتقد أن تجارب التاريخ ـ وخاصة تجارب التاريخ العربي ـ تعلمنا أن الدين لم ينفصل عن السياسة أبدا . لا في النشأة ولا في التطور . وكل الخلافات التي نشأت بين الديانات المختلفة أو بين مذاهبها المختلفة فيما بينها كانت تجد لها دائما أسبابا سياسية وتعبيرا سياسيا . والدخول في قضية الدين الروحي والدين الدنيوي لا يعدو أن يكون من قبيل طمس الحقيقة ـ الحقيقة ، وهي أن كل دين هو بطبيعة التعريف نظام لترتيب أوضاع البشر في هذه الدنيا وليس لترتيب أوضاعهم في الآخرة .

هل يعني هذا موقفا ضد فصل الدين عن السياسة ؟ لا . إنني أعني فقط النظر إلى هذه المشكلة أيضا في سياق الممكن . . أي في سياق الواقع الفعلي لحياة شعوب أمتنا العربية ، أي في سياق وضع الدين في خدمة قضايا الانسان المباشرة ، في خدمة قضايا التحرر والتقدم والوحدة . وعندما يصبح الاسلام والمسيحية معا في حالة الممارسة التقدمية والديمقراطية والقومية تتحول العلاقة بينهما من مشكلة إلى مأثرة .

والسياق الواقعي لحياة شعوب أمتنا العربية ، يتحدد إطاره الأوسع بمعركة القومية العربية ـ الأمة العربية ـ ضد الصهيونية . ولقد غاب هذا المدخل عن البحث بصورة تكاد تكون تامة . إن البحث في علاقة المسيحية والاسلام والقومية العربية لا يكتمل إلا بالتطرق إلى الموقف من الصهيونية . أي التطرق إلى الجذور التاريخية للصهيونية وموقفها من المسيحية وموقفها من الاسلام . . . ثم الجذور التاريخية والحاضر المباشر لممارسات الصهيونية ضد المسيحيين وضد المسلمين ، ضد العرب من الديانتين ، وقد يكون هذا موضوعا لبحث منفصل ، ولكنه كان لا بد أن يجد له مكانا في بحث علاقة المسيحية العربية بالاسلام والقومية العربية ، إنه المدخل القومي الطبيعي إلى فهم ما هو مشترك ـ نضاليا ـ بين المسيحيين والمسلمين في هذه الأمة ـ وإلى فهم محددات المستقبل بالنسبة لهذه الأمة ، وقدرتها على التوحد في وجه الخطر والتحديات . ففي المعركة ضد الصهيونية يتقرر المصير العربي لحقبة طويلة قادمة . وفي معركة التوحيد السياسي للمسيحيين والمسلمين العرب ضد اليهودية السياسية ـ أي ضد الصهيونية ـ يتقرر مصير هذه العلاقة وشكلها في المستقبل .

الشكر قبل هذا وبعده للباحث . . لروحه القومية ، لإخلاصه العلمي لموضوعه ، لعقلانيته ووجدانيته معا .

المناقشات

منح الصلح : أشكر مركز دراسات الوحدة العربية على موضوع هذا الإجتماع وعلى إسناده دراسة الموضوع للإستاذ جوزيف مغيزل ، الرجل الوطني القومي الذي قاوم التعصب الديني في كل مراحل حياته . ويكفي أن يقول رجل كجوزيف مغيزل أن هناك مشكلة خوف مسيحي حتى تكون هناك فعلاً مشكلة خوف لا بد من دراستها . ولكن هل الخوف هو بسبب عدم وجود العلمانية ؟

سبب الخوف في رأيي ، أو من أهم أسباب الخوف ، نمو إشراف الدولة على المؤسسات الخاصة والفئوية في البلاد العربية . فنمو هذا الإشراف ، الذي إبتدأ من مرحلة تاريخية من حياة الحرب ، هو السبب المخيف . واذكر على سبيل المثال أن البطريرك المعوشي ، الذي كان يسمى « بطريرك العرب » في ثورة ١٩٥٨ ، إختلف مع عبد الناصر على موضوع محدد يتعلق بحرية المدارس الكاثوليكية .

يجب دراسة هذا الموضوع بشكل معمق . فهل نحن مستعدون لإعتماد مبدأ التقليل من إشراف الدولة لإزالة المخاوف ؟ أليس لهذا التقليل مساوىء قد لا تقل عن مساوىء توسيع الإشراف ؟

إذا كان في البلاد العربية شكوى عند البعض من سعة الإشراف ، فإننا في لبنان نشكو من كثرة تدليل المؤسسات الدينية ، على حساب مصلحة الدولة .

ولا بد من القول في النهاية أن هذا التدليل هو من أرث نظام الإمتيازات الذي أعطته الدولة العثمانية للطوائف تنازلا منها أمام الدول الأجنبية وتراجعاً عن فكرة الدولة وصلاحياتها الحقوقية الطبيعية .

وفي باب المقارنة بين لبنان وغيره من الدول العربية ، أروي لكم واقعة شهدتها ، وهي أن الإمام السيد موسى الصدر طلب أمامي من أحد كبار الساسة اللبنانيين مرافقته في رحلة إلى الدول العربية على أساس أن الدول العربية تهتم بالوزراء والرؤساء أكثر من إهتمامها برجال الدين . ففي مصر شيخ الأزهر هو في مرتبة أدنى من وزير الأوقاف .

والمهم أن موضوع العلمانية يجب أن يبحث على أن يبحث معه موضوع حق الدولة في الإشراف على المؤسسات الدينية في حدود القوانين . ويبحث ذلك وخصوصا موضوع الديمقراطية . فالديمقراطية لا تقل ضرورة من غيرها في مجال تطمين الفئات المختلفة .

وداد القاضي : أود أن أشكر الأستاذ جوزيف مغيزل على بحثه الصادق ، وأشكره أيضاً على ما ابتدأ بحثه به عن القول « البحث هذا ليس بحثاً أكاديميا ولا إجتماعياً » ، ففي هذا تحديد جيد لحدود البحث الذي بين أيدينا ، وحبّذا لو كتبه الأستاذ مغيزل في مطلع بحثه المكتوب حتى لا يحاسب على ما يمكن أن نحاسبه عليه الآن .

سوف أعالج ثلاث نقاط ، إثنتان منها في التاريخ وواحدة في مسألة العلمانية .

أولاً : إن الجانب التاريخي من عرضه أتى غير موثّق ، وهذا أمر لا يشفع له إعتذار الأستاذ مغيزل بأنه لا يكتب بحثاً أكاديمياً . إن التاريخ عندما لا يوثق يقع فيه غير زلل ، منها التعميم ومنها الخطأ . وليس هدفي هنا أن أتعقب الأخطاء التاريخية الواردة فيه ، ولكنني أشير إلى نماذج منها وحسب . ففي الصفحة ٣٦١ مثلاً نجد في التصور العام الذي يرسمه الأستاذ مغيزل للتاريخ العربي ، فترة تمتد طوال قرون عدة ليس لها مكان في هذا التصور . إذ هي تجعل الفترة العباسية فترة ثانية والفترة العثمانية فترة ثالثة . فأين القرون ما بين تلك الفترتين ؟ كذلك يرد في قوله « عملياً منذ نهاية العصر الأموي لم تعد هناك دولة عربية أو إسلامية موحدة » وهذا ليس صحيحاً بدقة كما تعلمون وفي موضع لاحق يقول منذ القرن السادس عشر راح لبنان يرسل البعثات إلى إيطاليا . . . » ولكن « لبنان » كوحدة سياسية شيء لم يكن له وجود آنذاك . وهو يذكر « المجازر » ـ هكذا بتعبيره ـ التي تعرض لها المسيحيون في لبنان سنة ١٨٦٠ وغيرها ، وهذا كلام موهم مضلّل ، إذ يفهم منه في السياق الذي ورد فيه أن الدولة ، وهي الدولة العثمانية ، أي الدولة الاسلامية ، أقامت مجازر عمدية للمسيحيين ، وهذا طبعاً غير صحيح ، ولا أظن الأستاذ مغيزل يقصده ، إذ هو يعرف أن تلك السنوات شهدت أحداثاً لها جذور ومسببات معقدة شائكة ، وإيرادها بهذا الشكل المبسط لا يعطيها حقها « التاريخي » .

ثانياً : أود أن أتوقف عند حديث الأستاذ جوزيف عما قال أنه « أسمي نظام أهل الذمة » . ولخطورة هذا الحديث أقرأه أقساماً وأعلق عليه . يقول « وقد بلغ التميز » ـ يعني التمييز بين المسلمين والمسيحيين في ظل الدولة الاسلامية ـ « أحياناً حدوداً قاسية جداً ،

فأخضع المسيحيون للجزية » وهذا كلام غير دقيق ، إذ المسيحيون - مع غيرهم من أهل الذمة - أخضعوا دائماً للجزية ، وهؤلاء رضوه وارتضوه ، وكان أمراً طبيعياً في عصرهم فلماذا نثيره الآن ؟ وأكمل القراءة : « ولحجز حريتهم الشخصية » . ولا أعرف ماذا يعني بذلك ، « ولارتداء ملابس مميزة » . أقول ، إرتداء الملابس المميزة للنصارى واليهود حدث حقاً في تاريخ الدولة الاسلامية في بعض الأحيان ، إذ كانوا يلبسون الزنانير ، ولكن هل هذا أمر يدعو إلى هذا التوقف ؟ حقا ، كان هناك بعض الإذلال المتعمد أحياناً في الباس أهل الذمة لباساً مميزاً ، ولكن هذه أحيان قليلة ، فضلاً عن أن تميّز فئة من الناس بنوع خاص من اللباس كان أمراً شائعاً آنذاك ، ونحن نسمع في المصادر أن القضاة (المسلمين) كان عليهم لبس قلنسوة معينة ، حتى باتوا يسمون « أصحاب القلانس » ، وكان القاضي في المشرق يتميز عن القاضي في الأندلس بشكل قلنسوته ، وأكمل « ومنعوا من ركوب الخيل » وهذا لم أقع عليه في المصادر . وهنا نقطة أخرى : في مثل هذه المواطن لا أقبل التوثيق بدراسات الدارسين التي قد تشوبها شوائب الهوى ، فلا أقبل مثلاً بجاك بيرك أو بفتال ، ولكن لا بد من التوثيق على المصادر الأصلية .

كذلك أكمل « وكان عليهم أن يتقيدوا بقانون الأحوال الشخصية الإسلامي » وهذا خطأ ، فإن الرجل من كل ملة كان ينظر في قضاياه قضاة أو محاكم من أهل ملته ، ما لم يتخاصم مع مسلم فينظر في قضيته القاضي المسلم . أما حديث الأستاذ مغيزل عن أنه « كان يحق للمسلم أن يتزوج مسيحية بينما لا يحق للمسلمة أن تتزوج مسيحياً والأولاد في الزيجات المختلطة هم حتما مسلمون » ، فقد كفاني الرد عليه الدكتور محمد عمارة . وقول الأستاذ مغيزل ، « ومنعوا أحياناً من التطوف الديني ودق الأجراس وممارسة عباداتهم جهاراً » ، فهذا نموذج واضح لما يحدث عندما نأخذ الأحداث التاريخية خارج إطارها التاريخي ، وبناء على بحث كنت قد عملت فيه أقول : إن النصارى في فترة المتوكل أو المعتصم منعوا من دق النواقيس (وكانت كبيرة الحجم مصنوعة من الخشب يسمع صوتها على بعد أربعين فرسخا) لأنهم أخذوا يدقونها في فترات الأذان أي الدعوة إلى الصلاة . إن هذا الأخذ التعميمي للأمور التاريخية يا أخي جوزيف مغيزل يضيرك أنت المسيحي اللبناني وأنا المسلمة اللبنانية بنفس المقدار ، لأن كلانا يعتز بعروبته ، إذ يجعلنا فريسة سهلة لمن يريد أن يستغلنا من أعدائك وأعدائي .

ثالثاً : لا أوافقك على موقفك من العلمانية وذلك لأمرين . الأول لأن تصورك للعلمانية لا يبعد عن المجتمع خطر الفرقة الثقافية ، فأنت تفصل الدين عن الدولة ، ولكن تسمح للأهل والمؤسسات الدينية بتعليم أديانهم المختلفة للأولاد ، وهذا يعني إننا سنرجع إلى التفتت الثقافي في المجتمع حيث لا يفهم الواحد منا الآخر ، وهذا أمر تقاسي منه أنت كما

أقاسي منه ، ولهذا الكلام علاقة بما ذكره الأستاذ منح الصلح عن الدولة وعن المؤسسات التعليمية المستقلة داخل الدولة . الأمر الثاني : إن تصورك للعلمانية قائم على فهم معيّن للدين هو مسيحي وليس إسلاميا ، وليس صحيحاً إن العلمانية تأخذ من المسيحية ومن الاسلام قدراً متساوياً ، وإنما تأخذ من الاسلام قدراً أكبر من مقوّماته ، قدرا يدخل في صلب التراث الاسلامي نفسه .

منير شفيق : سوف تتعرض هذه المداخلة إلى ثلاثة ملاحظات :

أولاً : حول المساواة ومشكلة الأقليات :

طرح شعار المساواة في هذه الندوة ، بأكثر من مناسبة ، كلما تطرق الحديث إلى الاسلام . وذلك باعتبار « المساواة تشكل الحل السليم لمسألة الأقليات سواء أكانت أقليات دينية أم قومية » . ولكن هل يشكل هذا حلاً سليماً كما يبدو في ظاهره ؟ وهنا يمكن تناول الموضوع من عدة زوايا :

١ - لقد ركز على هذا الشعار كثيراً في مرحلة النهضة الأوروبية وخصوصاً ، في الثورة الفرنسية . ولكن هل عرفت التجربة الأوروبية في كل تاريخها حتى اليوم ، وفي كل أنظمتها وحالاتها دون إستثناء تطبيقا لهذا الشعار ، سواء على مستوى الأمة الواحدة أو على مستوى الأمم ، وخصوصاً ، في المجال التطبيقي العملي لا في المجال الحقوقي أو الدستوري أو الاعلاني . لأن ما هو مهم في هذا المضمار يكمن في التطبيق والممارسة . بكلمة أخرى ، إن ما يسمى المساواة حتى في النماذج الغربية مجرح ومطعون فيه سواء أتعلق الأمر بأقليات دينية أم بأقليات قومية . أما على نطاق عالمي فحدث ولا حرج عن إنتهاك هذا المبدأ من قبل القوى الكبرى .

ولعل هنالك أسباباً عديدة جعلت هذا الشعار مفرغاً من كل مضمون ويباع في بلادنا بقصد تعقيد العلاقات وعدم حل المشاكل . وربما كان من تلك الأسباب إن المساواة غير ممكنة بين أطراف غير متساوية على أرض الواقع فكل مساواة داخل التفاوت الواقعي يحمل في طياته ظلما لا محالة . ولهذا فهو يصلح لأن يكون ستاراً يخفي إضطهاد الأغلبية من قبل الأكثرية أو العكس .

٢ - وهنا يمكن ملاحظة عظمة الاسلام حين تناول حل المشاكل المذكورة . فقد إنطلق من ضرورة المساواة في نقاط محددة وفي مجالات محددة ، ومن ضرورة العدل في نقاط محددة ومجالات محددة . فالمساواة بالمطلق ، أو كما تطرح من قبل الفكر الغربي العلماني ، شعار خاطىء تماما . ولا يجوز أن يبهرنا بريقه دون أن نمحصه جيداً ، وبكل العمق الضروري . الأمر الذي يتطلب عند بحث مسائل العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين في بلادنا أن نستند

إلى النهج الاسلامي . فنرى أين تجب المساواة وأين لا تجب المساواة . أي نرى أين يقوم العدل الرامي إلى تحقيق التوحيد . ومن ثم أن العدل والحق يتضمنان المساواة في أمور ويتضمنان اللامساواة في أمور . وهذا ما يحل تلك المشاكل حلاً سليماً ويسمح باقامة وحدة راسخة في بلادنا .

٣ ـ يمكن أن يجهر المرء هنا بالقول أن العدل الاسلامي يشكل أساسا صالحا لحل مشاكل المسلمين ، كما لحل مشاكل أهل الكتاب . ولحل مشاكل الأغلبية القومية كما لحل مشاكل الأقليات القومية . بينما شعار المساواة كما يطرح في الغرب وضمن المعايير الفرنجية قد يلحق أشد الأضرار بالمسيحيين إذا قصد أن يطبق بصدق ولم يقصد منه أن يكون ستاراً لاضطهاد المسلمين . لماذا ؟ لنضرب مثلاً . لنفترض ان المسلمين ، بناء على تلك المقولات العلمانية ـ المساواتية ـ الديمقراطية ، صوتوا بأغلبيتهم الساحقة بتحريم الخمر وجلد من يشربها ويتعاطى تجارتها . فهل من العدل أن يفرض على المسيحيين ذلك ودينهم يبيح لهم شرب الخمر والاتجار بها . ولهذا إن مصلحة المسيحيين العرب واحترام دينهم يتطلبان في هذه الحالة ألا تطبق المساواة عليهم وإنما العدل كما يقضي الاسلام ، فتحرم الخمرة على المسلم وتباح للمسيحي . وكذلك الحال بالنسبة إلى الجهاد أو الزكاة فكيف يجوز أن تطبق المساواة فيفرض على أهل الكتاب من نصارى ويهود وغيرهم أن يلتزموا بالمساوة في أمور يعتبر الزامهم بها ، عن غير رضى منهم ، ظلماً لهم كما يقول الاسلام . ثم إذا طبقت المساواة وترك الناس ينتخبون كما يشاءون فماذا يحدث حين تأتي إرادة الأغلبية (وهذا حق لها وفق مبادىء العلمانية) لتختار مجلس شورى لا يمثل فيه أبناء الأديان الأخرى أو يمثلون بحدود ضيقة جداً .

٤ ـ إذا كان العدل هو النهج الأسلم فيمكن الاستفادة أيضاً من التقليد الاسلامي التاريخي في معالجة هذه المسائل ، فيكتب عهد أو يؤخذ ميثاق أو يبرم عقد بين المعنيين تتحدد فيها الحقوق والواجبات . بما في ذلك تحديد أي الأمور تقضي بالمساواة وأيها يحتاج إلى أحكام خاصة تميز بين ما هو غير متساو على أسس الحق والعدل ومن أجل توحيد البلاد والأمة .

إن هذا النهج هو الأسلم في معالجة الوقائع الملموسة بدلاً من النهج الذي يخبيء رأسه في الرمال ويرفض الاعتراف بوجود جماعات متعددة مختلفة ديناً ولساناً فتأتي حلوله كمن يخبيء الجمر بالرماد بدلا من أن توضع المشاكل كما هي تحت النور .

ثانياً : حاول عدد من الأخوة في أكثر من مناسبة طرح السؤال : أي إسلام ؟ بهدف إظهار أن هنالك إجتهادات كثيرة وآراء كثيرة من الاختيارات تحت راية الاسلام ، وما دام الأمر كذلك فالنتيجة هي أن يستبعد موضوع الاسلام . وهنا ينبغي أن تقدم ملاحظتان .

١ ـ إن هذا السؤال يمكن أن يطرح من موقعين مختلفين أحدهما الموقع الذي يقف على

أرض الاسلام ثم يجتهد في فهمه للاسلام وطرق تطبيقه والسير على تعاليمه . وثانيهما الموقع الذي يطرح هذا السؤال كسبب لرفض مناقشة موضوع الاسلام في مواجهة المشاكل الكبرى التي تواجه حركة النضال العربي .

ولكن أفلا يمكن أن يطرح هذا السؤال نفسه : أية ماركسية وأية إشتراكية وأية رأسمالية ، وأية قومية ، وأية عروبة ؟ .

إن السؤال السابق يدرك أن هناك منظومة كاملة إسمها الاسلام ، كما أن هنالك منظومات عديدة إسمها الماركسية أو الاشتراكية ، والليبرالية والعلمانية والهيغلية وغيرها . كما أن هنالك وفي داخل كل منها عددا من الاتجاهات مما يسمح بطرح السؤال نفسه حولها أيضاً . ومن ثم يدرك أن البداية تتطلب تحديد الموقف الأساسي أولاً ، وبعد ذلك يصار إلى القول من داخل الاختيار المطروح : كيف نفهم الأرض التي إخترنا الوقوف عليها ، وكيف السبيل إلى وضع برنامج أو مشروع المستقبل على أساسها .

لذلك إن السؤال « أي إسلام ؟ » لا يساعد في المقام الذي يقال فيه هنا على دفع النقاش خطوة إلى أمام . إلا إذا كان المقصود ما دام هنالك عدة إجتهادات فيما يتعلق بتطبيق الاسلام في الحياة الاجتماعية السياسية ، لذلك لا يمكن الوقوف على أرض الاسلام ، من أجل وضع مشروع المستقبل . ولكن إذا كان هذا هو المقصود فماذا يحدث حين يطرح السؤال نفسه على القومية العربية ، أو الاشتراكية ، ومن أجل الوصول إلى النتيجة نفسها فعندئذ يبطل الحوار قبل أن يبدأ ، ويمتنع عن تناول أي موضوع من مستوى الاسلام والعروبة .

ثالثاً : ثمة موضوعة رائجة تقول : إذا قلنا دولة إسلامية فماذا يحدث إذا طالب آخرون بدولة بودية ، كاثوليكية ، أو يهودية . أو بروتستانتية يمكن الاسهام هنا بالنقاط التالية :

١ ـ من يمنع أحدا أن يختار الذي يريده ؟ إن حق الخيار لا يمكن لأحد أن يمنعه على الشعوب .

٢ ـ عندما يقع الاختيار على العلمانية خوفا من أن يختار آخرون البوذية أو الكاثوليكية ، فمن يمنع الألمان أن يختاروا النازية والطليان الفاشية ، والروس اللينينية ، والصين الماوية ، والأمريكان البراغماتية الوضعية ؟ ومن ثم لا يعني إختيار العلمانية إتحاد العالم وعدم إنقسامه عمودياً بما هو أشد خطرا من المخاوف التي يثيرها إنقسامه على أسس تعتمد هذا الدين أو ذاك .

٣ ـ كيف يمكن أن يقال لشعب لا تختر هذا الخيار لئلا يختار شعب آخر خيارا مقابلا أو

مشابها بدلا من أن يناقش إذا كان خياره صحيحا أم لا ، بغض النظر عن ردود الفعل الأخرى .

٤ ـ من قال أن الخيار الاسلامي يؤدي بالشعوب الأخرى إلى إختيار البوذية أو الكاثوليكية أو البروتستانتية . إن هذا الاستنتاج يصح لو أن ما يطرح هو الموضوعة القائلة إن الخيار يجب أن يكون دينيا كقانون عام لكل الشعوب . ولكن المطروح هو الخيار الاسلامي لا تلك الموضوعة . ومن ثم لا يصح الاستنتاج المطروح أعلاه . وبالمناسبة إن الاسلام يقدم مشروعا توحيديا عالميا لا مشروعا مغلقا أو محصورا بالآخذين به فقط .

٥ ـ لو أخذنا الخيار القومي فهذا يحمل تقسيم العالم إلى أكبر قدر ممكن من الخيارات والانقسامات . فلماذا تثار المخاوف من إنقسامات أقل ؟

٦ ـ هنالك تساؤ ل طرحه الأستاذ سمير كرم يختلف بروحيته عن الموضوعية . أعلاه يقول / ماذا يكون الحال لو نجح المشروع الاسلامي (وقال إنه يسميه « صليبية إسلامية ») ألا يؤدي إلى قيام صليبية يهودية ومسيحية تتضافر على هذه الأمة ؟ يمكن أن يجابه هذا التساؤ ل بالنقاط التالية :

أ) بلادنا كانت دائما إسلامية طوال ثلاثة عشر قرنا فهل كانت « صليبية إسلامية » ؟ لو كانت كذلك لما بقي في هذه البلاد مسيحي عربي واحد .

ب) إذا كان القول إن الوقوف على أرض الاسلام أو المشروع الاسلامي « صليبية إسلامية » أفلا يسوغ هذا ، بشكل من أشكال ، الغزوات الصليبية التي واجهت بلادنا في الماضي . وذلك بمعنى إنها كانت ثمرة « للصليبية الاسلامية » ؟

جـ) بأي حق يسمى الاسلام « صليبية » . فهل هذه التهمة مستندة إلى النص الاسلامي أم إلى التاريخ الاسلامي . فأين يمكن أن تسند مثل هذه التهمة ؟

د) ثم من قال لا يوجد تضافر لقوى عديدة مختلفة ضد هذه الأمة ، فهذا حصل في الماضي وحاصل في الحاضر بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى . فلماذا تثار هذه المسألة كلما ذكر الاسلام ؟ ثم إذا كان إستبعاد الخيار الاسلامي مطلوبا بسبب الخوف من تضافر قوى خارجية عديدة ضد هذه الأمة ، أفلا يعني هذا إن إرادة الأمة مقيدة ، وعليها أن تختار تحت التهديد الذي يجب ألا يأتي الخيار تحديا له ؟

عبد القادر زبادية : أشكر للأستاذ جوزيف مغيزل مساهمته في القاء الأضواء على الدور الكبير للمسيحيين العرب في النهضة القومية حديثاً وقديماً ، وخاصة في المجال الثقافي ، ونحن نفتخر بهذه المساهمة التي نلمسها ، ونقدّرها وكنت في ورقتي أمس أشرت إلى هذا الموضوع .

وأريد أن أنبهه إلى نقطتين هامتين يحسن التدقيق أكثر في شأنهما ، وهما :

١) حملة نابليون على مصر (حاملاً لأفكار الثورة الفرنسية) ، إذ يفهم من هذا إن مجيىء نابليون كان مساهمة كبيرة في النهضة العربية الحديثة . لقد شاعت هذه الفكرة لبعض الوقت ، ولكن ثبت عدم صحتها ، لأنه حتى الأبحاث العلمية التي قامت بها مجموعة العلماء التي رافقته ، نقلت إلى فرنسا ولم تعرف في فرنسا إلا بعد أربعين سنة بعد الحملة حين نشرت باسم (وصف مصر) .

نعم لقد ساهم نابليون بصورة غير مباشرة في النهضة لكونه داهم العرب في ديارهم ، فساهم المدفع الذي حمله معه ودك به حصونهم في إيقاظهم إلى سوء أوضاعهم وضعفهم أمام الأوروبيين ، أما عن طريق حمل أفكار الثورة الفرنسية للعرب فهذا غير سليم تاريخياً أبداً . وكتابات المقريزي من أقرب البراهين على صحة هذه الملاحظة .

٢) قضية إنزواء المسيحيين في جنوب السودان ، هذه القضية لها علاقة بالزنجية والمسيحية التبشيرية الأوروبية ، وبالتالي فهي ثورة على التواجد العربي ، فلا يصح إدراجها ضمن أوضاع المسيحيين العرب الآخرين ، وما يختلج في ضمائرهم . وكتاب الأستاذ توينبي (أفريقيا البيضاء وأفريقيا السوداء) ، وكذلك مقالاته في جريدة « الأوبزتر » Observer في سنة ١٩٦٣ ومحاضراته في جامعة القاهرة في سنة 1964 على ما أذكر حول هذا الموضوع وقد نشرت في كتاب بالعربية تحت عنوان (محاضرات توينبي) كلها تلقي أضواء على هذا الموضوع، فهي كانت ضمن الحملة الأوروبية لأبعاد التواجد العربي في أفريقيا ، وليست لها علاقة بالتواجد ضمن الوطن العربي كما هو الشأن بالنسبة لقضايا المجموعات المسيحية العربية الأخرى في البلاد العربية .

سعد الدين إبراهيم : أعتقد أن ورقة الأستاذ جوزيف مغيزل هي من أهم أوراق هذه الندوة . بأي مقياس تاريخي أو علمي إجتماعي فإن الورقة فيها بعض الثقوب والثغرات . ولكن من حيث تعبيرها عن هموم حقيقية مشروعة لدى مواطن عربي قومي وحدوي غير مسلم ، فهي صيحة بريئة وعميقة . وقد نقلتني أنا شخصياً من المجردات والنزعة المثالية في مناقشة موضوع العلاقة بين الاسلام والقومية العربية إلى المستوى الواقعي الوجودي المعاش للعرب غير المسلمين .

إذا تقمصت مثلاً هوية عربية مسيحية ثم ووجهت بطرح إسلامي لتنظيم المجتمع والدولة ، وكان مثل هذا الطرح والممارسة يعني أنني سأكون مواطنا من الدرجة الثانية . فماذا يكون موقفي ؟ والاجابة هي **الرفض** بالقطع .

لا يشفيني أو يعزيني في هذه الحالة القول بأن الاسلام « متسامح » ، وأنه لا بد من

الانتظار إلى أن يقوم المفكرين والمشرعين الاسلاميين بفتح باب الاجتهاد والتجديد ، والخروج بصيغة تضمن المساواة . إن أي إنسان يعتنق من العقائد والمذاهب لا فقط ما ينظم العلاقة بينه وبين الخالق أو عالم الميتافيزيقا ، وإنما أيضاً ما يتعلق بحياته وعلاقاته هنا على الأرض وفي الحاضر . كيف إذن يقبل أي عربي مسيحي بإطار عقيدي أو تنظيمي يجعله مواطنا غير متساو في الحقوق والواجبات ؟

لذلك فأنا متعاطف تماما مع الأشقاء العرب غير المسلمين حيث ينظرون بعين الشك والريبة للتيارات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي .

هذا على المستوى الفكري المفاهيمي .

على مستوى التاريخ الاجتماعي السياسي للاسلام والوطن العربي فليس هناك حقيقة ما يطمئن . ففي الممارسة الفعلية لم يكن هناك مساواة . طبعا كان هناك تسامح في معظم حقب التاريخ العربي الاسلامي . ولكن كان هناك أيضا فترات التعصب والتنكيل . أي أن المسألة كانت متذبذبة .

ولكن المعضلة الحقيقية هي كيف نوفق بين هذه الهموم المشروعة التي عبر عنها الأستاذ مغيزل من ناحية ، ومطلب قطاع كبير من الجماهير العربية المسلمة التي قد تريد إطارا إسلامياً لتنظيم الدولة والمجتمع من ناحية أخرى ؟

- أي كيف نوفق مطلب العرب غير المسلمين في **المساواة التامة** مع العرب المسلمين من ناحية ومطلب الارادة الشعبية لأغلبية العرب المسلمين في إتخاذ الاسلام شريعة وتشريعا ؟

- إننا هنا بصدد مطلبين مشروعين . كيف يقترح الأستاذ جوزيف مغيزل التوفيق بين هذين المطلبين ؟

* **ملاحظة خاصة بتعليق الأستاذ محمد عمارة** . لماذا يرفض الطرح المثالي للعلمانية كما ورد في إعلان حقوق الانسان ، وبدعوى أنه في التطبيق العملي لم يحترم الغرب ذلك خارج أو داخل مجتمعاته ، ويستغرب أو ينكر على العرب غير المسلمين إرتيابهم في الطرح المثالي للاسلام كما يعرضه هو ، أو كما عرضه الأستاذ طارق البشري ؟ ولماذا يستغرب أن يكون المسيحيون العرب « مشدودين » إلى غيرهم من المسيحيين خارج الوطن العربي ؟ أليس ذلك ما يبيحه للمسلمين العرب في أن يكون لهم مثل هذه العلاقة التعاطفية التضامنية مع المسلمين خارج الوطن العربي ؟

وفي النهاية . . . ألا يجوز أن القضية الأساسية هي قضية ديموقراطية من عدمها ، وقضية مساواة من عدمها ، أليست هي قضية تقدم ونمو إجتماعي - إقتصادي ، ومشاركة

شعبية واسعة في تسيير أمور الدولة والمجتمع ؟ إنني أتفق تماما مع الأستاذ سمير كرم في أن طرح القضية في سياقها الاجتماعي التاريخي هو الطرح الصحيح . قد يكون ـ إذن ـ طرح هذه القضايا المعقدة جدليا من منطلق العلمانية رفضا أو قبولا ، قد يكون تبسيطا مخلاً أو حتى إستفزازياً يدخل بنا في مفاضلات وهمية دون التصدي للقضايا الحقيقية للأمة بعناصرها المسلمة والمسيحية على السواء .

حسن حنفي : يمكن جمع الملاحظات كلها في محاور أربعة :

١ ـ الموضوع والمنهج والاسلوب .

أ ـ موضوع البحث غير محكم وربط بين موضوعات أربعة يصعب أحكام تحليلها معا . ويتم علاج كل موضوع بطريقة مختلفة ، فالاسلام دين العرب وليس دين غيرهم في حين أن المسيحية دين العرب ودين الغرب . والقومية العربية دين الجميع ، فيها خروج عن الاسلام وتأكيد للمسيحية العربية . أما العلمانية ، أثر من أثار الغرب ، فهي التي يصب فيها الجميع . وهكذا يتم الجمع بين موضوعات تاريخية ودينية وسياسية بطريقة غير منزهة عن الغرض والهوى .

ب ـ لم يخضع البحث لقواعد المنهج العلمي أو إتباع أي منهج علمي محدد . لم يتبع المنهج التاريخي أو المقارن أو وصف الأفكار . بل يغلب على البحث الطريقة الانتقائية من حوادث التاريخ لتأييد عرض الباحث الذي حدده مسبقا دون إنتظار لنتائج البحث ، بالاضافة إلى أن البحث يقوم على خلط بين التاريخ والفكر خاصة فيما يتعلق بالاسلام ، إذ يفرق الاسلام بين ما يحدث في التاريخ وبين الاسلام كمبدأ ، على عكس المسيحية التي توحد بين نفسها وبين تاريخها . واستعراض تاريخ مفاهيم أربعة على مدى أربعة عشر قرنا أو يزيد مما يفوق قدرة باحث بعينه في بحث محدد . لذلك خرجت كثير من الموضوعات على الموضوع الرئيسي مثل حديثه عن التشريع الجنائي ، ووضع المرأة ، والصيام في الاسلام .

جـ ـ ويقوم البحث على أفكار مسبقة يغلب عليها التحامل على الحضارة الاسلامية والدفاع عن الحضارة المسيحية ، والاعجاب المتناهي بالغرب وتقليد حلوله في العلمانية ، واعتباره مهد الحرية والمساواة والرفاهية . كما لا يخلو من موقف طائفي متعصب على عادة مشاهير الآباء الذين درسوا الحضارة الاسلامية وينقد الاسلام من خارجه وليس من داخله ، وكأن الباحث أحد المصلحين الكبار . والباحث يعترف بأنه لبناني ماروني .

د ـ وقد كتب البحث بإسلوب خطابي دعائي وكأنه خطبة في إجتماع شعبي أو موعظة في إحدى دور العبادة مثل « أنه وضع محترم جدا ، ولائق جداً أو مجموعة التساؤلات

والنداءات الجماهيرية عن مآسي العرب . ولا يعني ذلك الاقلال من الحماس ولكن فرق بين حماس الخطابة ودقة العلماء .

٢ ـ الأحكام المتحاملة على الحضارة الاسلامية .

أ ـ إن جميع الأحكام السلبية التي أطلقها الباحث على الحضارة الاسلامية وما أكثرها من أول البحث إلى آخره « إنما ترجع إلى تخلف المجتمع وليس إلى الاسلام ذاته مثل التسلط ، واستعمال الدين لتبرير التسلط ، والجهل وحرق المخطوطات وقلة المدارس ، وعدم التسوية بين المسيحيين والمسلمين ومظاهر التفرقة في اللباس ، ومنع حرية العبادة فكل ذلك ضد الاسلام .

ب ـ الهجوم الشديد على الدولة العثمانية ، هجوم شاسع ، يؤخذ عادة حجة على الاسلام ذاته وليس وصفا لتخلف المجتمعات الاسلامية وغيرها ومنها المجتمع العربي . بل يعزو الباحث الاصلاحات التي تمت في الدولة العثمانية إلى إنتشار أفكار الثورة الفرنسية وليس إلى جهود المصلحين المسلمين ، ولا يكاد يذكر عن الاسلام شيئاً كأحد الاتجاهات في الدولة العثمانية مثل الطورانية والعثمانية ، والاتجاه العربي ، ولا يكاد الباحث يذكر أية فضيلة للدولة العثمانية مثل الحفاظ على وحدة الأمة ، والحفاظ على الهند من الاستعمار الغربي ورفض بيع فلسطين أو إستقرار الصهيونية فيها .

ج ـ يسقط الباحث كثيرا من الأحكام الغربية على الحضارة الاسلامية مثل ضرورة الفصل بين الدين والدولة بعد أن خلط المسلمون بينهما ، في حين أصبح من المعروف عند جميع الباحثين ومنهم المستشرقون أن الاسلام لا يفرق بين الدين والدولة لأنه دين ودنيا ، عقيدة وشريعة ، وإن وضع عبارة أن دين الدولة هو الاسلام لا يعني أي تطبيق للشريعة الاسلامية في الدول العربية ، بل نفاق وتستر وتملق لحس الجماهير الديني وقانون الأحوال الشخصية مطبق في كل المجتمعات ، سواء بها هذه العبارة في دستورها أم لا .

د ـ ربط الباحث الاسلام بالجزيرة العربية وجعله مرتبطا بها مما قد يعطي حجة للصهيونية بربط اليهودية بفلسطين ، ويقضي على شمول الاسلام ، ويجعله دينا عربياً ، للعرب فحسب ، والعروبة عند الباحث تعني قومية تقوم على العرق والشعب والتاريخ في حين أن العروبة في الاسلام تعني اللغة . كما أن الباحث كثيراً ما يسقط من مفهوم القومية اليوم ويعني بها التعصب على التاريخ الاسلامي القديم . فالفكر ليس فيه عربي أو فارسي أو هندي ، وأخشى أن يكون ذلك إسقاطا من الجاهلية على الاسلام ، كما أن الباحث يؤول نهضة الاسلام اليوم على أنها نهضة للعرب ، في حين أن الحركة كما تمثلت في الثورتين الايرانية والافغانية قد تمت خارج العالم العربي ، وكذلك إنتشار الاسلام في أوروبا وأمريكا .

هـ - يجعل الباحث الحضارة الاسلامية وكأنها قد قامت بفضل الترجمات عن الثقافات الأجنبية وخاصة اليونانية ، ولولا هذه الترجمات لما قامت الحضارة الاسلامية ، في حين أن علم أصول الدين وعلم أصول الفقه وعلوم التصوف والعلوم النقلية كلها قد قامت قبل عصر الترجمة ، القرن الثاني الهجري . بل إن الفلسفة ذاتها التي كثيراً ما يشار إليها على أنها هي التي ينطبق عليها هذا الحكم قد تمثلت الفلسفة اليونانية واحتوتها في إطار التصور الفلسفي العام للكون ، فقد كانت شروح الفارابي وابن سينا وابن رشد أحد مظاهر هذا الاحتواء . ويؤكد الباحث أنه لولا نصارى الشام وما قاموا به من ترجمات لما كانت الحضارة الاسلامية ، معطيا كل الفضل للنصارى ولليونان ، في حين أن النصارى قد قاموا بذلك بدافع إسلامي ، وهو التعرف على ثقافات الغير وعدم العزلة عنها ورفضها رفضاً مسبقاً .

و - توجد بعض الأحكام العلمية الخاطئة مثل « منذ النصف الثاني من العصر الأموي نشأت المذاهب الكلامية كالإرجاء والاعتزال ثم مذاهب الشيعة والخوارج » (ص٣٦٤) في حين أن المذاهب الكلامية نشأت منذ الفتنة والحديث عن الايمان والعمل والامامة . أو الحكم على إبن الفارض وابن عربي وابن خلدون بأنهم أبدعوا بفضل إطلاعهم على التراث الأجنبي في حين أن التصوف الاسلامي وفلسفة التاريخ عند إبن خلدون إسلاميان أصيلان لا أثر للتراث الأجنبي فيهما . وكذلك القول بأنه « بين وفاة إبن رشد وظهور إبن خلدون ، قرن ونصف قرن ليس فيها فلسفة عامة ولا علم مبتكر » في حين أن علم الكلام الفلسفي تأسس في هذه الفترة عند الرازي (٦٠٦ هـ) والأمدى (٦٣١) والبيضاوي (٦٨٥ هـ) والايجي (٧٥٦ هـ) ، والتفتازاني (٧٩١ هـ) . كما أن الباحث يتجاوز بأحكامه الحضارة الاسلامية إلى القرآن والحديث نفسهما معلنا أنهما مملوءان بالعناصر اليهودية والمسيحية موحيا بأنهما مستقيان منهما في حين أن القرآن يتحدث عن الديانات التي عرفتها الجزيرة العربية قبل الاسلام (ص ٣٦٥) . ويسمى الأزهر معهدا أسوة بالمعاهد الدينية في الغرب .

٣ - الأحكام المتحيزة للمسيحيين العرب .

أ - يذكر الباحث القبائل المسيحية العربية في شمال الجزيرة العربية في الشام وكأن المسيحية هي الدين العربي السابق على الاسلام في حين أن المسيحية واليهودية كانتا هامشيتين في الجزيرة العربية على حين كان الحنفاء في قلب الجزيرة في مكة خاصة ينالون إحترام العرب جميعا ، والاسلام أن هو إلا إستمرار للحنيفية . كما يذكر أيضاً أن المسيحيين كانوا هم الرواد الأوائل للحضارة العربية في عصر النهضة وحملة العلم العربي ويذكر أسماء المعلمين الأوائل والحقيقة أن هؤلاء كانوا يتعلمون في الغرب ويعلمون في الغرب ، وكانوا يبشرون بمآثر الحضارة الغربية عند العرب أو يعلمون الغرب العلم العربي على طريقة المستشرقين .

ب - يجعل الباحث وضع المسيحيين أيام الحكم العربي (الدولة الأموية) والحكم

العثماني على نفس المستوى وكأن إضطهادهم داخل الحكم الاسلامي قضية مبدأ أو عقيدة . ويصف مظاهر هذه التفرقة الطائفية بأن المسيحيين كانوا هامشيين في الحياة الوطنية ، وجواز زواج المسلم من مسيحية وتحريم زواج المسلمة من مسيحي ، وتمييز المسيحي في المجتمع الاسلامي بلباس معين ، وتحريم تعليم لغتهم وتاريخ بلادهم ودينهم وانكار حقهم في تكوين أمة . وكل ذلك أحكام تجافي الصواب . فلم ير المسيحيون أو اليهود عصر إزدهار حضاري إلا في ظل الحكم الاسلامي ، وتاريخ الأندلس معروف للجميع ، وللمسيحيين مكان الصدارة في الثقافة والتجارة ويكونون إحدى شرائح الطبقات العليا المتميزة في الوطن العربي ، وكانوا روادا للحركة الوطنية المصرية والثورة التقدمية العربية . وزواج المسلم من مسيحية وليس العكس جزء من الشريعة الاسلامية وحكمته في ضرورة طاعة الزوجة للزوج . ولا أظن أن هناك قيودا على تحريم لغات المسيحيين أو دينهم أو تاريخهم . وإذا كان المسلمون أمة فإن المسيحيين لهم ملكوت السموات ولا يضيرهم ذلك في شيء .

ج - إن الاصلاحات التي يذكرها الباحث لأحوال المسيحيين تحت الحكم العثماني تدل على إرتباط أوضاع المسيحيين بالنظام السياسي وليس بالوضع الديني ، وأن إضطهاد المسلمين من قوميات أخرى غير تركية (الأرمن مثلاً) كان لا يقل عن بعض مظاهر إضطهاد المسيحيين العرب ، وبالتالي لا يمكن للباحث أن يأخذ مظاهر التخلف والتسلط المتغيرة كنظام سياسي ويجعلها ثابتة وكأنها مبدأ أو عقيدة في النظام الاسلامي .

د - ربما حمل المسيحيون العرب راية القومية العربية في الشام وبثها في مصر فقد كانت مصر منذ القرن الماضي محط المفكرين والأدباء والصحفيين والفنانين الشوام ، حماية لأنفسهم من الغالبية الاسلامية ، أو تحت تأثير القومية الغربية وبدافع من علمانية الغرب للقضاء على حيوية الدين الاسلامي في قلوب المسلمين تحت شعار « الدين لله والوطن للجميع » منذ شبلي شميل وفرح أنطون . والحقيقة أن الاسلام كان درعا للمنطقة كلها ضد مخاطر الاستعمار منذ الحروب الصليبية حتى الثورة الايرانية .

٤ - الأحكام الموالية للغرب .

أ - الغرب عند الباحث هو مهد الحضارة ومبعث المدنية ، ومصد أفكار الحرية والمساواة والرفاهية مما يبين أثر التغريب على الباحث ، وكأن آثار الاستعمار الغربي ليست في الأذهان وكأن الغرب إعتنق هذه الأفكار داخل حدوده وخارجها معا . واعتبار الحضارة الاسلامية أحد روافد تقدم الغرب فهو المصب النهائي لتقدم الانسانية . تعلمنا على يديه ، ونشأت فينا مظاهر عقدة النقص واحساسنا بالدونية أمامه . أحكامه علينا المنصفة منها ترضينا ، فهو الحكم المنصف العادل ، ويدل على ذلك وضع الباحث التاريخ الاسلامي ضمن التاريخ الميلادي .

ب ـ هذا الاعجاب الشديد بالغرب جعل البحث ينسى مظاهر التخلف فيه من عنصرية واجحاف بحقوق المرأة خاصة في أمريكا ، وفقر ، وسيطرة ، وحروب ، ورشوة ، واستغلال ، وانحلال ، ومادية ، بشهادة الغرب نفسه ، وكأننا ملكيون أكثر من الملك .

جـ ـ يقع الباحث في أسطورة الثقافة العالمية التي تتجاوز الثقافات المحلية ، والحقيقة أن هذا مجرد وهم . فالثقافة العالمية إنما تعني الثقافة الغربية وتصديرها لدى باقي الشعوب غير الأوروبية إمعانا في التغريب والسيطرة . فالثقافات لا تكون إلا خاصة تعبر عن روح الشعوب وتاريخها وتراثها الوطني .

د ـ العلمانية هي أحد مظاهر التغريب . وقد قامت الثورة الجزائرية وحركة التحرر الفيتنامي وحركة تحرير أفريقيا والثورة الايرانية على أساس ديني بل أن حركة اللاهوت الأسود في أمريكا الشمالية والرهبان الشبان الثوار في أمريكا اللاتينية لبرهان على أن التقدم والثورة لا يحدثان في شعوب العالم الثالث بعيدا عن الدين . ومن الطبيعي أن يدخل الدين في السياسة ولكن المهم لصالح من : الأقلية أم الأغلبية ؟ الأغنياء أم الفقراء . والحقيقة أن ما يطالب به الباحث في النهاية دولة للجميع دون تمييز أو تفرقة هو مطلب إسلامي خالص . فالأمه في الاسلام تتكون من جميع الطوائف ، ولكل حقها ولغتها ودينها وشريعتها ، وهي متساوية في الحقوق فيما بينها .

أياد القزاز : ذكر الأستاذ المحاضر ما يلي « وحتى اليوم في كثير من البلدان العربية لا يجوز للمسيحي أن يعلم اللغة العربية » . إن هناك قلة من الدول العربية لا تسمح للمسيحي بتدريس اللغة العربية ، وعدم السماح هذا ، على ما أظن ، يعود إلى أن تعليم اللغة العربية في كثير من البلدان العربية يتضمن قراءة وكتابة مقتطفات من القرآن الكريم . وقد يسبب تعليم العربية عن هذا الطريق حرجاً للمدرس الذي لا يؤمن بهذه المقتطفات ، وبالتالي يؤثر على العملية التربوية الجارية بين التلميذ والمدرس .

والملحوظة الثانية البسيطة على ورقة الأستاذ مغيزل هو إثارته مسألة خوف المسيحيين . وسؤالي هو أنه لا توجد دراسات ميدانية توضح هذه النقطة وأسبابها الحقيقية ، وأغلب الظن أن هذا التخوف قد لا يرجع فقط إلى طغيان التيار الإسلامي أو محاولة تطبيق الاسلام في قوانين الدولة بقدر ما هي عوامل اقتصادية أي التخوف من فقدان بعض المصالح الاقتصادية التي حصلت عليها بعض أفراد الأقلية المسيحية في بعض البلدان العربية نتيجة اتصالهم بالقوى الغربية المستعمرة عند استعمارها للوطن العربي ، ومحاولة تقريب هذه القوى لبعض أفراد الأقلية المسيحية وإنعامها بحقوق أكثر من الأغلبية طبعاً غرض المستعمر هو تمزيق وتفريق كيان المجتمع عن طريق سياسة فرق تسد .

منير شفيق * : طرح الدكتور محمد عمارة في أكثر من مناسبة في هذه الندوة وجهة نظر تفرق بين الفقه والدين . فالفقه يسميه « قانون المعاملات » والدين هو « العقيدة والشريعة » ، الدين وحي وتنزيل ، والفقه اجتهاد البشر ومن وضعهم . ويخلص إلى أن الفقه شأنه شأن أي قانون وضعي آخر يخضع لاجتهاد البشر وتقديرهم . وهو تراث الأمة العربية ، وعلى الأمة العربية أن تتواصل معه باعتباره تراثاً تاريخياً لا باعتباره ديناً .

إن ما يطرحه الدكتور عمارة حول الفقه الاسلامي صحيح جزئياً . ولكنه يضخِّم هذا الصحيح إلى حد يبدو وكأن لا علاقة له بالدين . أو كأنه شيء والاسلام شيء آخر . علماً أن الاسلام يشمل الفقه الاسلامي . وهذا الفقه جزء من الاسلام ، وعلماً أن المصادر الأساسية للفقه الاسلامي ، بالدرجة الأولى هو القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ . ولهذا من الخطأ الحديث عن الفقه الاسلامي خارجاً عن الاسلام وعن مصادره الأساسية ، أو دون إقامة توازن صحيح بين الجوانب الوضعية في الفقه الاسلامي ومصادره الأساسية .

حقاً إن الدكتور عمارة لا يقول عكس هذا ، بل أظن أنه مر عليه مروراً سريعاً بسطرين في كتابه « الاسلام والوحدة القومية » . ولكن عدم قول العكس ليس كافياً . كما أن ذلك المرور السريع الخاطف ليس كافياً . لأن إظهار عمق العلاقة العضوية بين الفقه ومختلف جوانب الاسلام بما في ذلك ، الجانب المتعلق بالتوحيد والعبادة وسائر أركان الدين الاسلامي وتعاليمه هو الذي يعطي للفقه الاسلامي قيمة مضاعفة على القيمة التي يعطاها حين يوصف بالوضعي . فما كان للفقه الاسلامي أن يبلغ ما بلغه من مستوى رفيع لولا مصادره بالدرجة الأولى . وهنا يمكن الدفع بالنقاط التالية :

١ ـ إن تأكيد هذه الرابطة العضوية هو الذي يسمح بأن يحظى الفقه بتلك المكانة المرموقة ، ويتيح له أن يسهم في الاجابة عن عدد من المشاكل المعاصرة . أما إخفاء تلك الرابطة أو إضعافها بأي شكل من الأشكال ، فلن يؤدي إلى كسب الجولة في الصراع الدائر حول مصادر التشريع والقوانين التي ينبغي الأخذ بها والاستناد إليها .

٢ ـ إن الفقه الاسلامي باعتباره قانون المعاملات يفقد كل قيمة إذا لم يوضع في إطار الدين الاسلامي ككل . بل إنه لا يصلح في التطبيق إلا في ظل نظام إسلامي . فعلى سبيل المثال ، إنه لا يصلح أن يعمل به في ظل نظام رأسمالي ، أو اشتراكي ، يعتمد النظرية الماركسية و « الأيديولوجية البروليتارية » ، لأنه جزء من كل . فعلى سبيل المثال هنالك جوانب عدة في الفقه لا تفهم إلا من خلال القيم والمفاهيم والمعايير الاسلامية ، خصوصاً ، تلك التي نزلت في القرآن الكريم ، أو وردت في السيرة النبوية الشريفة .

(*) قدم هذا التعليق كمناقشة خطية بعد انتهاء الجلسة . (المحرر) .

٣ ـ قد يكون ذلك التضخيم في إبراز الجانب الاجتهادي الوضعي في الفقه بهدف الدفاع عن الفقه الاسلامي من تهمة « الثيوقراطية » والكهنوتية و « الفقه المنزل » أو الأحكام الالهية . وهذا دافع نبيل لكنه لا يصيب الهدف . لأن دفع تلك الشبهة يكون بطرح الصورة كما هي . ذلك أن تلك الصورة هي التي ترد تلك الشبهة . لأن وصف الاسلام بالثيوقراطية ، كما أن وصف الفقه الاسلامي بالوضعي ، بالمعنى الغربي للكلمة لا ينطبق عليه إطلاقاً . لأنه نمط يختلف تماماً عن الأنماط الثيوقراطية أو الوضعية العلمانية التي عرفتها التجربة التاريخية الأوروبية . فنحن أمام نموذج يختلف تماماً . ولا يجوز أن نحاكمه مديحاً أو نقداً بالمقاييس المستنتجة من الأنماط الأوروبية ، وإنما يفترض العلم أن نراه من خلال منطقه الداخلي .

إلياس مرقص* : (١) الدولة الأموية «تحيي».العصبية القبلية؟ هل، قبل معاوية، كانت العصبية القبلية قد ماتت ؟ أعتقد أن أديان التوحيد ، مبدئياً ، بالأساس ، تنهي السحر . لا يمكن أن يكون للاسلام والاسلام الأول فضيلة من نوع القضاء على العصبية القبلية . الدين التوحيدي يؤسس الانسان والتاريخ والتقدم ، وإنه لا يدخل البشر في فردوس على الأرض ، إنه لا ينهي التاريخ ، بل يبدأه مرة أولى وثانية وثالثة . . . أما العصبية القبلية فموجودة وقوية في عصر الخلفاء الراشدين ، وهي لا تنتهي بعشر سنوات ، نأمل أن تنتهي قبل نهاية هذا القرن ، حتى لا تنتهي هذه الأمة .

الدولة الأموية عصبية قبليّة وقومية . إنها قومية عربية بالمقارنة مع الدولة العباسية مثلاً . الكلمات مفاهيم ، والمفاهيم في علاقات ، تعارضات ، تضادّات . الأسماء سمات ، صفات ، وليست أشياء متخارجة في المكان المادّي .

(٢) « لا تجتمع أمتي على ضلال » . ـ هذا الحديث الشريف بالغ الأهمية في حيثية الطريقة ، طريقة الفكر والمعرفة . هل ثمة إجماع؟ وإجماع من ؟ الأمة كلها ، أم رجال الشرع فقط ، الخ؟ هذا عن الاجماع **كمصدر أساسي في الشرع** . وسؤالي أيضاً بوجه عام : هل يمكن في **الواقع** أن يكون هناك إجماع؟ أم إنه يجب أن نعتبر هذه الكلمة « مفهوماً » ، أي « مثالاً » ، وأن الواقع مفهوميّ ، مُثُليّ ، نزوعي ، تناقضيّ الخ ؟ بحيث يكون إجماع الأمّة مثالاً يجب على الأمة أن **تتجه** إليه على أساس معرفتها الدائمة بأن ثمة فرقاً بين الفكر والكائن ، بين مفهوم الشيء وواقع الشيء ، مفهوم المجتمع وواقع المجتمع ، فرق لا يذوّب ، ومعرفتها بأن الأمة أفراد ، أشخاص ، يختلفون إلى ما لا نهاية ، في مليون صفة أو سمة أو تعيين ، ومع ذلك وبذلك يجب أن يكونوا جماعة ، أمة . والحق مع الجماعة .

(*) قدم هذا التعليق على تعقيب الدكتور محمد عمارة كمناقشة خطية بعد إنتهاء الجلسة . (المحرر) .

هل الأمة في اسطنبول التي « أجمعت » على رفض المطبعة في أوائل القرن الثامن عشر ، « نخبة » و« جماهير » ، ضد سلطان مصلح ووزيره؟ هل كانت على ضلال ؟ منذ القرن السادس عشر ، كان اليهود ثم الأرمن ثم الأروام في عاصمة الإسلام السمح (والدولة العثمانية سمحة فعلاً ، بل إليها التجأ من أوروبا مسيحيون متنوعون هرباً من تعصّب حروب الدين ، من القهر على يد الدول والمذاهب المسيحية الرسمية) قد أقاموا مطبعة لكل منهم . لكن لا مطبعة عربية ولا مطبعة تركية . وحين أقيمت المطبعة الرسمية نهائياً ، (بعد أن أقيمت أول مرة ، فألغتها ثورة الجمهور والمشايخ) ، كانت المسافة ، في هذه الحيثية ، بين الامبراطورية العثمانية وجميع المدن الرئيسية في أوروبا الغربية والوسطى حوالي ثلاثمائة سنة .

فهل كانت أمة محمد على ضلال ؟ هذا سؤال . ربما جوابه هو سؤال آخر : من هي أمّة محمّد ؟ لماذا تعتبر سلفاً الجواب معلوماً ، بديهياً ، مباشراً ؟ أو لعل الجواب هو : إن أمه محمد من أتراك وعرب ومسلمين لم تكن على ضلال ، فكل شيء نسبي ، وثمة فرق بين الحقيقة الكلية المجردة والحقيقة التاريخية العيانية .

لكن في هذه الحال ، ربما يجب القول أنّ تأخر الامبراطورية العثمانية عن الغرب وانحلالها ثم سقوطها ليس ضدّ إرادة الله . . . أو ربما يجب القول أن الاسلام بات « غريباً في قومه » .

وأنا بطبيعة الحال ، لا أؤلّه الطباعة . حين أقرأ مثلاً أن جماعة التكفير والهجرة في مصر ترفض المطبعة بوصفها صنماً ، فإن ردّي عليها هو : « إن موقفكم أنتم يحوّل الكتابة باليد والحبر إلى صنم . المطبعة وعكسها ليسا بذاتيهما شراً أو خيراً . بل الخير والشر في الانسان ، في استعماله للأشياء ولمنتجاته ، في علاقة الانسان بالدنيا .

ربما يجب القول كذلك : الآن هناك إجماع (شبه إجماع) على أن المطبعة ليست كفراً وعلى استغراب موقف أجدادنا قبل ثلاثمئة سنة وربما قبل مئة سنة . ولعل أحفادنا سيستغربون « الاجماع » الحالي (النسبي جداً !) على أن العلمانية هي كفر ، أقصد : كفر نظري علميّ ضد الواقع والواقعية .

مرّة أخرى : ثمة إنسان وتاريخ وتقدّم . كلمة « تاريخ » ليست كفراً . لا بالدين ولا بالعلم . على كل حال ، هناك حديث شريف مهم وراهن ، يقول : « سينتهي الاسلام غريباً في قومه كما بدأ » إنه راهن دائماً . لا أدري ما هو المعنى والاستعمال اللذان يعطيهما الدكتور عمارة لهذا الحديث . . . وأنا أتساءل : ربما المعنى هو جهاد النفس ضد « النفس الأمارة بالسوء »، بالاستعلاء ، بالأنانية ، بالوثنية ، بالتشيوء ، بالتسرع في العمل وفي المعرفة، بالمباشريّة ، بالوضعانية ، بالبراغماتية ، بالتجريبيّة ، بمنهج اللملمة والاصطفاء . . . هكذا

أفهم « النفس أمارة بالسوء » ، لأن الانسان كائن إجتماعي ، كائن في العلاقة ، ولأن الانسان ميّال إلى الوثنية ، إلى الشرك ، إلى التسرّع . . . هل كلامي هذا يجرح شعور رجل مسلم ؟ لا أعتقد . لكن لعلّه يجرح علم « العلماء الواقعيين » . على كل حال ، أنا لا أحسم ، أنا أسأل ، أنا أجهل ، هو لا يسأل ، هو يعرف ، هو يعلم ، هو في يقين . وأنا أهنئه . أنا أسأل نفسي وأسأل الجميع عن معنى الكلمات : مسلم ، إسلام ، مسيحية ، علم ، روح ، طبيعة ، إنسان ، تاريخ ، إن معرفتي (النسبية) بهذه الكلمات **هي** دوماً سؤال . بدون السؤال يسقط عالمي وعلمي . وبدون الشك يسقط إيماني ، ويقيني .

(٣) « حق الله هو حق المجتمع » . . . - إن معرفة الدكتور محمّد عمارة بالفكر الاسلامي والتاريخ الاسلامي كبيرة . **كل طلبي منه هو فقط : كلمة** « إسلام » . الدكتور يعرف التاريخ الاسلامي ، الحضارة الاسلامية ، الشريعة الاسلامية ، الاسلام العربي والعروبة الاسلامية ، الاسلام السني ، الاسلام الشيعي ، الاسلام قائداً للشرق الخ . أنا ألاحظ فقط أن كل صيغة من هذه الصيغ مؤلفة من كلمتين ، وأسأله عن الكلمة المشتركة العامة ألا وهي « **إسلام** » . هل يعرّفها لي ؟ هل يعرفها لي بدون استعمال الكلمات الأخرى المفروض أنها تابعة ، كلمات « تاريخ » « حضارة » ، « شريعة » ، « عربي » الخ ؟

غير أن الدكتور عمارة عارف أيضاً بتاريخ أوروبا والمسيحية في الغرب . إنه يقول لنا « حق الله هو حق المجتمع » ، هكذا المفهوم الاسلامي (أم الواقع الاسلامي أيضاً ، الماضي والحاضر ؟) ، هكذا « المفهوم الاسلامي السياسي » **بخلاف وبعكس** الفكر المسيحي الغربي الذي يؤيّد « حق الملوك الالهي » أي لنقل « المونارشية المطلقة الالهية الحق » .

وضوحاً ، إن الدكتور عمارة « يدمج » مراحل التاريخ المسيحي الغربي في أقنوم يصادم الأقنوم الاسلامي في سماء المثل ، ما دام العالم الواقعي في طريقة معرفته بعيداً عن المثل والمُثلية والفكرية والمفهومية والنزوعية والامكانية والتناقضية . إنه إذن ، مثله مثل بعض الآخرين وكما هي العادة ، يريد أن يقبض أو هو قبض سلفاً ، على هويّة الاسلام **كخصوصية** إزاء المسيحية .

إذاً ، استميحه عذراً مرّة أخرى : **المونارشية القومية ظهرت في فرنسا في القرن الثالث عشر** ، . . . ثم صارت **المونارشية المطلقة** ، اتجهت نحو هذا المثال أو هذا المفهوم أو هذا النموذج ، وكان هذا التطور تقدماً وصعوداً حمل معه إمكان وضرورة الانقلاب اللاحق (الديمقراطية) . **وفي القرن السابع عشر** ، برزت « **المونارشية المطلقة الالهية الحقّ** » حيث نظّرها الأسقف بوسويه Bossuet

لكن النقد الموجه لبوسويه هو أنه بهذا التنظير ، المستند إلى ما وجده هو (بالتأويل) في أسفار العهد القديم وفي مشيئة الله خالق وناظم الطبيعة ، قد تجاهل التقليد الطويل للعصور

الوسطى المسيحية ، لشرع الكنيسة ، للشريعة الكاثوليكية ، ألا وهو مبدأ « صوت الشعب صوت الله » ، vox populi vox dei (وتجاهل حق الكنيسة ، أي حرفياً - الجامع ، الجامعة ، الجماعة ، الجمعية) ، مبدأ أن إرادة الله عبر إرادة الشعب إلى الحاكم (الآمر ، الأمير ، الملك) أو ، بمفردات الدكتور عمارة : إن « حق الله » موسَّط « بحق الشعب » .

« مع ذلك » ، فقد كان التطور من العصور الوسطى إلى ما بعدها تقدماً ، ففرنسا (وأمم أخرى في الغرب) قد وصلت ، بعد جهد وجهاد ، إلى مبدأ الخلافة على خط سلالي نازل محدد بشكل مطلق ، أي إلى نوع من قانون متعال إلهي ينقذ العرش من إرادة ونزوات الزوجة والعشيقة أو الجارية والعائلة المالكة والملك نفسه والاستخلاف والبيعة ، ويوفر على الشعب والأمة والتاريخ معارك الخلافة وهدر الدماء والطاقات وانقسام البشر إلى « أحزاب » حول مسألة « الحق » ومن هو أحق بكرسي العرش .

بالمقابل ، يعرف الزميل تاريخنا ، تاريخ العرب والأتراك والفرس والصين والهند ، ما دام الزميل حمل لواء « الشرق » . بالمقارنة مع المسيرة الأوروبية ، الوسيطة - الحديثة ، إن تاريخ صعودنا العربي أقدم ، هذا ما يجب ألا ننساه ، لكن أفضله من هذه الحيثية هو إسبانيا العربية الأموية (وليس أمويي دمشق : فتسلسل هؤلاء على عرش الخلافة يبدو كأنه خربشة أولاد) والتي هي الأكثر ميلاً إلى الغرب . لكن لعل من يحب « حق المجتمع » الذي هو « حق الله » لا يبالي بقصص الملوك والخلفاء والاستخلاف ، فهؤلاء خارج « التاريخ الحق » . على كل حال إن منهج خصوصية الاسلام إزاء المسيحية **مباشرة** (بدون البدء بمقارنة أديان التوحيد ودائرتها الجغرافية والتاريخية مع دائرة البوذية والهند والشرق الأقصى) ، ليس منهجاً مناسباً للمعرفة . إنه يحول الاسلام الذي هو في جوهره مناهضة للوثنية وللطوطمية (الله وآدم ضد الطوطمية والعرقية الخ) إلى طوطمية دينية - قومية - اجتماعية - سياسية - شرقية الخ لشتى « الأحزاب » . . .

(٤) العلمانية . أنا أعتقد أن العلمانية مناسبة وضرورية للبنان . ولكن لا أنا ولا غيري ممن أعلم يريد أن يفرضها على أحد . أتمنى لو أن المسلمين في لبنان يرفعون لواءها . مسلمو لبنان في موقع حيوي جداً بالنسبة لمجموع الأمة العربية . البلاد العربية مستويات مختلفة ، ضرورات وحاجات مختلفة . . .

أهم بكثير أن يدافع المسلمون عن الأقباط في مصر ضد ما نعلم وما لا يجوز أن نغمض عقلنا وروحنا عنه ، من شعار علمانية مجرد ومعزول ومقطوع . . . أهم بكثير أن يكون عندنا هذه الروح : كلنا أقباط ، كلنا آشوريون ، كلنا بربر ، كلنا تركمان ، كلنا أكراد ، كلنا زنوج ، الخ . . . إذا كان - على سبيل المثال الافتراضي النظري أو الخيالي - إذا كان عندنا شخص اسمه « كارابيت مظلوميان » يعاني من قهر أو تمييز ، يجب أن يكون شعارنا : « كلنا

مظلوميان ! » فبالواقع ، كلنا مظلومون ! الظالم مظلوم . هكذا الرجل والمرأة ، الآباء والأولاد . هذا ما أدعوه : **كلية وجدلية القهر** .

لسوء الحظ ، هنا أيضاً الزميل مختلف معي . لسان حاله : هذا غير واقعي . . وهو يقول : « قد نطرح العلمانية للقضية الفلسطينية ولو على سبيل شعار تكتيك أو دعاية الخ » . أنا ضد « التكتيك » و« الدعاية » . فمن نريد أن نخدع ؟ إننا نخدع أنفسنا وحسب . أنا أريد تكويناً ، ثقافةً ، تربيةً ، بناءً ، تأسيساً ، لشعبي ، لي ، لكل واحد . في اعتقادي ، أن التكتيك الصحيح والمجدي ليس شيئاً تافهاً « صغيراً » ، بل إن هذا « الصغير » كبير جداً ، إنه محصلة المبادىء والفلسفة والنظرية والستراتيجية والخ ، إنه البؤرة التي عندها **يصير النظر عملاً** . أخطر شيء ، لا سيما واننا حسب اعتقادي أمام مشروع كبير ، أكبر من كل الفكر الاسلامي والقومي والماركسي ، أن نكون ، نحن أهل الفكر ، من جماعة الذين يقولون ما لا يفعلون ، يمقتنا الله ويلعننا التاريخ . أجل ، « الحرب خدعة » ، لكنها شيء آخر أيضاً ، هي عقل . أمّا أن تكون الخدعة هي جوهر هذه الحرب وكأن هذه الحرب هي كمين أو اشتباك ، فهذا ما لا أعتقده . إن هذه الحرب قد تدوم مئة سنة . لذا فهي تكوين وتأسيس للذات .

(٥) « الذين في روما وإيطاليا والغرب » من اللبنانيين الموارنة في قرون ماضية كانوا « خارج المكان » ولا يجوز أن يذكروا في حديث عن العرب والقومية العربية والنهضة ؟ إن جالياتنا العربية الكبيرة في كل بلاد الغرب الآن ، لها ويجب أن يكون لها ، قيمة ودور كبير . « المكان » و« خارج المكان » ، هذا أيضاً هو المنهج الوضعاني الشيئي الذي أعارضه . يمكن أن يكون المرء « في » المكان وأن لا يكون يمكن أن يكون المرء في بيروت لكنه في المريخ . لا أقصد أحداً وقد يكون هذا المرء هو أنا : خلافي مع الدكتور على المبدأ ! على مفهوم **الواقع** وعلى مفهوم **الفعل** .

المدارس في القرى المسيحية اللبنانية قبل قرن أو ثلاثة (لا أذكر) ، هي « زي الكتاتيب » (كتاتيب العالم الاسلامي) وأنا مع الكتاتيب . وقد أكون مع الكتاتيب ضد الجامعات ! هذا يتوقف على الحيثيات ، على العلاقات ، على عقل الكون ، على التاريخ والزمن . مبدئياً : الخطوة الأولى هي الأهم ، الأصعب . ليس على سبيل الصدف أنا أمجّد بآن معاً كنيسة الغرب التعسفى وإسلام الأقوام البدائية والنائية الذين دخلوا التاريخ بالاسلام .

(٦) زواج المرأة المسلمة والرجل المسيحي . . . ـ بأسف شديد ، أستغني عن التعليق على هذه النقطة الغنية جداً في عرض الدكتور عمارة ، استغني عن ذلك في حدود هذه المداخلة . . . أرجو فقط أن نكون قد سمعنا جيداً : « منطق القرآن » و« إضافة الفقهاء »

و« الشريعة دنيوية وضعية » والفقهاء بشر والنبي بشر (بالأحرى الفقهاء) وهو معصوم عن الخطأ في حدود تبليغ الرسالة ، فالرسالة إذن هي الرسالة وليس فيها نقص ، وهي لم تحرم (وأضيف : هل هناك حديث شريف يحرم ؟ الخ) و« الايمان قلبي » (قالها الزميل بقوة) ، والتبرير بالعقيدة الفقهية الدينية (الذي لا ينطبق على علاقة العكس : زواج المسلم والكتابية . فالزوج المسلم « يعطي زوجته المسيحية نقوداً لتذهب إلى الكنيسة . كررها الزميل مرتين ، وأنا أضيف : حيث في الكنيسة ، هي تسمع وتصلي وتغني : باسم الآب والابن والروح القدس . . . وصلب ومات وقام . . .) . . . المناقشة ، الأسئلة ، الدراسة (من مختلف الجوانب) أؤجلها لمناسبة أخرى ، لأن هذا الموضوع طويل جداً ، متعدد الجوانب . . .

(٧) قول مكرم عبيد إن الوطن سيذهب في « داهية » إذا كان البعض يعتقد أن مصدر الفرقة والفتنة والانقسام والمصائب هو وجود المسيحيين . النصارى ليس لهم حضور في يوم مقتل عثمان ، أو في أيام أخر . ولم أسمع بأن المفكرين المسلمين قبل عشرة قرون أو غير ذلك حمّلوا النصارى مسؤولية انقسامات أو فتن أو مآس أو تهمة « دَوْبلة » أو الخ داخل أمة المسلمين . ربما كان النصارى تافهين لكن مسالمين . هل كانت العظمة لغيرهم ؟ الجواب يتوقف على الحيثيات . ومن الواضح أن بعض الزملاء والزميلات يلغون معظم الحيثيات . وكثيراً ما سمعت من الشعب المسلم بأن « وجود المسيحيين بركة » .

مرة أخرى ، أنا لا أرى مستقبلاً للأمة العربية خارج موضوع هذه الندوة ، كل المواضيع مرتبطة به ، داخلة تحت جناحه . لكن هذا كله يحتاج إلى فكر يكون فكراً .

(٨) عمر بن الخطاب . كيف تعامل عمر بن الخطاب مع النص الذي جسّد الاسلام كما شخصُ المسيح جسّد المسيحية (حسب قول الدكتور هشام جعيط) ؟

ربما الجواب : عمر بن الخطاب تعامل مع آيات الله التي ليست أصناماً بل هي إشارات يجب أن تقرأ (أن تفهم ، أن تعقل) بالجهاد . ولعل الجهاد تقلص فيما بعد إلى « اجتهاد » . هذا أيضاً جيد . إنه تاريخ وتقدم وبناء وضعي إيجابي . إنه التقليص الواجب للعقل ـ الروح إلى العقل ـ الحسابي ، لكنه أقل من الجهاد . لعل الفكر الاسلامي يعود اليوم إلى الجهاد ، إلى العقل ـ الروح . إذا كان ثمة ثورة ، فالثورة هي في أحد وجوهها عودة إلى البدء والأساس من فوق الموروث ، من فوق بناء الزمن ، من فوق الدنيا كأجزاء ، من أجل بناء جديد وضعي إيجابي وبسط جديد للروح والعمل في الزمن والدنيا . هكذا التاريخ الواقعي للبشرية ، التاريخ السياسي والاجتماعي ، هكذا الثورات ، إن عمقها يتوقف على عمق الرجوع . وأنا أصر ضد الدكتور عمارة وضد الماركسيين : هكذا الاسلام والمسيحية وهكذا هيغل وماركس وآخرون كثيرون بينهم عرب مسلمون كبار جداً .

ملاحظات على السيدة وداد القاضي

(١) بعكس ما قالته الزميلة وداد القاضي ، بلهجة التأكيد والدقة ، إن أول انفصال عن الدولة العربية الاسلامية الواحدة قد حدث عقب الثورة العباسية مباشرة . الأستاذ جوزيف مغيزل بالغ ، اختزل الزمن ، لكن أول انفصال وقع فعلاً عقب الثورة العباسية ، وهو انفصال الأندلس على يد صقر قريش عبد الرحمن الداخل . . . وفي اعتقادي ، أن إسبانيا كانت أكبر قابلية للتعرب من بلاد فارس مثلاً . فالفرس لهم كيان قومي راسخ ، قديم ، بنية قومية دولتية ، حضارة ، أمجاد وتاريخ . لقد قطعوا ونيف المرحلة الأولى الأساسية في التكوين القومي . أما إسبانيا فهي مؤلفة من شعب قبائل السلتو ـ أيبيريين (مثل الغاليين في فرنسا) الذين طُبعوا بطابع روماني والمحكومون بقبائل الفيزيغوت وبينهم اليهود . إنهم غير مندمجين في قومية . بالطبع ، أنا لا أعتبر أن واجب التاريخ كان تعرب البشرية ، ولا أندب حظنا السيء لكن موضوعنا هو القومية العربية . أسفي بالدرجة الأولى أن إبن رشد خرج منّا ، من جوانيتنا ، وخرج ، وصار نهراً كبيراً وطويلاً في صعود الغرب . وإن محي الدين بن العربي غائب عن هذه الندوة .

ثمة تحول ما ، مع العباسيين ، من « القومية » إلى « الاسلامية » على صعيد الدولة أو الأمة أو الجماعة ، اللواتي هنّ في صيرورة . في حيثية « القومية العربية » هذا كان انتكاساً وسار قدماً واستفحل . هذه الحيثية ليست هي كل حيثيات التاريخ في نظري أنا ، ولكنها مهمة جداً ، وهي مهمة أكثر في موضوع ندوتنا . أنا من جهتي باق مع القومية العربية ، لا أريد توديعها .

إن الثورة العباسية حملت تقدماً في الانتاج الاقتصادي ، في الزراعة والصناعة والتجارة والرفاه والعلوم والفكر والثقافة والحضارة . . . وحملت ظاهرة تَأَسْيُن الدولة وتَشَرْقُنها الاستبدادي وتديّن الدولة وتدَوْلن الدين . الخلافة لبست الحكم المطلق ، اللباس الساساني . والسلطان لبس بردة النبيّ . ولأول مرة ، حدود الخلافة أصبحت هي غير حدود الاسلام . إليكم تواريخ الانفصالات عن الدولة وقيام الدويلات :

الثورة العباسية سنة ٧٥٠ م ، خروج الأندلس فوراً (سنة ٧٥٦) : موقعة الوادي الكبير ، الأدارسة (المغرب) سنة ٧٨٨ م أي بعد ٣٠ ـ ٤٠ سنة .

الأغالبة (تونس) سنة ٨٠٠ ، الدولة الطولونية (مصر وجزء من سورية) سنة ٨٦٨ م وتُواصلها الدولة الاخشيدية سنة ٩٣٥ (مصر وسورية والحجاز) ، الدولة الحمدانية (في شمالي سورية) سنة ٩٤٤ .

هذا في الغرب ، أي في الميدان العربي ، في ميدان الكينونة ـ الصيرورة العربية .

وفي الشرق ، بعد قليل ، قامت إمارات مختلفة بدءاً من سنة ٨٢٠ : بنو طاهر ، بنو سامان ، الغزنويون . ثورة الزنج وقعت من ٨٧٠ إلى ٨٨٣ ، حصيلتها ربما نصف مليون قتيل . أمير الأمراء وصل إلى الحكم بعد قليل . وسُملت أعين ثلاثة خلفاء بإيعاز من أمير الأمراء .

ثم جاء بنوبويه وحكموا ٩٤٥ إلى ١٠٥٥ . الدولة العباسية لم تحم الدولة لا كعربية ولا كإسلامية من التفكك . ثم في ١٠٥٥ جاء البعث السلجوقي ، لكن الدولة الفاطمية والخلافة الفاطمية الشيعية كانت قد قامت وتمركزت في مصر وسيطرت على مجال قومي عربي أكبر منذ سنة ٩٦٩ . الوجدان الاسلامي انقسم بين خلافتين وولاءين ، ثم سورية تمزقت بين عشر دول ودويلات تركية وعربية وبدوية وحضرية وكلها إسلامية الحكم . وجاء الصليبيون عندئذ .

(٢) إنني أحيي الدولة العثمانية . . . أحياناً هي حمت الأقليات المسيحية من عملية ما قد تأتي من قسم من المجتمع . والمفروض أننا نعالج مسألة مجتمعنا وتاريخنا وذاتنا وراهننا ومستقبلنا .

قبل عشر سنوات ، وبالأحرى قبل خمس عشرة سنة (حين ناظرت الفكر القومي العربي وعارضت كل مبالغاته العروبية على شتى الجبهات) لم يكن يخطر في بالي ، أنه سيأتي يوم قريب أشهد فيه العكس وتحت نفس العنوان (« القومية العربية ») ، سأشهد فيه هذا التخفيض النسقي للأمويين وهذا الدفاع الهجومي عن العثمانيين . فالعثمانيون يستحقون دفاعاً أفضل من هذا الدفاع . يستحقون أن نعترف بالانحدار والانحطاط ، أن ندرس الذات العربية ، أن لا نلقي بكل اللوم على الجيران ، أن ندرس الأسباب الموضوعية والعالمية ، وأن لا نعفي الذات بكل المعاني من مسؤولياتها في التاريخ .

(٣) إذا كان الذي خان السيدة وداد القاضي في موضوع موعد الانفصالات عن الدولة الاسلامية الواحدة الكبرى هو الدقة ، فالذي خانها في موضوع التمييزات ضد النصارى وأهل الذمة هو شيء آخر . هذه اللائحة من الوقائع والجوانب أكبر بكثير وأطول بكثير مما يمكن أن نتصور . تلك التمييزات القهرية المسماة اصطلاحاً (وخطأ) بـ« الشروط العمرية » ، لا يمكن أن تأتي إلا من عصر لاحق ، لا من بداوة ، ولا (في معظمها على الأقل) من عصر أموي ، بل من عصر حضاري رفاهي مرهف ومرهف في قهر البشر .

لكن القهر والاستبداد والعسف ظاهرة عامة ، وكليّة . فكرة القانون سقطت وصارت تنظيم العسف . القهر داخل أمة المسلمين ليس أقل بل أكبر ، وهو موجات إرهاب ومجازر ومؤامرات تصفية . الظاهر أنّ « حق الله » و« حق المجتمع » كانا مستباحين . هل كان أولياء

الأمر ـ من خلفاء وسلاطين وأمراء الخ ـ يؤمنون بأن ثمة إلهاً فوقهم ، قانوناً فوقهم ؟ النصارى هامشيون ، في موضوع الاستبداد أيضاً . دسائسهم هي فيما بينهم ، وبشكل دائم ، بين طائفة وأخرى ، وأحياناً داخل نفس الطائفة ، لدى الخليفة والأمراء وبشكل يملل ويزعج الخليفة والأمراء . . . في القرن العشرين ، في العالم المتقدم والمتمدن وعلى نطاق الدنيا ، حصلت « أفعال » أكبر وضد هذا ، أقول : مثول الدنيا بلا استثناء أمام محكمة الوجدان والوعي .

إن المسيحيين يخطئون خطأ فادحاً إذا ما تصوّروا أن تاريخ الأمة العربية كان محوره هو علاقة « المسلمين » و« المسيحيين » ، هو التمييز ضد المسيحيين ، وقهرهم الخ . هذا تصور شبحي موجود عند بعض المسيحيين وربما عند كثير من المسيحيين . إنه فرع من شبحيّة أوسع نطاقاً . إن القهر كان عاماً . هذا ليس قصة ملائكة وشياطين . بل تاريخ ، تاريخ بشر ، نجد مثله وغيره تحت شتى السماوات . لكن لعله يساعدنا على الخلاص من الطوطميات . على أن نسيطر بالعقل على أشباح الماضي .

رجوعاً إلى « صلب الموضوع » : الاسلام والقومية العربية ، ماضينا ومستقبلنا ، راهننا : الانسان . إن تاريخ الانسان ، التقدم ، أمر طويل شاق وهو دراما ومأساة . « الأخلاق » و« التقدم » في جهتين متقابلتين في كثير من الأحيان . . .

إن نشيدي لتلك الكنيسة الكاثوليكية التعسفية النظامية الكادحة تلوته عليكم لأنني مرتعب من السحب السياسي للاسلام ، من مسالك الطوطمية الدينية ـ القومية والطوطمية الدينية ـ الاجتماعية ، من كل هذا الخلط ، من كل هذا العجز عن معرفة ما معنى « إنسان » و« تقدم » و« تاريخ » و« دراما » ، العجز الذي هو ، في مآله الموضوعي اليوم ، إسهام في تضييع وتمزيق « أمة المسلمين » بسيطرة أشباح الماضي على النفوس بل وعلى النظريات الفكرية . المفكرون يحتاجون إلى تجرد .

إسلام العدالة الاجتماعية والثورة الاجتماعية واليسار ؟
إسلام العرب ، الاسلام العربي ربما ضد . . . ؟
إسلام الحضارة والتراث ؟
ـ أولاً ، إسلام ضد الأوثان . هنا أبدأ وأدوم .

جوزيف مغيزل : أود أولاً أن أوجه شكري الجزيل والعميق لكل من تحدث حول بحثي ناقداً أو مثنياً وأؤكد لهم جميعاً أنني استفدت استفادة حقيقية من ملاحظاتهم . وهكذا بالنسبة للملاحظات التاريخية سآخذها بعين الاعتبار وأدقق فيها جميعاً وأتوثق منها وأدخل التصويبات اللازمة أو أدعم بالمراجع المطلوبة .

أما بالنسبة لما قيل حول أساس الموضوع فإنني أكرر تأكيدي أنني لم أقصد فيما عرضته سوى إثارة المسائل التي نعانيها في حاضرنا لكي نعمل معاً على إعطاء الأجوبة المناسبة التي توحد وتدفع بنا إلى الأمام . ومن هذا الباب إني سعيد بمعرفة وجود اتجاه جديد يتخطى الشريعة بتفسيراتها التقليدية لكي تتلائم مع حاجات المستجدات العصرية ومستلزمات البيئات الراهنة .

كما أني أؤكد تكراراً أن العلمانية التي دعوت إليها كإطار صالح لحل متناقضات الخلفيات العقائدية الدينية المقيدة أو الجامدة وحاجات الحرية ، وحقوق الانسان التي أصبحت عنصراً ثابتاً في مجتمعنا المعاصر وفي نفوسنا ، لا تحول هذه العلمانية دون أن نتمسك بتراثنا ، إذا ما اعتبرنا التراث مسألة متحركة ، نحافظ على آثاره بمنأى عما يباعدنا عن وحدتنا القومية وعن تحقيق حقوقنا الانسانية في الحرية والمساواة والعدالة .

المطلوب منا أن نحل مشاكلنا التي تقف حاجزاً أو عائقاً دون تقدمنا ووحدتنا وحرياتنا ، وهذا ما رأيت إمكان توفره في نطاق العلمانية . والعلمانية من جهة أخرى ليست عندي نقلاً عن التاريخ الغربي ، وإن كانت الاستنارة بما جرى في الغرب واجباً علينا .

ولعل الرفض الذي يتجلى عند البعض للعلمانية مرده إلى كون هذا البعض يأبى إلا أن يربط دائماً بين مفهوم العلمانية وتجارب وقضايا أوروبا بداية القرن العشرين فقط دون النظر إلى تطور المفهوم .

إننا لا نرفض الدين بل نحافظ على حق كل مواطن أو مجموعة بمعتقداتها الدينية ، ولكن دون أن يؤدي ذلك إلى النيل من حقوق باقي المواطنين والمجموعات في معتقداتها الدينية الأخرى . ومن هنا قلت أن العلمانية لا تسلم بربط الدولة بدين معين من منطلق المساواة والعدالة بين عناصر الأمة والمجموعات الدينية وغير الدينية التي تؤلفها ، وليس من منطلق عدم التأثر بالتراث بما فيه الديني منه .

ومن هنا أخذي بتعريف العلمانية ذهاباً من إعلان حقوق الانسان الذي أقرته كل الأمم والدول بما فيها الأمة العربية والدول الاسلامية .

إن همنا الأساسي كيف نتلاقى مع احترام حرية معتقد كل منا ، وكيف نتوحد على أساس تراثنا المتحرك الحي المتجدد .

الفصل الثامن

الأصالة في الثقافة القومية المعاصرة

د. إحسان عباس

كثر الحديث في السنوات الأخيرة عن « الأصالة » مقترنة بالتجديد أو بالتفتح ، وعقدت تحت هذا العنوان ندوات ومؤتمرات في أقطار عربية متعددة، وكأن الذين دعوا إلى بحث هذا الموضوع المزدوج (الأصالة ـ التجديد / الأصالة ـ التفتح) تخيلوا أن « الأصالة » بحسب ما يوحيه الجذر اللغوي تعني « التمسك بالأصول » ، ويوحي العنوان على هذا النحو بمحاولة توفيقية بين التمسك بالقديم والأخذ بالجديد ، بين التراث الثقافي والمتجددات في الثقافة المعاصرة ، بين الماضي في صورته الحضارية المختلفة وبين الحضارة المعاصرة في وجوهها الثقافية المتعددة .

ولقد فات الذين حددوا هذه الدلالة للأصالة أن اللفظة منذ عهد بعيد تجاوزت الجذر اللغوي في دلالتها ، إذ أصبحت مع احتفاظها بالمعنى الأولي للجذر اللفظي (أ ص ل) تعني شيئاً مزيداً عليه ، فأنت حين تقول : رجل أصيل تعني أنه ثابت الرأي عاقل ، ومن ثم قال الشاعر « أصالة الرأي صانتني عن الخطل » ، فهذه الأصالة لا تعني شيئاً موازياً للتجديد أو للتفتح ، بل هي تعني فيما تعنيه « ركانة » قادرة على معالجة المشكلات والهموم العارضة ، أي هي تحمل معنى الثبات والديمومة في الوقت الذي تفيد فيه الاستمرار والصيرورة ، ومن ثم كانت كل أصالة ذات خط من التجديد والتفتح ، ومن القدرة على الابداع ، بل إن الشيء الفكري أو الفني عند مختلف الأمم لا يوصف بالأصالة إلا إن كان ذا سمات جديدة تميزه عما سواه ، أي تجعله ذا شخصية محددة مفارقة جديدة في آن معاً . فإذا تجاوزنا عالم الفكر والفن

(*) حين أخذت بمسؤولية الاضطلاع بهذا الموضوع لم يكن لديّ التصور المتكامل لجوانبه المختلفة ، ولكني حين اخترت هذا المنهج (وقد كان من الممكن اختيار منهج آخر) وجدت الموضوع من السعة بحيث لا يمكن للمرء أن يحيط به شموليا ، إلا في زمن طويل ، ولهذا أرجو القارىء ألا يعتبر هذا الذي أقدمه سوى ملاحظات ، قابلة للمناقشة والتطوير والتصحيح .

وجدنا أن الأصالة هي الشكل الذي تتولد منه المتنوعات ، فقدرتها على التولد لا تنفصل عن كونها مرتكزاً أصيلاً له . لهذا أجد الذين رسموا الأصالة على خط مواز مع المعاصرة أو التفتح أو التجديد ، قد حجروا واسعا ، فضيقوا معنى تلك اللفظة ، وخلقوا من عند أنفسهم معادلة خاطئة ، يتداخل طرفاها إلى درجة التطابق ، أو إستيعاب أحد الطرفين للآخر . وعلى ضوء هذا الفهم سأنطلق في هذه الدراسة ، فأنا لست أقف عند حد العلاقة التي تربط الماضي بالحاضر في الثقافة القومية المعاصرة ربطاً آلياً قابلاً للانفصام وإنما أتجاوز ذلك إلى مدى صلاحية الماضي للاستمرار في تفاعله مع الحاضر ، وما ينجم عن هذا التفاعل من تجدد في الأشكال الثقافية بعامة .

ثم إن البحث يفترض أن أفتش عن معالم هذه الأصالة في « الثقافة القومية المعاصرة » وهذا يمثل تحديدا لا بد من الالتزام به ، فالثقافة بمفهومها الشامل شيء شديد الاتساع مترامي الاطراف ، وفيها القومي وغير القومي ، والخوض فيها على هذا المستوى يثير أسئلة كثيرة ، ويتطلب أضعاف حجمها المكاني من الأجوبة : فأنا لن أقف هنا عند مدلول اللفظة ، لأن سياق البحث سيحدده من زاوية شمولية ، وإنما أقصر حديثي ـ فيما يتصل بالأصالة ـ على ثقافة قومية ، هي بطبيعة الحال ثقافة عربية . فقد يكون للثقافة عموما طوابع متعددة وأصباغ كثيرة ، ولكن هذه الطوابع وتلك الأصباغ إنما ترصد هنا من منظور قومي . وميزة هذا المنظور أنه يتيح لنا أن نرى ميادين الابداع والابتكار في ثقافاتنا القومية ، جنباً إلى جنب مع قدرتنا على تمثل الثقافات الأخرى ، وإعطائها صبغة قومية بارزة . فليست الثقافة القومية دائماً وليدة البيئة العربية ، وإنما هي وليدة هذه البيئة في تلاقيها أيضاً مع ثقافات البيئات الأخرى ، وقد يتم صهر الوافدات الجديدة ، بحيث يصعب التمييز بينها وبين الخلق الذاتي ، إلا بالفحص الدقيق . لكل ذلك يسقط السؤال : هل نتمتع باستقلال ثقافي ، سقوطاً تلقائياً ، لأن كلمة « استقلال » هنا توحي بأن الثقافة لا تكون إلا وليدة خلق ذاتي عند هذه الأمة أو تلك . كما يسقط السؤال الآخر : هل لدينا ثقافة قومية ، لأنه إن لم يكن لدينا مثل هذه الثقافة ، فلا يجوز أن نطرح للبحث موضوعاً مثل « الأصالة » في تلك الثقافة القومية ، فعنوان البحث يفترض أن لدينا ثقافة قومية معاصرة ، وأن البحث جار عن تبيان ناحية الأصالة فيها .

وما دام المنظور القومي هو المدخل لهذا الموضوع ، فإني أجد الثقافات ـ خضوعاً لهذه النظرة وحدها ـ تجيء في ثلاثة أصناف :

١ ـ ثقافات إنسانية عامة مثل الثقافة التكنولوجية ، والثقافة العلمية المؤسسة على العلوم الطبيعية من فيزياء وكيمياء وبيولوجيا وما أشبه ذلك ، وهذا اللون من الثقافة لا يوسم بسمة قومية . قد يبدأ قومياً على مستوى النظرية ، وهذا محض نسبة فقط ، ثم يصبح عند التطبيق العملي شركة عامة بين بني الإنسان . والأخذ والعطاء في هذا النوع من الثقافة

مفتوحان على مصراعيها ، ولذلك فإن الطابع الانساني فيه يطمس المعالم القومية ، إلا عند كتابة تاريخ الابداع العلمي والتكنولوجي ، فعند ذلك يعود العامل القومي إلى الظهور ، وفي هذا المجال لم يكتب بعد مدى الاسهام العربي في هذا المجال في العصر الحديث . ولكن يلوح لي أنه حين يكتب سيكون شيئاً قليلاً ، بالنسبة لما حققته أمم أخرى سبقت من عداها في هذا المضمار . غير أننا يجب ألا ننسى أن هذا النوع من الثقافة ـ وإن استعصى على أن يصبح جزءاً من الثقافة القومية ـ فإنه قادر على تغذيتها من طرق مختلفة : من طريق رفع درجة الاحساس القومي بالتقدم ، وبالقدرة على استغلال الموارد القومية ، والافادة من الوسائل التكنولوجية والعلمية في الانماء ، ورفع مستوى الفرد ثقافيا وحضاريا وإنسانياً ، وتفجير اللغة وتطويرها في مواكبة التقدم الثقافي (وهذا يعني الاصرار على أن تصبح اللغة القومية واسطة التثقيف في هذه الميادين كلها) ، إلى غير ذلك من طرق تتغذى بها الثقافة القومية وتنمو ، وتتحقق لها آنيتها ، وتتميز شخصيتها . وهنالك محظور لا بد من التوقف عنده ، وهو أن انفتاح الأبواب على الأخذ ـ من دون عطاء ـ رغم ما فيه من فوائد علمية ، يفضي إذا استمر كذلك إلى الشعور بالدونية على المستوى القومي ، ويقسم المجتمعات ـ حسبما تريد الدول ذات السيطرة التكنولوجية العلمية ـ إلى مجتمعين : مجتمع إنتاج ومجتمع إستهلاك ، ويتم لدى المستهلكين الشعور بالاحباط والعجز أو خداع ذاتي بأننا ما دمنا نمتلك وسائل الحضارة فإننا على قدم المساواة مع من أنتجوها وفي هذا إضعاف للروح القومية ، يؤثر بدوره على مستوى الثقافات الأخرى في الأمة ، لذلك كان لا بد من توازن ـ ولو نسبي بشكل مؤقت ـ بين مبلغ الأخذ ومبلغ العطاء في هذا اللون من الثقافة .

خلاصة ما هنالك أن هذا اللون من الثقافة وإن لم يكن ذا سمة قومية ، فإنه يضرب بتأثيره في عمق الكيان القومي ، فيصيب الروح القومية والشعور القومي والثقافة القومية والتطوير والانماء القوميين ، فليس يجوز الفصل بينه وبين سائر الثقافات التي تعد أقرب منه إلى الأصالة القومية ، لأنه رافد هام ، في إمداد شتى المعالم القومية بالحياة والحيوية ، وتجنيب الأمة من الانكفاء الكلي إلى الماضي ، إذ يربطها ربطاً وثيقاً بدينامية المعاصرة ، ويجعل توجهها إلى المستقبل قائماً على ثقة نفسية بالقدرة على الانجاز والتطور .

٢ ـ ثقافات (شبه قومية) مؤسسة على العلوم الانسانية : كعلم السياسة وعلم الاجتماع وعلم النفس والأنتروبولوجيا ، وصلة هذا اللون من الثقافة بالمناخ القومي أقوى من صلة اللون السابق ، وذلك لسببين كبيرين : أولهما إسهام الثقافة العربية على هذا المستوى في الماضي ، إسهاماً تجاوز حدود الاكتفاء إلى العطاء ، ولدينا أمثلة بارزة من ذلك : فدراسة الجاحظ والتوحيدي للمجتمع ، وسيكولوجية ابن سينا وابن حزم ، ونظرات ابن خلدون في السياسة والاجتماع الانساني ، وغير ذلك : كلها أمثلة واضحة على وجوه ذلك الاسهام

الثقافي المتميز (وهذا يدخل في باب التاريخ الفكري الذي سيأتي الحديث عنه فيما يلي) ، والحق أن هذه العلوم تطورت كثيراً في العصر الحديث ، وتعددت فيها النظريات والقواعد ، ولكن ارتباطها بالمناخ القومي قضية محتومة للسبب الثاني ، وهو : أن المجتمعات الانسانية متفاوتة في أوضاعها وعاداتها واهتماماتها وسائر شؤونها ، وأن النظريات التي وضعت ـ مثلاً ـ بناء على وضع مجتمع ما ، أو على تيارات الفكر السياسي في حقبة معينة ، قد تصبح غير صالحة لدى التطبيق في مكان آخر أو زمن آخر ، وما دام التفاوت في المجتمعات قائماً فإن المجال مفتوح على المستويين النظري والتطبيقي للباحثين العرب بالتميز في منجزات مستقلة ، لا تكون تطبيقاً أعمى للنظريات التي وضعها غيرهم في هذه العلوم ، هذا مع عدم رفض الاستئناس بالنظريات الموضوعة . إن هذا التوجه هو الكفيل بابراز « الخصوصيات » في المجتمعات العربية حين تدرس على مستوى البادية والريف والحاضرة ، وفي المجتمع العربي بوجه كلي حين يدرس على مستوى الروابط والتوجهات المشتركة ، وهذه « الخصوصيات » هي التي تبرز الطابع القومي ، وتجعل الثقافة المؤسسة على العلوم الانسانية « أصيلة » قومية في آن معا . ولقد تحققت على هذا المستوى دراسات سياسية واجتماعية وأنثروبولوجية ، ليس في مجال هذا البحث رصدها ، تعد بحق أساسا لتلبية الحاجة القومية ، ولكنها ما تزال قليلة إلى جانب حركتين أخريين في هذا الميدان الثقافي نفسه وهما : استلهام النظريات والتطبيقات الخارجية في توجيه البحوث في هذه النواحي ، أو ترجمة الكتب المؤلفة في هذه العلوم ، ولا يخالجني شك في فائدة الترجمة ، أو في الاستلهام السديد للنظريات والتطبيقات ، ولكن هذا كله يجعل الباحث العربي ظلا لغيره . إذا استمر الحال كذلك ، وفي هذا جور على الأصالة القومية . أضف إلى ذلك كله أن هذه العلوم نفسها متطورة باستمرار في النظرية والتطبيق ، ولا يوازي هذا التطور إلا تعمق في دراسة المجتمع القومي ، من شتى نواحيه ، لكي تصبح لهذه العلوم ـ ومن ثم للثقافة المؤسسة عليها ـ صبغة قومية .

لهذا فإن الباحثين في هذه الميادين ـ إلى جانب ما استطاعوا تحقيقه على نحو إيجابي ـ مطالبون دائماً بطرح المشكلات المتصلة بالمجتمع العربي في ميدان البحث ، واستبانة أسبابها التاريخية ، وطرق علاجها ، وتأثيرها على النفسية الشعبية القومية ، وهذا لا يتم إلا على أساس من منهج علمي مبني على دراسات ميدانية ، فذلك هو الكفيل بتوضيح الحقيقة ، لا تلك الدراسات القائمة على « الادانة » المسبقة ، مما كتبه باحثون عرب وغير عرب ، تعميما لا تعمقاً ، واستدلالا بالشاهد الواحد على قضية متعددة الجوانب ، وأخذا بالجزء الصغير للدلالة على الكل الكبير . إن مما يشوه وجه الثقافة القائمة على أساس العلوم الانسانية كثرة الأدعياء المنتسبين إليها زورا ، من « هواة » التعميمات الصارخة ، وخاصة حين يتعلق الأمر بدراسة المجتمع العربي . ليس معنى هذا أنني أتوجه إلى الباحثين للقيام بتصوير ذلك المجتمع وكأنه خال من العيوب ، فذلك شيء ينافي الروح العلمية ، ولكني أدعو الجادين من هؤلاء

الباحثين إلى دراسة صحيحة دقيقة صادقة ، رغم كل العيوب التي قد تكشف دراساتهم عنها ، ترى هل يستطيعون ذلك ؟ أمامهم عقبتان كبيرتان : إحداهما فقدان جو الحرية في النظم التي يعيشون في ظلها ، والثانية : خوفهم من أن يستغل المتصيدون في الماء العكر دراساتهم ليتوجهوا بها وجهة أخرى مضللة . وهذه العقبة الثانية أقل صلابة من الأولى ، وأضعف أثراً ويجب ألا يحسب لها حساب كبير ، لأنا لا نملك الحيلولة دون تشويه الحقائق ، أو استغلالها على نحو سيء أو تسخيرها لأغراض عدوانية .

٣ ـ ثقافات ذات صبغة قومية غالبة ، وتلك هي الرموز الكبرى المتصلة ـ على محمل الاستمرار من الماضي إلى الحاضر ـ بكل ما صاحبها من تطور وتراكم وتغير وتشكل ، وما يجب أن تمر به ـ ذهاباً نحو المستقبل ـ في قابليتها للتجدد وانفتاحها على الثقافات الأخرى ، وقدرتها على الهضم والتمثل ، ورغبتها في التبلور والتكيف . وتقع هذه الثقافات في قسمين كبيرين :

(أ) ميدان الرموز التعبيرية . (ب) الميدان التاريخي . وينظم هذين القسمين من النوع الثالث من الثقافة مع النوعين السابقين عناصر فاعلة ، يعد « المنهج العلمي » أقواها ، ولهذا فإن هذا البحث ، سيتوقف وقفة مناسبة عند المنهج ، بعد الحديث عن قسمي الثقافات ذات الصبغة القومية الغالبة .

أ ـ ميدان الرموز التعبيرية

١ ـ اللغة وبناتها

تعد اللغة الجذع الكبير الذي يتفرع عنه عدد من الرموز التعبيرية ، هذا إلى أن اللغة في ذاتها رمز قوي كبير ، لأنها الوعاء الفكري للماضي والحاضر والمستقبل ، فحياتها أو حركتها إنما هي إنعكاس لأصحابها : إنعكاس لتفكيرهم وخيالهم ومهاراتهم ، ولهذا لا يمكن أن يقال إن اللغة جامدة أو ضيقة الصدر أو قاصرة ، إلا ويكون أصحابها هم المعنيين بهذه النعوت . وقد استطاعت اللغة العربية أن تكون ذات يوم واسطة الثقافة في عالم حضاري واسع ، وأن تتبنى شتى المعارف الانسانية من علم وأدب وفن وفلسفة ، وما تزال تستمد حيويتها من تلك المنجزات الثقافية ، فكل صرف للغة اليوم عن حقيقة مهمتها ، وهي معايشة الحضارة ومواكبتها ، إنما سببه طغيان تيار « التغريب » على التيار القومي ، ويتماشى وتيار التغريب نفسه دعوات إقليمية تسعى إلى إحلال اللهجات الدارجة محل اللغة القومية الأم . إن إزدواجية اللغة قد تكون ذات أضرار ، ولكن هذه الازدواجية أقل ضرراً من تفكيك الوحدة التي تمثلها اللغة واستحداث لغات عدة ، يقل التواصل بينها ، فتموت الصلات ، لأنها لو تحقق لها الوجود لما استطاعت أن تنافس الانجليزية أو الفرنسية أو الايطالية أو الروسية في ميادين العلم والفن .

٥ لهذا كان الحفاظ على اللغة الأم في مقدمة كل المظاهر التي تحفظ أصالة الثقافة القومية ، لا لأنها لغة دين وحسب ، بل لأنها لغة جميع الناس في العالم العربي ، على المستوى الديني والثقافي والتعامل اليومي . إن اللغات التي وقفت عند المستوى الديني وحده أصبحت رموزاً محنطة ، واللغات التي وقفت عند حد التعامل اليومي (كاللهجات الدارجة) لم تستطع أن تتعدى المطبخ والبازار وما أشبههما من نشاط عملي ، ولكنها عجزت عن دخول مجالات الفكر والفن الصحيح والمشاعر العميقة . ويبقى بين هاتين لغات عاشت وستظل تعيش لأنها استطاعت أن تعبر عن أسمى ما وصل إليه الانسان : فكرا وفنا وعلما ، وأسمى ما يمكن أن يصل إليه ، واللغة العربية الأم بالنسبة للعرب هي إحدى تلك اللغات .

هذه الازدواجية اللغوية قد صاحبت اللغة العربية منذ الجاهلية حتى اليوم ، وهي ظاهرة صاحبت كل اللغات على مر الزمن ، ويوم أن انفصلت الايطالية والاسبانية والفرنسية إلى الازدواج ، ونشأت فيها لهجات محكية على خط مواز للأشياء المكتوبة ، ذلك أمر متصل بطبيعة التطور في اللغة ، وهو أمر مستمر لا يتوقف . لكن كان من حسن حظ العربية أنها رغم تطورها بقيت فيها ثوابت تحفظ لها وجودها ، على خلاف ما حدث للاتينية . ولهذا فالقياس هنا خاطىء ، لأن اللغة العربية لم تمت ، حتى يقال إن اللهجات الدارجة فيها هي بمثابة الأيطالية والاسبانية والفرنسية بالنسبة للغة اللاتينية ، بل هي حية وفيها العناصر التي تكفل لها استمرار الحياة إلى الأبد .

ليس في هذا كله إنكار للصلة الحميمة بين القائل أو السامع وبين العبارة المحكية في المثل الدارج أو الزجل أو الحوار المسرحي أو ما أشبه ذلك من مجالات ، وتلك الصلة إنما تجيء عن « الألفة » الطبيعية ، ولكنها ألفة مؤقتة مرهونة بمستوى ثقافي معين ، إذ سرعان ما ينتقل الفرد نفسه إلى مستوى ثقافي جديد ، حتى يستحدث ألفة جديدة ، وهذه قضية ذات أسباب معقدة ، يلعب فيها الانضواء الجماعي والحس الوطني دوراً كبيراً ، وهي متصلة بالفوكلور، الذي سيجيء الحديث عنه فيما يلي . وكل ما أريد أن أقوله هنا أن بقاء اللغة الأم وسيلة للتعبير والتفكير ليس من الضروري أن يحمل في ذاته دعوة للقضاء على اللهجات المحكية ، فإن من يقول إن الازدواجية اللغوية موجودة منذ القدم لا يستطيع أن يناقض نفسه فيقول لا بد من إحلال اللغة العربية الأم محل اللهجات المحكية ، فلهذه وتلك دوران لا يتناقضان ولا يبطل أحدهما الآخر ، إلا بمقدار ضئيل في مجالات محددة .

والفرق بين اللغة الأم واللهجات المحكية في التطور ، أن الأولى تتطور على محاور ثابتة ، وأن اللهجات المحلية تتطور دون محاور تحفظ لها سمات استمرارية ، ولذلك نجد أن هذه اللهجات بعد زمن - تتبنى فنونا قولية غير التي كانت لها ، وشاهد ذلك أننا نقرأ الأزجال التي نظمت في القرن الثامن والتاسع أو نسمعها فلا نحس بأن لها في نفوسنا أثراً كالأزجال

التي نشأنا على سماعها في الحاضر ، أما ما لايزال منها محط دارسي التراث الشعبي فلا يتجاوز قرنين من الزمان . والأمر على غير ذلك في المثل والحوار المسرحي ، لأنها في الواقع ترجمة « مبسطة » لما كان يمكن أن يصاغ باللغة الأم ، ولهذا فإن الوسائل الفنية في اللهجات المحكية ليست جميعاً من بابة واحدة .

من أجل ذلك كله كانت أخطر الدعوات التي ظهرت في الأيام الاخيرة وأحراها بالعناية المنظمة ، دعوة « التعريب » (بالعين المهملة) ، إذ أن هذه الدعوة ليست وحسب تعني تقديم العربية في التعليم على اللهجات المحلية واللغات الأجنبية ، وليست تعني وحسب استعمال لغة ثقافية في وسائل الاعلام ، وليست تعني وحسب ترجمة المصطلحات العلمية والتكنولوجية أو تعريبها أو أخذها على حالها وطرحها للاستعمال في المجالات الثقافية ، إنما هي تعني كل هذه الاشياء مجتمعة ، ونضيف إليها التفكير باللغة العربية ، فحيث غلبت الثقافة الأجنبية حتى أصبحت لغة التخاطب اليومي ، يجري المثقف في ثلاث مراحل : فهو يفكر باللغة الأجنبية التي يحسنها ثم ينقل فكره إلى اللهجة المحكية ، ثم يترجم هذه اللهجة إلى لغة عربية سليمة . ولهذا ، لا لصعوبة البحوث العلمية ، يقرأ المرء في المجلات الثقافية التي تصدر في هذه الأيام معميات لا قبل له بحلها ، وفوضى في المصطلح لا حدود لها ، وجرأة على ترجمة أمور لا يفقه فيها المترجم شيئاً ، ووراء ستار الغرابة والاغراب يقبع محرك الدمى ، وقد يكون هو الجهل العميق ، أو الفكر العميق ، فقد التبس الأمر حتى لم تعد إستبانة الحقيقة شيئاً ممكناً .

○ إن المشكلة التي يعانيها من يكتب بلهجة محلية عربية أو بلغة غير العربية هي مشكلة إنتماء . فالأول يخاطب جمهوراً محدودا ، ومن ثم فهو يحصر نفسه في نطاق ضيق ، على المستوى العربي ، فكيف به على المستوى العالمي ، وكثير من هؤلاء يعي هذه الحقيقة ، ولكنه يؤثر المدى الأني على المدى المتطاول ، وهذا لا علاج له ، لأن الشهرة الآنية قد تطغي على كل ما حولها ، ببريقها الخلاب ، ومن ثم تصبح مطلباً حثيثاً يبعث الرضى في نفس صاحبه ، وهو شيء يشبه نار القش التي تخمد بسرعة ، وتقتصر فائدتها على خدمة موقوتة . وأما الثاني فإنه يمثل إنسلاخاً تاماً عن إنتمائه ، ولا يجد الاعتراف في سياق كيان آخر (إلا إذا أتصل عمله بظروف سياسية براغماتية) وبذلك يضيع نتاجه بين تنكر قومي وتنكر من انتماء مفتعل ، وينسى بين هذين التنكرين ويخمل ذكره ، لأنه لم يستطع أن يكون « ممثلاً » لأحد الانتماءين ، بالمعنى الدقيق . لقد عجب بعضهم من أن جبران الذي كتب باللغة الانجليزية لم يذكر في أي كتاب يتحدث عن الأدب الأمريكي الحديث ، ولست أرى في هذا موطنا للعجب ، فقد ظل جبران أديباً عربياً ، رغم كل ما كتبه بغير العربية ، ولكن المشكلة الحقيقية هي أين يقع الأدباء اللبنانيون والجزائريون ـ مثلاً ـ الذين انسلخوا عن انتمائهم إلى

العربية ، وكتبوا باللغة الفرنسية ، وأنا أتساءل ـ محض تساؤل يستدعي الاستفسار الذي غايته الفهم ـ أين يقع هؤلاء في تاريخ الأدب الفرنسي ؟

لكل ما تقدم ولأسباب كثيرة لم تذكر فيها تقدم تظل اللغة رمز الانتهاء القومي ، وبالتالي رمزاً للثقافة القومية . ولهذه اللغة على مستوى التعبير الرمزي « بنات » تتولد على شكل رموز فنية قومية ، وهذه تضم الشعر والقصة والمسرحية ، أو أي شكل أدبي فني آخر تكون اللغة واسطة فيه .

○ وحين يكون الشعر موضع بحث من هذه الزاوية ، فلا بد من الاسراع إلى القول بأن الشاعر لا يخلق اللغة ، وإنما يخلق علاقات لغوية جديدة ، وفي هذا رد ضمني على كل من يفهمون أن الشعر ثورة على اللغة بالمعنى المطلق ، نعم إن الشعر في ثورة مستمرة ، ولكن من طريق إقامة علاقات جديدة في التعبير اللغوي ، وقد خطا الشعر في العصر الحديث خطوات واعية ، وغير واعية أحياناً ، في استحداث لغته الخاصة به ، ولكن هذه اللغة الجديدة يمكن أن توصف بأنها إما أن تكون مفتوحة أو مغلقة ، وأن مدى التفاوت بين هاتين الحالتين هو مدى قدرة الشعر على استقطاب الجماهير الشعبية ، أي مدى قدرته على أداء الرسالة الفنية القومية ، وتدل شواهد الحال على أن إستمرار الشعر من خلال تطوير التراث الشعري ـ لا من خلال رفضه ـ هو الحركة التي تكفل له القيام برسالته الصحيحة على المستويين القومي والفني . ولهذا يمكن أن يقال إن الشعر الحي هو الذي يستطيع أن يثور في اللغة لا عليها دون أن ينغلق على نفسه ، أي هو الذي يستطيع أن يوجد مادة جديدة للتواصل والتلاقي ، ذلك أن الشعر ليس لغة وحسب بل هو صورة حياة ، وإذا لم تتمثل هذه الصورة فيه على نحو واصل ، أصبح « لعبة » لغوية ، يستمتع بها صاحبها ، أو تستمتع بها نخبة محدودة ، في أوسع الاحتمالات .

○ ومع ذلك فإن الشعر في تعامله مع التراث ، ما يزال أقوى جذوراً من المسرح وهو التعبير الرمزي الثاني الذي ينتمي إلى اللغة . هذا مع أن المسرح يقف في قمة ثقافتنا القومية أو يجب أن يكون كذلك ، كما يقف في أسطع سمات الأصالة في تلك الثقافة . لقد قامت محاولات ناجحة لكي تجعل من المسرح صورة الماضي في الحاضر ، أو صورة التفاعل المستمر المتوجه نحو المستقبل ، رغم حداثة المسرح وكونه شكلاً مستعارا ـ في أطره التقنية ـ من ثقافات أخرى . إن طغيان الهموم الحاضرة ، قد يجعلنا ننسى مجنون ليلى ومصرع كليوبترة وشهرزاد وأهل الكهف والفتى مهران ، ولكن ليس من الحق أن ننسى أن هذه المسرحيات بمقدار ما تعكس الماضي ، فإنها تستطيع أن تعالج مشكلات قومية ومشكلات إنسانية ، لا تزال حاضرة في مجتمعنا . إننا هنا لا نحكم على المستوى الفني لهذه المسرحيات بمقدار ما نحكم على ضرورة وجودها ، لا لرسم الماضي ، وإنما للتمرس بالحاضر ، وهذا هو سر

وجودها . وعن طريق هذه المسرحيات ، وما جد بعدها من أدب مسرحي موصول بالتراث ، أصبح إحساسنا بالحاضر ومشكلاته أكثر عمقاً من ذي قبل ، ذلك لأنها تطرح مشكلاتنا القومية على نحو ما يفعل الرمز أو « القناع » في الشعر الحديث ، وقد ترفع من هذه المشكلات إلى مرتبة إنسانية عامة ، دون أن يكون في ذلك إغفال لرسالتها القومية .

غير أن اللغة تعد من أبرز مشكلات المسرح الحديث ، في نظر من يكتبون للمسرح ؛ وأنا أقر أنه ما دام التفاوت قائماً في المستويات الثقافية في الوطن العربي ، فلا بد من أن تكون للمسرح عدة لغات بدلا من لغة واحدة ؛ وأكبر دليل على ذلك أن الكوميديا وما يسير في ركابها من أشكال مسرحية ، لا تؤدي في الغالب إلا باللهجات المحلية ، لأنها تتوجه إلى جمهور معين ، لا يمكنه أن يضحك أو يدرك أبعاد السخرية إلا إذا خوطب بالتعبيرات التي يألفها ، وأن التراجيديا وما سار في ركابها ، قليلة الوجود في المسرح العربي المعاصر ، لأنها ما تزال تبحث عن اللغة الملائمة لها ؛ والخروج من هذا المأزق يعد غاية في السهولة ، فالمسرحيات التي تدور حول مشكلات إقليمية خالصة لا بد من أن تستعمل فيها لهجة محلية ، فأما المشكلات التي تشترك فيها الأقطار العربية ، فلا بد من أن تكون بلغة مفهومة في جميع تلك الأقطار ، ومعنى ذلك أنه لا بد من أن يكون لنا مسرحان : مسرح محلي وآخر يخاطب الأمة العربية جمعاء ، بلغة تصل إلى جميع من يفهمون المستوى العادي من اللغة الأم ، لكي تظل لحركتنا القومية وسيلتها الموقظة ، بدلا من أن يصبح المسرح ـ إذا اقتصر على وجهه الأول ـ وسيلة لتعميق الاقليمية في الوطن العربي . وأنا مؤمن بأن المسرح من أقوى العوامل في شد رابطتنا القومية ، إذا كنا حريصين على تمتين أواصر هذه الرابطة ، وخاصة حين يستوحي التراث ، ويرسخ حقيقة الأصالة القومية ، ولهذا تعد الحاجة إلى جهاز مسرحي متنقل أمراً ضرورياً ، إلى جانب إنعاش المسارح المحلية ودعمها ، وليس هذا الدعم مادياً وحسب ، بل هو أيضاً بتوفير مناخ ملائم من الحرية ؛ وقد يبدو هذا مطلباً مثالياً في ظل الظروف القائمة ، ولكنه في الوقت نفسه يمثل الواقع العملي إن كان لا بد للمسرح من وجود ؛ إن الرقابة أو القمع قد يكونان حقاً وسيلة لضبط التجاوزات ، ولكنهما سرعان ما يتحولان إلى فرض حالة حصار ، ولا ريب في أن لجوء كتاب المسرح إلى شخصية « الأخوت » أو « الأبله » أو « المجنون » في مسرحياتهم لطرح وجهات نظر قابلة للمصادرة ، إنما هو محاولة للنجاة من تلك الحالة ، ذلك لأن مثل هذه الشخصية لا تؤخذ بما تقول ـ أو هكذا يظن المسرحي ـ كما أن الكاتب يستطيع من خلالها ألا يلتزم بمواقف معينة لأنه يعرض جميع تلك المواقف أو معظمها لنوع معين من التعليقات من دون أن يتهم بتبني وجهة نظر محددة ، وقد طغت « التحيّلات » الكنائية على كثير من الأعمال المسرحية في ظل النظم العربية المختلفة ، لأن هذه النظم لا تتفاوت في الواقع على مستوى الحرية ، وإنما تتفاوت في طبيعة حالة الحصار المفروض .

○ ويلحق بمسرح « الخشبة » الأعمال التي تؤديها الشاشة الكبيرة والشاشة الصغيرة ؛ ويبدو بوضوح من تتبع تاريخ السينما العربية أن تفاعل الماضي بالحاضر إنما كان ببعث الظاهرة الرومنطقية في النظر إلى الماضي ، والمناخ الميلو درامي في معالجة مشكلات الحاضر (وهذا شيء لم ينج منه المسرح خلال عملية التبادل بين الأداءين) ، والرومنطيقية في النظر إلى الماضي تحسن أن تكون إيقاظاً مرحلياً ، ولكنها ما تلبث أن تنهار أمام صدمات الواقع ، ولهذا ما لبث شأنها أن تضاءل على الشاشة الكبيرة ، ولم يستطع أن يحل محلها شيء آخر إلا نماذج مفردة تستلهم الواقع التاريخي دون تضخيم (فيلم الرسالة مثلاً) واستمر التنويع في تناول المشكلات الحاضرة من زوايا ميلودرامية تتفاوت في الدرجة أكثر مما تتفاوت في زوايا التناول . ولهذا يمكن أن يقال إن السينما لم تحمل في بنيتها توجيهاً قومياً ، لأنها كانت تطلب الكسب المادي عن طريق الاثارة العاطفية أو ما أشبه ؛ على أن هذا الحكم التعميمي لا يتناول كل ما أنجز في ذلك النطاق ، وإنما يومىء بنظره إلى التيار الغالب . وأما الشاشة الصغيرة فإن مجالات التثقيف فيها متعددة ، وليس في مقدوري أن أتناولها جميعاً ، في هذه الملاحظات الموجزة ، وإنما أقول إن تعدد تلك المجالات يحمل معه أثراً تثقيفياً بالغاً يتجاوز عمل المسرح والسينما بمسافات بعيدة ؛ ولكن ما دام الحديث عن « مسرح » الشاشة الصغيرة ، لا عن جميع مجالات التثقيف ، هو موضع البحث ، فمن البدهي أن نلاحظ كيف قرب المسرح إلى الجماهير ، ودخل معظم البيوت أو كلها ، وكيف يمكن إذا أحسن توجيهه أن يكون ذا أثر بعيد في تعميق الوعي القومي ، بالاضافة إلى ما تحدثه المجالات الاخرى من تكثيف ثقافي ، فالشاشة الصغيرة مدرسة كاملة متنوعة العطاء ؛ نعم إن هذه الشاشة قد قللت من الانضواء الشكلي للفرد في الجماعة التي يضمها مسرح أو قاعة ، ولكنها عوضته بأمور كثيرة بديلة . إن عنصر التسلية على الشاشة الصغيرة ، بل في جميع مجالات التوعية الثقافية ، أمر طبيعي مشروع من الزوايا النفسية والاجتماعية ، ولكن اقتصار الشاشة الصغيرة على التسلية (والاعلانات) إبتسار للطاقات الكبرى التي تمثلها تلك الأداة الهامة ، إذ باستطاعة هذه الأداة أن تتبنى بالتطوير جميع الرموز التعبيرية التي تم الحديث عنها والتي سيتناولها الحديث فيما يلي ، وهذه طاقة لا يملكها المسرح أو الاذاعة (وتملكها السينما مع فرق في الصعوبات العملية) ؛ كما أنها تستطيع أن تنقل المدرسة والجامعة والشارع والطبيعة أي تستطيع أن تغطي جميع الثقافات والمهارات والمنجزات الانسانية .

○ وتقوم الرواية ـ إلى جانب الشعر والمسرحية ـ بدور تفاعلي معهما يتجاوز منطقة التأثير الشعري ويتطابق مع المسرحية في معظم خصائصها ، لينفرد عنها في بعض المراحل ، فبينا تكتب الرواية لتقرأ ـ قبل أن تتحول ضمن نشاطات جديدة ـ تكتب المسرحية لتمثل ، قبل أن تمر بتلك النشاطات ، ومنها القراءة . ومن الطبيعي أن تستلهم الرواية التاريخ ـ مثلما فعلت المسرحية ـ فالانتماء القوي في كلتيهما دافع طبيعي ، وأن يتفاوت استلهام الرواية للتاريخ تفاوتا

بعيدا ، بحيث يكون التاريخ قد وضع في قالب روائي ، وبقيت مواده الأولية قائمة دون أن تنصهر في المبنى الروائي (كما في روايات جرجي زيدان) أو بحيث تتمدد الرواية على أرضية تاريخية ، وتستقل بمبناها الروائي رغم ذلك التمدد ، وبين الطرفين فرق كبير في الدرجة الفنية ، ولكن من اللافت للنظر هذه العودة إلى الشكل الأول ، لا بإعادة طبع روايات (مثل روايات زيدان) أو تبسيطها وطرحها للصغار وحسب وإنما باستمرارية هذا الشكل فيما تقوم به هذه الروايات على مجال الشاشة الصغيرة . وإذا تجاوزنا الناحية الفنية ـ أو على الأصح إذا تجاوزنا استسهال الكاتب والمخرج للحبكة الروائية في مثل هذه الروايات ـ تبين لنا أننا لسنا إزاء ظاهرة فنية في النتاج الروائي بمقدار ما نحن بحاجة ملحة إلى التفاعل الحضاري الراهن مع تاريخنا . إننا لا نستطيع أن نحمل هذا التيار القومي على محمل نزعة رومنطيقية خالصة ، في النظرة إلى الماضي ، وإن لم نبرئه في بعض اللحظات من ذلك ، ولكن يبدو أن حاجتنا إلى « منصة إنطلاق » ضرورة قائمة ، وأن خير منصة تصلح لذلك هي التاريخ ، لا التاريخ السياسي ، وإنما التاريخ الحضاري والفكري ؛ وفي هذا يكون دور الرواية « الفنية » دوراً أساسياً ، بدل أن يظل المجال مفتوحا « لهواة » يفرطون في الجانب الفني فيما يكتبونه من روايات .

○ ويمثل **الفوكلور** ـ فوق كونه أحد الرموز التعبيرية ـ العصب الذي يمتد في جسم الرموز التعبيرية الأخرى ، فهو قد يصبح مادة الشعر والرواية والمسرحية والموسيقى والرسم والرقص ، وهو في حد ذاته يتميز عن هذه الرموز جميعاً بأنه شعبي ، أي هو نتاج الحركات والنزعات الجماهيرية ، وهو بحكم وضعه الحضاري جزء من التاريخ الحضاري والفكري والميثولوجي ، ولذلك فإن عروقه شديدة التوزع والانتشار ، وتتصل بالنبض الجماعي على نحو مباشر . فكل عمل في بعثه واستقصائه والافادة المتنوعة منه تعميق للوعي القومي ، وتقوية للذاتية الشعبية ، وإبراز للخصائص الكبرى في نفسية الشعوب العربية . غير أن المشكلة التي تطرح نفسها توا لدى الحديث عن الفولكلور هي كيف نتجنب تعميق المشاعر الاقليمية الانفصالية ، ونحن نرمق بعين اللهفة حرصنا على الوحدة القومية المتكاملة ، في إصرارنا على جعل الفولكلور محوراً هاماً في نشاطات كل قطر عربي على حدة . والجواب على ذلك أن الخطأ ليس في الفولكلور نفسه ، وإنما في طريقة توجيهه ، وأن الفولكلور في هذا الصدد لا يفترق عن المسرح ؛ فكما أن المسرح قد يكون ذا رسالة وحدوية شمولية ، فكذلك الفو كلور لأن فيه « قاسماً مشتركاً » تلتقي عنده أهدافنا الوحدوية ، وهذا القاسم المشترك هو الذي يجب أن نبحث دائماً عنه ، رغم انشغالنا بالجزئيات الفارقة ، أي أن العمل في الفو كلور ـ كالعمل في المسرح ـ يجب أن يسير وفق حركتين ، حركة أفقية شمولية ، وحركة عامودية ، فألف ليلة وليلة وسيرة الملك سيف والسيرة الهلالية وظواهر فولكلورية أخرى كثيرة ، ليست إقليمية في المقام الأول ، إنما هي تراث عربي عام مشترك ؛ والأمثال في كل بلد

عربي توحي بالاستقلال ، ولكن لدى الفحص السريع تبدو وكأنها لا تختلف إلا في اللهجة في التعبير عن خصائص شعبية مشتركة ؛ ثم أن الاعتزاز الاقليمي بالتراث الشعبي يجب ألا يكون ـ في التحليل الأخير ـ بديلا عن الشعور بالمشاركة القومية ، بل لا بد أن يكون مصدر قوة لها ، فالتنوع دليل عافية ، في إطار الوحدة الشاملة .

٢ ـ رموز تعبيرية خارج دائرة اللغة

تقع خارج حيز اللغة رموز تعبيرية متعددة ، متكاملة في مدى فعاليتها والرموز اللغوية ، متكاملة فيما بينها في إبراز الأصالة القومية ، ومن **أهمها الرسم والموسيقى والرقص والفن المعماري وفن النحت ، وما يلحق بها من تفننات صناعية كالحفر في الخشب وصناعة الفخار والزخارف الملحقة به وبطرز الأزياء وفن التسفير (التجليد) وغير ذلك** من « حرفيات » يتصل أكثرها بالموروث الشعبي . ومن غير المتوقع ـ في هذه النظرة السريعة ـ أن أخص كلا منها بوقفة طويلة ، لا سيما وأنا لا أدعي الاحاطة المعرفية الدقيقة بكل منها . ولهذا أكتفي بنثر ملاحظات هي في نهاية الأمر وليدة نظرة ذاتية .

○ وأول ما يمكن أن يلمحه المرء في سياق هذه الفنون والمهارات أن بعضها تأثر أكثر من بعضها الآخر بعاملين واكبا حركة الحضارة الحديثة وهما السرعة والاقتصاد : فاختفت أو كادت النوبة الموسيقية القائمة على تتابع النشيد والبسيط والهزج ولم تنجح الأغنية الطويلة في أن تحل محلها إلا في حالات نادرة (أم كلثوم مثلاً) واقتصر النشاط الموسيقي الغنائي على المتنوعات ذات الطول المحدود ، وأصبح الحفر في الخشب ـ مثلاً ـ بقية تراثية لا غير لأنه لم يستطع أن يصمد أمام السرعة الآلية في إنتاج الأثاث البسيط الذي خفف الكلفة الاقتصادية في اقتنائه . وتحت ضغط العاملين المذكورين أيضاً تنازل الفن المعماري ، إلا في حالات نادرة (كالمغرب مثلاً) عن خصائصه المميزة ، التي نبعت من طبيعة المناخ وعادات الناس في المنطقة العربية ، ولم نعد نرى معالم هذا الفن إلا في المساجد والمباني الأثرية التي ظلت شاهدة على ذلك الطابع الحضاري المتميز .

○ كذلك تفاوتت هذه الفنون في مدى انقيادها للتغريب ، فبينا قطع الرسم أشواطاً بعيدة في الاحتذاء ، ومواكبة المدارس الحديثة الغربية ، وبدا كأنه أصبح « فن النخبة » ، وحقق في هذا المجال تعبيرات مشخصة تمثل ثقافات مبدعيها ومجال استلهاماتهم ، إذا بنا نراه في السنوات الاخيرة يستفيق على ضرورة استلهام الحضارة العربية فيعود لتطوير في الخط ، وتطوير فن التشجير وسائر مبدعات « الأرابسك » محاولا أن يتجاوز النخبة إلى جمهور أكبر . إن هذه الصحوة لا تعد « ردة » رجعية ، كما أن الافادة من المدارس الحديثة لا تعد تنكرا للسمات القومية ، ومن تفاعل هذه الازدواجية لا بد أن يدخل فن الرسم في طور يحمل

سمات التيارين المفتعلين ؛ والحال في الرسم قريبة الشبه من الحال في الموسيقى ، وإن كانت الموسيقى أصلب نواة ، وليس معنى الصلابة هنا أنها عصية على التفتح ، وإنما لأن للموسيقى العربية « خصوصية » تكفل لها القدرة على التفتح مع بقاء سماتها القومية واضحة ساطعة ، فقد مرت هذه الموسيقى بمحاولات للتغرب ، ولكنها لم تستطع أن تقبل الذوبان في شكل جديد ، وكل ما تقبلته هو التلقيح والمزاوجة بينها وبين الموسيقى الغربية ، بل ظلت الشواهد تدل على أن الموسيقى المستوحاة من واقع الحياة الشعبية والتراث الشعبي (سيد درويش مثلاً) هي الأقدر على مصابرة الزمن وتخطي المرحلة الآنية . إن هذا لا يعني أن الأجيال الناشئة لم تبتعد بذوقها عن هذه الموسيقى ، ولكن غربتها عن موسيقاها القومية ، مرحلية ، ولغياب التثقيف الموسيقي أثره في إطالة فترة تلك الغربة كما أن للسرعة والحركة المتصلة بالرقص أثرهما في الابتعاد عن التقاسيم البطيئة والترداد الكثير . وفي هذا المجال الموسيقي الواسع يجب ألا ننسى بعض المحاولات لادخال « السيمفونية » المستوحاة من التراث العربي إلى حيز الأمسيات والحفلات الموسيقية أو للاستماع المفرد (القادسية مثلاً للدكتور وليد غلمية) فهي خطوة جديرة بالاهتمام لأنها تعبير عن أصالة قومية على مستوى فني « محدث » ، وإذا كان بعض هذه المحاولات في خطواته الأولى يخضع لعقلية هندسية دقيقة في التوزيع ، أكثر من خضوعه « للتفجر » الابداعي ، فهذا لا يعني أن نشجب تلك المحاولات وهي ما تزال في أول الشوط . وما قيل في الرسم والموسيقى قد يقال في الرقص مع فرق واحد ، هو عدم وضوح تراثنا حول موقفه من هذا الفن ، فالحديث في المصادر عن الرقص يذكر الراقص أكثر ما يذكر الراقصة ، وإذا ذكرها قرن الحديث عن رقصتها بايماءات تعبيرية مصاحبة للأداء كالاشارة إلى العين عند الحديث عن السهر أو إلى القلب عند الحديث عن الوجد . . . (وهذا يدل على أن الرقص كان يصاحب الغناء) ؛ وربما لهذا السبب (وللنظرة المستعلية التي كانت تصوب إلى فنون الرقص الشعبي) بدا وكأن استعارة فنونه المختلفة من رقص مزدوج وباليه و . . . الخ هي الأمر الحتمي ؛ أما الرقص المزدوج فقد دخل المجتمع العربي متسللا ثم إنحسر إلا في الطبقات التي تملك المال والفراغ ، وأما رقص الباليه ، وهو فن تعبيري رفيع ، فأنه غربي الروح ، وتدل بعض الدلائل على أن إبرازه بروح شرقية أمر ليس بمستحيل (جورجيت جبارة مثلاً) . وبعد هذين طغى فن الرقص الجماعي المنفرد (أعني رقص جماعة كل منهم يرقص منفرداً) ، وقد خلا هذا الرقص من فنية التعبير واقتصر على الحركة ، وهو متنفس سيكولوجي يومىء إلى أن الفرد في الجماعة وليس منها (كما هو حاله في المجتمعات الغربية) . وفي غمرة هذا التحضر المقلد جرى انبعاث فنون الرقص الشعبية (كالدبكة ورقص السماح ورقصة السيف والرقص الأنثوي المفرد) وزاد تفاعل الشعب بمختلف فئاته مع هذه الألوان ، وما كان يحدج مجالات التحقير « رقص هز البطن » أصبح يدرس خارج البلاد العربية وتضبط فيه حركة الايقاع والأداء . غير أن المستقبل في حال الرقص يختلف عنه

في حال الرسم والموسيقى ، إذ يبدو أن نجاحه مرهون بتطويره على قاعدة شعبية (فرقة رضا مثلاً) وأن إستيحاءه للأساطير سيظل محدوداً .

ب ـ الميدان التاريخي

يتدخل التاريخ في أكثر الظواهر التي مرت بنا على نحو مباشر وغير مباشر ، فما معنى إفراد التاريخ بحديث مستقل ؟ إن الفصل الحاسم هنا أمر غير ممكن ، فلكل من الشعر والمسرح والرواية والموسيقى والرسم والرقص وفن المعمار . . . الخ تاريخه الخاص به ، ولكن ما دام الحديث عن النشاطات الانسانية المتعددة يقر أن التاريخ هو حركة الفعل الانساني المرتبطة بالزمان والمكان ، فلهذه الحركة جوانب أخرى لا تنضوي تحت الرموز التعبيرية التي تحمل الطابع الفني حملاً متفاوتاً ، وإنما تتمثل في رموز عملية تتجاذبها الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وتسمى تاريخ الانسان العربي في مده وجزره على مستوى العلم والفكر والروابط القومية ، ولهذا يمكن أن نستبين في هذا المجال ثلاثة فروع متشابكة فيما بينها مثلما هي مرتبطة إرتباطاً وثيقاً بالرموز التعبيرية وهي :

١ ـ التاريخ القومي . ٢ ـ التاريخ الفكري . ٣ ـ تاريخ العلوم .

○ ومع أن **تاريخ العلوم** يكاد يكون جزءاً من التاريخ الفكري ، فإن الفصل بينهما لا يعني إغفال هذه الحقيقة ، إنما الواقع العملي الراهن هو الذي دعا إلى هذا الفصل وحسب ، إذ بينما منح تاريخ الفكر (في شكله الفلسفي) عناية فائقة نسبياً ، فإن تاريخ العلوم بقي واقعاً في الظل ، ولم تتجاوز الجهود العربية فيه تلك المرحلة التي وصل إليها المستشرقون ، بخطوات كثيرة . وما إنشاء معهد تاريخ العلوم بمدينة حلب ، إلا الخطوة السديدة الأولى في هذا المضمار ، والرجاء قائم بأن يصبح تاريخ العلوم عند العرب مادة أساسية للدراسة في كل جامعة عربية ، وأن تتعدد مراكز البحث في هذا الميدان ؛ إن هذه الأمنية ليست وليدة شعور بالتخلف العلمي في الحاضر ، وإنما هي تنبع ككل دعوة سليمة في النظرة إلى التراث من الإيمان ، بأن الثقة بمنجزات الماضي زاد ضروري للحاضر والمستقبل . إننا لا نريد أن نتوقف من العلم عند منجزات أبي معشر والبيروني والزرقاله والزهراوي والطوسي وابن البيطار وغيرهم ، ولكن وضع هذه المنجزات في موضعها التاريخي لبنة تضاف إلى لبنات أصالتنا القومية في خضم العطاء الحضاري ؛ وكذلك يمكن أن يقال في تاريخ الفكر العربي بعامة ، والفلسفي منه بخاصة ، فقد قدمت في الميدان الأخير دراسات عامة وأخرى تفصيلية أبرزت دور ابن سينا والفارابي وابن رشد ، وجعلت من المدينة الفاضلة وطوق الحمامة وحي بن يقظان مادة أصيلة في التثقيف القومي ، ولا بد من توسيع هذه الجهود لتشمل الفكر الفقهي والأصولي والكلامي واللغوي ، وسائر المجالات الفكرية الأخرى .

○ فإذا بلغنا دائرة **التاريخ القومي** ، إعترضتنا صعوبات شائكة ، تحملنا على التريث

وإطالة النظر ، ذلك لأن تاريخنا قد ارتبط منذ البداية بالصراعات المختلفة من مذهبية وقومية وطائفية ، ولكل حرمة للفعل الانساني يعد هذا طبيعياً ، أو إن شئت فقل يعد صورة للواقع الذي كانت تتألف منه المجتمعات الاسلامية العربية ، ومن المهم في تطلعاتنا الحاضرة ألا يظل هذا الواقع حركة معوقة في وجه التقدم ، أو بعبارة أخرى إننا نطمح من الرجوع للتاريخ القومي إلى الخروج من سلبيات ذلك التاريخ ، والافادة منها بتجنبها ما أمكن ؛ ومما يزيد الأمر تعقيداً إختلاف المنظور التاريخي وإلقاء ظل الآيديولوجيات المعاصرة عليه لفهمه وتفسيره ؛ ورغم الاحساس الطاغي بأن إعادة كتابة التاريخ أمر ضروري ، فما يزال تحقيق هذا المطلب بعيداً ، لهذه الصعوبات التي ذكرتها ولغيرها . وعندي أن المخرج من هذه الأزمة إنما يتم بمعالجة القضايا التاريخية على مستوى الحقائق المحتملة المرتهنة بأسبابها ، لا على مستوى الحقائق القاطعة ، وهذا يعني أن ندخل هيكل التاريخ من دون عاطفية متحيزة إبتداء ، وأن لا نحاول أثناء التفسير الهادىء إستغلال الذكاء في التزوير ، وهذا الأخير ظاهرة تتمشى مع الغلو في النظرة القومية أو في المنظور الآيديولوجي . إننا لا نريد تاريخا مكذوباً أو مشوها في سبيل بلوغ الوحدة القومية ، بل نريد وعياً تاريخيا في بعث التاريخ وتفسيره ، وجعله في مستوى الحقائق المحتملة ، لقد قال ابن خلدون إن نشوء الدول إنما يتم بقوة العصبية ، ولا يجيء الدين إلا عاملاً مساعداً للعصبية ، فلم يتهم أحد ابن خلدون بالخروج من معتقده ، فمستوى الاحتمال هنا قوي معزز بالشواهد ، وهكذا يجب أن يتم الأمر في تفسير التاريخ ؛ كذلك تركز كثير من الدراسات التاريخية في العصر الحاضر على قوى المعارضة ، وهذا أمر غير مستنكر ولكن دون إغفال التيار الكبير الذي كانت تمثله الأكثرية والتي انبثق عنها معظم العطاء الفكري والعلمي والتعبيري . هذا وإن تعدد الجهود في جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية (لا الاقتصار على التاريخ السياسي) لا بد من أن يكون حجر الزاوية لا في تعميق الفهم للأوضاع التي عملت في تكوين التاريخ وحسب بل لفهم أدق للتاريخ السياسي الذي لا يجوز أن يدرس بمعزل عن تلك العوامل . ولقد جرى التنبيه لهذا الوضع في بعض ما صدر من دراسات ، ولكن العيب الكبير فيها هو أن أكثر القائمين بها لم يحملوا الزاد الضروري من علمي الاجتماع والاقتصاد عند تصديهم لها .

أيا كان الأمر ، فإن التاريخ القومي هو الصورة الكبيرة التي تعكس مواطن الأصالة وغير الأصالة في منجزات أمة ما ، وتغليب أحد الجانبين على الآخر عن عمد مناف للواقع التاريخي إنما هو تفريط في الأمانة والموضوعية النسبية .

جسر اللقاء بين ضروب الثقافة القومية

لا ريب في أن مواطن اللقاء بين ضروب الثقافة القومية متعددة ، ومن أهمها الميدان التربوي ـ في المنهج والوسائل والتطبيق ـ وهذا جانب واسع يحتاج جهود كثير من الباحثين

تحت ضوء السؤال التالي : ماذا يمكننا أن نعمل لابراز دور الأصالة القومية وسماتها في المجال التربوي ؟ وإذا اقتضى ذلك إعادة النظر في البرامج وعدد السنوات الدراسية ، فهل هناك حلول عملية ؟ ما هي تلك الحلول وما طبيعة كل منها وآثارها اللاحقة ؟

○ ومن مواطن اللقاء بين الثقافات ـ باستثناء الأمور القائمة على الابداع ـ **إعتماد المنهج العلمي في النظر إلى الأشياء ، وفي الدراسات المختلفة** حتى ما كان أدبياً أو نقدياً منها . إن المنهج شيء عام لا يمكن أن يوسم بأنه قومي أو غير قومي ومع ذلك فإن بحثه هنا ذو غايتين : الأولى تبيان هل هو منهج مستعار نفصل على قدره وهيئته منجزاتنا العلمية ؟ والثانية : إلى أي مدى أحسنا استخدامه في بحوثنا ؟

أما عن المسألة الأولى فإن قولنا بعمومية المنهج لا يعني أن كل ما أنجزناه ـ قبل أن نطّلع على الحضارة الحديثة ـ لم يكن مؤسسا على منهج علمي ، أو أنه كان مفتقراً في مجمله إلى الروح العلمية . إننا إذا حصرنا المنهج هنا بطريقة التناول للموضوعات المختلفة وجدنا أن الفكر العربي قد استطاع أن يضع أصولاً منهجية في مختلف الميادين ، وأنه إن مال إلى نقد هذا الجانب من الطروحات أكثر من ميله إلى نقد الجانب الآخر (نقد الراوي مثلاً دون الالتفات لنقد النص لدى المحدثين) فذلك يعني ترجيحاً لمنهج على آخر ، لا مبارحة للنطاق المنهجي . إن مفهوم « الأطروحة » في هذا المنهج يتضح بشكل ساطع إذا أنت تجاوزت الكتب ذات الطابع الاستطرادي من أجل التسلية ، ووقفت عند مثل طوق الحمامة أو فصل المقال أو إحصاء العلوم وغير ذلك من المؤلفات ، فهنالك تجد أن المخطط المنهجي لا يبارح مركزية الفكرة التي يعالجها .

إذن فإن المنهج العلمي أصل هام في التيار الفكري من ثقافتنا القومية ، وهذا يعني أنه في العصر الحاضر قد تعزز بالقبول الشامل خارج النطاق القومي ، كما أمدته ضروب النقد الحديث بتعديلات ضرورية في تفريعاته لا في جوهره . وهذا يقودنا إلى أن نتساءل إلى أي مدى أحسنا استخدامه في بحوثنا ؟ ليس المنهج مزاجا فرديا وإن تأثر تطبيقه بالذكاء والقدرة الفرديين ، وإنما هو قانون ذهني مرن يتغير وفق طبيعة الموضوع المدروس ؛ ومن غير أن أقلل من المنجزات الايجابية في المجال المنهجي أرى أن المنهج ما يزال عرضة لما قد تتعرض له سائر المواقف الفكرية من الشوائب المعكرة لصفائه وهدوئه وموضوعيته مثل الانفعالات العاطفية ، والخطابية في التعبير ، والسفسطة في الأخذ والرد ، وإنعدام المران على التصور الصحيح ، والافتقار إلى القدرة النقدية المميزة ، والتسرع المحفوز بعوامل متباينة ، وطغيان الحجم على كل ما عداه ، والخوف من جفاف المنهج العلمي والاحتماء بالنظرية الشعرية التصويرية ، إلى غير ذلك من شوائب . وحتى اليوم لانزال نجد من لا يستطيع أن يفرق بين الكتابة التأثرية والأطروحية الفكرية ، أو لا يستطيع أن يرى فرقاً بين القصيدة والعمل النقدي المتصل بها ،

أو لا يستطيع أن يجد فرقا بين الوعظ الأخلاقي والرسالة العلمية ، وهلم جرا . هذا الخلط يعني عدم وضوح في الرؤية والوعي القادرين على الفصل والتمييز ، وهو مظهر يعاني منه كثير من الدراسات التي تلفظها دور النشر في هذه الأيام .

○ ولقد يتذرع بعض الذين ترهقهم الرؤية الواضحة للمنهج السليم بأن المنهج في هذه الصورة لا يتناسب مع القسم الأعظم من القراء في الوطن العربي ، لأن معظمهم لم يحصلوا على ثقافة عالية ، والمنهج أكاديمي ، وهو أليق بالأكادميين ، ولهذا فإنهم يدعون إلى تبسيطه ؛ وفي هذا مغالطة واضحة ، فالذي يحتاج إلى التبسيط ليس هو المنهج ، وإنما هو المادة التي يتضمنها ذلك المنهج ، وتلك المادة قد تكتب وفقاً للمصطلح السائد في علم دون علم ، وقد تكتب لتقترب من مستوى القارىء العادي دون أن يخل التبسيط بجوهر الفكرة نفسها . أما المنهج فإن مرونته أو صرامته يتفاوتان بحسب الموضوع المطروح لا بحسب القراء .

خاتمة

بعد كل ما تقدم من ملاحظات يصح للمرء أن يسأل : أين تقف هذه الثقافة القومية من الاسلام ؟ لقد نشأت هذه الثقافة في ظل الاسلام والحضارة الاسلامية ، وبسبب من روح الاسلام المنفتحة استطاعت هذه الثقافة أن تتقبل ـ وما تزال ـ ثقافات أخرى وأن تتمثلها أو تصهرها ، فالاسلام الحضاري إذن هو الظل الكبير الذي تلوذ به هذه الثقافة ، أيا كان الشكل النهائي الذي تتخذه ، ولقد حرصت الملاحظات على إبراز الواقع الحضاري إلى جانب التوقع ، وعلى عدم نسيان الدور الكبير الذي تمثل في الماضي الحضاري ؛ فإذا قلنا الثقافة القومية عنينا الثقافة العربية ، وإذا قلنا الثقافة العربية وجدناها الخلاصة الجوهرية للحضارة الإسلامية.

تعـقيبُ ١

د. هِشَـام جعَيط

دراسة الأستاذ الدكتور إحسان عبّاس تحاول توسيع مفهوم الثقافة ومدى إنطباعها بالحس القومي . وأنا أوافقه في تصنيفه العام كما أتفق معه في فهمه لمعنى الثقافة . حقًا أن الثقافة تستوعب العلم المادي والتعبير الفني والأدبي على السّواء ، لكن الوضع العربي في فترة بنائه هذه لا بدّ له من الالحاح على بعض الجوانب أكثر من الأخرى . فاللغة هي بدون شك أهم عناصر الاصالة في الثقافة العربية المعاصرة . ولا بدهنا من وقفة صمود في سبيل تعميق التعريب ، وهي ما يشدّنا إلى تراثنا بصفة مباشرة تجعل من الماضي الثقافي لا شيئاً متحفياً وإنما حضوراً حيا في الحاضر والواقع . كذلك التشبّع بالتاريخ وإعادة قراءته يعتبر من أهم مقومات الأصالة ومتطلبات الثقافة العربية . على أني لا أتفق تماماً مع الدكتور عباس عندما يقول بوجوب الحذر من إبراز الجوانب المظلمة في تاريخنا وجوانب الخلاف والفرقة . فالتاريخ لا بدّ من الامعان في البحث فيه من كل أبعاده ، وبالالتزام بالمنهجية العلمية الوضعية الواسعة الأفق . العرب لا يعرفون تاريخهم ولم يحزموه بدقة وجديّة ، بينما هو في الحقيقة من بنود أصالتهم الثقافية . لا بدّ هنا من التحذير من كل دراسة أيديولوجية للتاريخ .

وهذا يردنا إلى مشكلة المنهجية . ليس من شك في أن العرب القدامى عرفوا وحددوا منهجية عقلية محترمة في الحديث والتاريخ والفلسفة والفقه . وليس من شك كذلك أننا مطالبون بالاستلهام بقسط ما من هذه المنهجية . على أني أرى أن المنهجية الحديثة بفتوحاتها الضخمة لا بد أن تكون هي الأرضية الأساسية في قراءة تراثنا التي تنطلق منها .

ولا أعني بالمنهجية الحديثة العقلانية الجافة المعادية للبعد الروحي والشعوري والحدسي ، وإنما ألمح إلى العقلانية المحتضنة المتعالية الجدلية التي يدخل فيها أو يمكن أن يدخل فيها الحس الديني والتفهم التعاطفي لكل مسائل الانسان الثقافية . كما أن هذا

الانطلاق لا يعني طمس إنتماء المثقف أو العالم لقوميته ووشائج شخصيته . ثقافتنا العربية القديمة أي اصالتنا هي في صلب شخصيتنا ، وهي تغذّي شعورنا ، ولكن لا يمكن بأية حال أن تحد من أفقنا واستيعابنا لعناصر الثقافة الجديدة والكل يحفزنا إلى الابداع . فأنا أنفي التغريب بكونه نبذاً معرفياً وشعورياً لثقافتنا والثقافة في أية أمة تعني الحافظة الجماعية ، ولكن أنفي أيضاً أن يكون تراثنا هو أصل منهجيتنا في طرح المشاكل .

وطبعا هنا لا بدّ أن نعرّج على هذا التناقض الواضح في وجودنا المعاصر : من جهة الأمة العربية تعتمد في تكوينها على الشخصية الثقافية ، أكثر مما تعتمد على الاقتصاد أو على مشروع إجتماعي ، ومن جهة أخرى نلحظ أن الحكام خنقوا الثقافة والمطمع الثقافي ، وإن المعرفة كقيمة من أعلى القيم ليس معترفا بها لا في الدولة ولا في المجتمع . ونؤكد مع الأسى أن الإعلام غدا أكثر فأكثر يعوّض الطموح الثقافي الأصيل .

إن الأصالة أي حضور التراث في وعينا الثقافي أمر بالغ الأهمية ، إذا ما قدّرنا أن الحداثة المادية وحدّت العالم فعلاً ، ولكنها لم تبن ثقافة عميقة وذاتاً إنسانية موحدة ، ولا يمكن إعتبار الكونية كقيمة إلا إذا وقع حفاظ على الخصوصيات وإثراء ذاتي لهذه الخصوصيات . والاستمرارية عند العرب بصفة خاصة تأخذ معنى أكثر مما تأخذه في المناطق الأخرى لأن القومية العربية في حالة تكوين وما زالت إلى حدّ ما في حالة دفاع .

تعقيبٌ ٢

د. سعد الدين إبراهيم

ستكون تعليقاتي من وحي العرض الشفوي الذي قدمه لنا الدكتور إحسان عباس . . . وهي أفكار متناثرة دونتها أثناء هذه الجلسة . وسأسبق منها بعض ما تفضل به زميلي الدكتور هشام جعيط ، واتفق معه فيه .

ـ **ملاحظتي الأولى** : هي حول المفاهيم . فرغم أن الدكتور عباس قد توخى الدقة في بداية عرضه ، وقامْ بتعريف مفهومي « الثقافة » و « الأصالة » ، إلا أنني قد أختلف معه بعض الشيء .

هناك تعريفان متداولان لمفهوم « الثقافة » . أحدهما ضيق ، ويقتصر على جانب المعرفة والتعبير الفني والوجداني للمجتمع ـ أي الجانب اللامادي من ألوان الخلق الانساني . وهذا هو التعريف الذي التزم به الدكتور عباس ، والذي يأخذ به ما يسمى بأجهزة ووزارات الثقافة في أقطارنا العربية . أما التعريف الثاني فهو ما نأخذ نحن به في العلوم الاجتماعية . وهو أكثر إتساعاً وشمولاً لكل مبتكرات العقل والوجدان الانساني ، سواء كانت مادية أو معنوية . الثقافة بهذا المفهوم هي رؤية شاملة تتراكم عبر الأجيال من جزئيات عديدة ، مادية وغير مادية ، وتكون فيها بينها نسقاً متكاملاً واسلوباً للحياة في مجتمع معين . وهناك بالطبع علاقة عضوية وجدلية بين المكونات المادية واللامادية للثقافة .

الثقافة بهذا المعنى الواسع تشتمل على نظرة كلية للحياة ، وعلى القيم والمعايير ، والمعارف والعلوم والفنون . فانماط وأدوات الانتاج والتكنولوجيا وانماط التنظيم والمعاملات التي ينتجها المجتمع ، وتتلون بصورته ، وتعكس خبراته الجماعية .

وأعتقد أنه ما لم نأخذ بهذا التعريف الأوسع للثقافة ، فإن حيز البحث في ثقافة عربية يصبح ضيقاً ، والقدرة على التعمق في مقولة أصالتها من عدمه يصبح محدوداً .

أما بالنسبة لمفهوم « **الأصالة** » ، فقد اختار الدكتور إحسان عباس أن يقصره على « حظ الحاضر من التراث » . واختلف مرة أخرى مع الصديق العزيز . فهذا التعريف يحول « الأصالة » إلى « كيان متحفي » . وبداية أعتقد أنا أن الأصالة هي إستمرارية حية متطورة . نعم أن الأصالة هي في جانب منها تراث ، ولكنه تراث يتجدد مع كل جيل . . . فالجديد أو المعاصر هو ما يبتكره أو يخلقه أو يستعيره جيل معين إضافة إلى الماضي ، وتطوير له ، واتساق معه . إن التجديد بهذا المعنى هو تعميق أو توسيع أو تقنين لنهر زاخر ، بدأ منبعه حيث يبدأ تاريخنا كمجتمع قومي ، ويسير عبر الأجيال ، ينتهي إذا كان سينتهي بنهاية التاريخ . قد تكون لهذا النهر روافد عديدة . وقد تتفرع منه قنوات محلية . وقد يذهب جزء منه إلى محيط الثقافة العالمية الانسانية .

بهذا المعنى فالأصالة عندي هي التجديد من منطلق تراثي حي متراكم لا يتوقف عن الحركة . لذلك فأنا أضيق بهذه الثنائية « الأصالة والتجديد » . إنها مثل عدد من الثنائيات الأخرى التي تدفعنا إلى مفاضلات وهمية يضيع فيها من وقتنا وطاقتنا الشيء الكثير .

إن « التجديد » ، منفصلاً عن تطوير التراث ، لا يعدو أن يكون « تشوها » ، ولا يفضي إلا إلى مزيد من « الفصامية » في النفس والعقلية الجماعية .

ودعوني أضرب مثلاً على ذلك بشيء ملموس وهو فن المعمار والبناء وتنظيم المدن في عالمنا العربي . إن هذه الفنون من حيث التصور الكلي أو التجسيم المادي هي من صلب أي ثقافة . ولنا ـ كما لكل المجتمعات ـ في هذه الفنون تراث ثقافي بالمعنى الواسع . فماذا عني التجديد في هذا المجال ؟

لقد تركنا « المدينة القديمة » بعمارتها الاسلامية العربية ، وأسواقها ، وشوارعها ومساجدها ومدارسها . . . وشيدنا ـ أو شيد المستعمر ـ إلى جانبها مدينة جديدة . فإلى جانب بغداد القديمة توجد المنصور ، وإلى جانب دمشق القديمة توجد دمشق الجديدة ، وإلى جانب قاهرة المعز توجد مصر الجديدة (هليوبوليس) . . . وهكذا . أي أننا بدلا من أن نطور مدينتنا العربية بتراثها التاريخي ، قد تركناها بمشكلاتها وشيدنا إلى جانبها كيانات غريبة أسميناها مدنا جديدة ، ولكنها لا تحمل من قسمات التراث أو الروح الجماعية للشعب شيئاً . وقد جاءت هذه المدن بدورها صورة مشوهة من مدن الغرب .

وقد فعلنا نفس الشيء في العديد من جوانب ثقافتنا بإسم « التجديد » . . ولكن الواقع إننا خلقنا إزدواجية في التعليم والقيم والمعايير والتقاليد وفي الاقتصاد والتكنولوجيا . هذا في نظري ليس « تجديداً » وليس « اصالة » ولكنه تشويه .

ـ **الملاحظة الثانية** : خاصة بالمقولة التي طرحها الدكتور عباس عن ضرورة « **الانتقائية** »

في كتابة وتعليم التاريخ العربي الاسلامي القومي ، والتركيز على جوانبه المشرقة .

أقدر تماما الأهداف النبيلة التي تكمن وراء هذا التفضيل من جانب الدكتور إحسان عباس . ولكني أختلف معه من حيث المبدأ . إن التاريخ القومي - في نظري - هو « ضمير الأمة » . ولا بد أن يكون هذا الضمير حيا . وكما في حالة الأفراد ، فإن الضمير الحي هو ذلك الذي يسترجع دائماً كل خبراته الرئيسية - سواء ما كان منها مصدراً للفخر والرضا ، أو ما كان منها مصدراً للندم والحسرة . من المصدر الأول نتعلم ما ينبغي تكريسه ، ومن الثاني نتعلم دروس الفشل والمثالب ونحاول تحاشيها في المستقبل . وبالتالي فإني مع النظرة المتكاملة النزيهة في كتابة وتعليم التاريخ من حيث هو وقائع سياسية واجتماعية وعسكرية واقتصادية وحضارية . قد يكون « التفسير » واكتشاف قوانين الحركة التاريخية هو ما نحاول التركيز عليه بحيث يعمق الوعي القومي . من ذلك التلقين المكثف لعوامل التوحيد وعوامل التفريق في التاريخ العربي القومي ، وكيف أن سيادة العوامل الموحدة إرتبطت بالصعود الحضاري لهذه الأمة ، وكيف أن سيادة عوامل التفريق ارتبطت بالهبوط أو الانحطاط الحضاري والسياسي للأمة . . . وهكذا . أما الانتقائية فأنا أرفضها مهما كانت مبرراتها النبيلة . فاعتماد الانتقائية نهجا - فضلاً عن عدم الموضوعية - يمكن أن ينتهي في أيدي حكام من لون معين إلى نكبة حضارية قومية .

قولي هذا لا يعني أن « التاريخ » هو شيء ثابت . فأنا أتفق مع من يقولون أن كل جيل يقرأ التاريخ ويفسره من منظوره الخاص في الزمان والمكان . والبحث التاريخي يكشف لكل جيل ما كان يخفي على جيل سابق . هذا كله مقبول ومشروع بل وهو جزء لا يتجزأ من نمو وتراكم المعرفة التاريخية - التي هي بدورها جزء لا يتجزأ من الثقافة القومية . فالتاريخ القومي كما تعلمته أنا في الخمسينات والستينات كان يذهب إلى أن عصر الانحطاط والعزلة والتخلف عن التيار العالمي للتقدم كان بسبب الحكم المملوكي العثماني الذي دام في بلادنا طيلة قرون ستة . وكانت الأحكام مطلقة من جانب مؤرخين في أن الفترة المملوكية العثمانية كانت شرا واستبدادا خالصاً . ولكن في هذه الندوة يكشف لنا الأخوة المؤرخون ما يفيد أن تلك الحقبة قد اشتملت على بعض الانجازات الضخمة . والدكتورة وداد القاضي وكذلك الدكتور إحسان عباس - في جلسات سابقة - قد أعطونا أمثلة على هذه الانجازات . أي أن هناك مراجعة مستمرة للتاريخ في ضوء البحوث المتخصصة . كذلك كانت هناك مقولة (راسخة) تعلمناها في تفسير التاريخ القومي مفادها أن الضعف السياسي يواكبه إنحطاط حضاري عام . ولكنا سمعنا في بعض الجلسات هنا أن العصرالعباسي الوسيط - رغم الضعف السياسي وبداية التفكك في الامبراطورية العربية الاسلامية - كان عصر إزدهار في مجالات ثقافية شتى (العلوم والطب والفلسفة والمعمار والفلك والرياضيات . . . الخ) ، بل

وقد استمر زخم **التعريب** ، رغم أن العرب كانوا قد فقدوا مكان الصدارة السياسية في حكم تلك الامبراطورية . . . وهكذا .

ـ **الملاحظة الثالثة** : تدور حول **الأخطار** التي تهدد الثقافة القومية العربية ـ الاسلامية .

الخطر **الأول** في نظري هو تكريس الثقافات **القطرية** المحلية على حساب الثقافة القومية العامة . إن إستمرار التجزئة حتى بعد الاستقلال الوطني لمعظم الأقطار العربية قد واكبه ـ على ما يبدو لي ـ تركيز أكبر على الثقافة المحلية . فما يتعلمه تلاميذ المدارس والجامعات اليوم عن تاريخ الوطن العربي ككل والانتاج الأدبي والفني لاعلام بارزين على مستوى هذا الوطن قد تقلص نوعاً ما عما كان عليه منذ عشرين أو ثلاثين سنة . قد يكون السبب في ذلك هو حجم الانتاج الثقافي . وقد يكون السبب ـ وهذا ما أخشاه ـ هو رغبة أصحاب الأمر والنهي في كل قطر أن يبرزوا تفرد أقطارهم وخصوصيتها . ولا أعني بالاشارة إلى هذا الخطر ، والتحذير منه ، إنني أطالب بتجاهل الثقافات القطرية أو قهرها . فهذا غير ممكن وغير مرغوب من حيث المبدأ . ولكن ما أعنيه هو ألا تصبح الثقافات القطرية بديلا للثقافة القومية . بل رافدا من روافد هذه الأخيرة .

الخطر الثاني هو « **الجمود** » بدعوى الاصالة والمحافظة على التراث . فكما قلت آنفا أن الأصالة والتجديد هما في الواقع عملية مجتمعية واحدة . ولن أسهب مرة أخرى في هذه النقطة .

الخطر الثالث على الثقافة القومية هو « **التبعية** » الثقافية . فما أسهل على بعضنا من نقل قوالب وصيغ ثقافية أجنبية جاهزة . ولكن في الأجلين المتوسط والبعيد يتحول ذلك إلى « **نكبة حضارية** » . فتلك القوالب والصيغ نمت في مجتمعاتها نبتا طبيعياً ولأداء وظائف إجتماعية خاصة بتلك المجتمعات . أما نقلها أو تقليدها وفرضها على واقع المجتمع العربي فليس من شأنه إلا تكريس التبعية في حقول أخرى سياسية واقتصادية ، وإلا تكريس عقد النقص والدونية والجماعية . ومرة أخرى لا يعني تنبيهي إلى هذا الخطر إنني أدعو **للانغلاق** . فكل الثقافات في عالم اليوم متماسكة ومتفاعلة . ولكن ما أقصده هو أن يكون ذلك التماس وهذا التفاعل من منطلق ثقافتنا نحن ومن منظورها الكلي للكون وأسلوب الحياة . فما أتعلمه أو أقتبسه من ثقافات الآخرين لا بد أن يكون « **مفيداً** » لغالبية أفراد المجتمع ، وأهم من ذلك أن أهضمه وأتمثله بحيث يأخذ في النهاية طابعاً عربياً وقسمات عربية ، وبحيث لا يمثل نشازا أو تشوها في نسقي الثقافي العام ، وبحيث لا يخلق إزدواجية تكرس من بعض أوجه الانفصام الواقع بالفعل على ساحة المجتمع العربي .

الخطر الرابع على الثقافة القومية هو **غياب الحرية** . إن عملية التراكم والخلق والابتكار والازدهار الثقافي لا يمكن أن تتم إلا بتوافر حد أدنى من حرية الفرد وحريات الجماهير . فإذا

إتفقنا على أن الثقافة هي عملية خلق إنسانية ، فإن هذا لا يتأتى إلا في جو يسمح بحرية التعبير السياسي والأدبي والفني . ونظرة واحدة للساحة العربية اليوم تظهر لنا إنعدام الحرية في معظم اصقاعها . إنها ساحة كئيبة . وقد أدت كآبتها وكبتها إلى غربة واستغراب متزايدين لكثير من عناصر الأمة الخلاقة . فمنهم من توقف عن التفكير والخلق ، ومنهم من هاجر . إن هناك أكثر من عشرين مجلة وصحيفة عربية تصدر اليوم في لندن وباريس . والعدد الأكبر من كتابها وقرائها يعيشون خارج الوطن العربي . هذه ظاهرة تحدث لأول مرة في التاريخ العربي . لقد كانت العادة أن يهجر المفكر أو الكاتب أو الفيلسوف أو العالم العربي بلداً عربياً إذا ما اشتد القهر فيه . ولكنه كان يتجه إلى بلد عربي آخر . وكم انتقل أمثال هؤلاء من المشرق إلى مصر ، أو من مصر إلى المغرب . أي أنهم كانوا يظلون في محيطهم العربي الاسلامي وعلى صلة عضوية يومية بمجتمعهم العربي . إن حياة إبن خلدون والأفغاني وشبلي شميل ورشيد رضا وغيرهم كانت قصة إنتقال وترحال من جزء إلى جزء آخر ضمن هذا المحيط الثقافي الاجتماعي الواحد . أما الآن فقد ضاقت بكثير من المثقفين والمفكرين والعلماء العرب دار العروبة . ولم يعد بعضهم يجد متنفسه الحر إلا في بلاد الغرب . أليست هذه نكبة على الثقافة القومية ؟ وأي نكبة ؟

المناقشات

وداد القاضي : أود أن أشكر الدكتور عباس شكراً خاصاً على بحثه لما يطرحه من مشروع أو مخطط تصوري للثقافة العربية ، وأنطلق من بحثه لأقول أن التصور أو المخطط خطير للغاية لأنه ـ بحسب تفسيري له ، ولعل الدكتور عباس يصححني بتوضيح قصده ـ يرسم تصوراً لمشكلة قاتمة اللون في ثقافتنا الراهنة ومستقبلها القريب ، ولكن يعود فيومىء بحلّ لهذه المشكلة .

أما المشكلة ، فإن طرح الدكتور عباس يدلّ على أننا من حيث الزمن ما زلنا بعيدين جداً جداً عن إدراك الثقافة القومية . ولأعدد الآن مقومات هذه الثقافة واحداً بعد واحد لأرى أين نقف الآن .

بالنسبة للرموز : أين نحن الآن منها ؟ متى بدأنا باستخدام الخط العربي في فنّنا ، ومتى بدأنا نستوحي المقامات وألف ليلة وليلة في مسرحنا ؟ منذ عشرين سنة ؟ أربعين ؟ خمسين ؟ وما الخمسون سنة في عمر الحضارات ؟ إذن ما زلنا بعيدين عن الثقافة القومية في مجال الرموز .

في التاريخ القومي : تحدث الدكتور عباس عن مشكلة الطائفية ، وذكر الدكتور سعد الدين إبراهيم مسألة أهم وهي قضية الاقليمية ، وأقول أين نحن من كتابة التاريخ القومي ؟ كل يوم تنشأ الدول وتقوم الثورات نقول قد اقتربنا وإذا بنا نبتعد أكثر فأكثر ، وإذا كل فريق يؤصل التجزئة العربية بتاريخ اقليمي أكثر فأكثر . وتثور الهمم لكتابة التاريخ القومي ، ولكن فجأة نرى أن هذا التاريخ يراد له أن يكتب من وجهة نظر حزب معين ، أو طائفة معينة ، أو أيديولوجية معينة . . . وهكذا نجد أنفسنا بعيدين مرة أخرى . ان التاريخ القومي في نظري يجب أن تكتبه جهة نزيهة لا علاقة لها بحزب أو بفئة أو بطائفة ، وعند ذلك نكون

في أول طريق الثقافة القومية وما لم يتم ذلك في جوف الحرية فمن الصعب تصوّر التوحيد الثقافي القومي بعد مئات السنين .

في التاريخ الفكري : وهذا المجال ينقسم إلى شقين : تحقيق المخطوطات وإقامة الدراسات . أما في شقه الأول فحتى زمن قصير كان المحققون يسمّون « أصحاب الأوراق الصفراء » ولا يعطون ما يجب أن يكون لهم من إحترام وتقدير . ولكن : كيف نكتب عن تراثنا ونحن لا نعرف أصوله ؟ أنظل في التعميمات ويظل تراثنا محصوراً في الخزائن والمكتبات ؟ طبعاً لا بد أن يرافق تحقيق المخطوطات إقامة الدراسات المستنتجة منه المبنية عليه . ولكن لننظر الآن في الدراسات التي تصدر ، فنرى أكثرها متعجلاً غير متأنٍّ ، وكثيراً منها غير موثق ، والعديد من بينها قائم على التعميم ؟ لماذا يا سادتي ؟ إنني آسف كثيراً عندما أرى بعض علمائنا ومفكرينا يفتخر بأن له خمسين كتاباً أو مائة كتاب . هل الكمية هي موضع الفخر ؟ إن المستشرق ـ مثلاً يموت قرير العين إن هو كتب كتاباً واحداً أو إثنين أو ثلاثة ، وإن « فلق الحجر » يكتب عشرة كتب ، ولكنها كتب تترك أثراً في الفكر الاستشراقي . وحبذا لو أجرينا هذا النموذج ، فإننا إن فعلنا نتّبع نماذج العلماء الكبار في تراثنا الاسلامي العربي إتباعا حقيقياً لا إتباعا زائفا .

وتاريخ العلوم : لسنا أطفالاً وحسب في هذا المضمار ، بل إننا رضّع ، فهذا علم سبق إليه المستشرقون ، وعدد العاملين فيه منّا نحن العرب قليل محزن . إنني عندما أردت أن أدرّس بعض المحاضرات في هذا الموضوع في الجامعة ، إضطررت أن أظل ضمن العموميات ، ورجعت إلى كتاب أجنبي هو جورج سارتون ، وقد يرجع غيري إلى كتاب طوقان . هل هذا جائز الآن في ظل السير باتجاه الثقافة القومية ؟ إنه غير جائز . إننا لو عرفنا حقا تراثنا العلمي لما وجدنا أنفسنا نتخبط هذا التخبط في إيجاد المرادفات العلمية في مجال الترجمة . فيلزمنا وقت طويل إذن في مجال تاريخ العلوم للوصول إلى تبيّن أبعاد الثقافة القومية .

والمناهج العلمية : نحن هنا بحاجة إلى وقت طويل أيضاً حتى يكشف عن تراثنا ، فنستطيع « تجريد » المناهج من النصوص المختلفة .

الصورة إذن لحاضر الثقافة القومية ومستقبلها القريب كما طرحها الدكتور عباس في نظري صورة قاتمة ، الزمن ليس في مصلحتها الآن ، ولكن يمكن أن يصير كذلك إذا جدّ العلماء والمفكرون منّا وعملوا على نمط العلماء المسلمين العرب في الماضي .

غير أنه مقابل هذه المشكلة أتصور أن الدكتور عباس أومأ بالحل . الحل هو أن نأخذ القومية أخذاً مسلّما به غير قابل للجدال ، ونبدأ بتوحيد الثقافة العربية على أساسها التراثي

ومكتسباتها الحديثة ، وبذلك تكون الوحدة الثقافية في خدمة القومية ، لا القومية في خدمة الوحدة .

عبد القادر زبادية : ورد على لسان واحد من الزميلين المعقبين الحديث عن أن الارتباط بالأصالة أصبح غير ذي موضوع ويجب أن ينصب الاهتمام على التجديد والتفتح ما دام العالم قد آل إلى العالمية والتقارب .

وما دام بعض الزملاء يشيرون صراحة إلى أنهم أصبحوا عن طريق الفرنسية والانجليزية يصلون إلى ما لم يصل إليه الاسلاف من إكتشاف ميادين جديدة في الثقافة والمعرفة ، فإني أقول : أن الأمر لا يتعلق بمعرفة الفرنسية والانكليزية ، وإن كان هذا هام جداً ، والمطالبة بالتجديد لانقاش فيها ، وكلنا نريده ونرغب فيه ، ويبقى هناك أن نحدد بأي إتجاه يكون هذا التجديد ، إذ أن التجديد باتجاه معين هو الخطر بعينه ، والارتباط بالأصالة هو الكفيل بتحديد خطره .

واضرب لذلك مثلاً من واقعنا التاريخي ، فالاستشراق الذي كان في خدمة الاستعمار في وقت ما ، حينما كانت المؤسسات الاستعمارية تحاول التوغل الثقافي ومعرفة الطريق الأقوم له ، وهذا في البداية ، توصل رجاله إلى إسداء النصيحة لتلك المؤسسات كي تعمل في نطاق المدرسة المزدوجة ، فتصل إلى أهدافها الثقافية عن طريق خلق جيل جديد يسمى بجيل (المتطورين) يكون في خدمتها . وهذا في البلاد العربية ، أما في أفريقيا الغربية ، فقد سلكوا هذه الطريقة منذ البداية ، وراحت مؤسسات البشير تعمل على إدخال أولاد المعوزين في (الحضارة) فتساعدهم على عملية (التحضر) ، وحين (يتحضر) الصبي ، معناه أن يدخل في إطار غربي بحت ينفصل فيه إنفصالاً تاماً عن شخصيته الثقافية الأصيلة .

أظن إن ما أردت قوله واضح جداً الآن ، وأريد أن أنبه بعض الزملاء المعقبين إلى هذا الجانب من الخطر في الدعوة إلى التحديد باتجاه معين وغض النظر عن قضية الارتباط بالأصالة .

عبد العزيز الدوري : ١ ـ أبدأ بالثناء على دراسة الدكتور إحسان عباس ، التي رسمت مخططا بديعاً ثم أوجزت . وأنوه بصورة خاصة بإدخال تاريخ العلوم والمناهج العلمية ، وهذه ناحية تحتاج إلى تأكيد . وقد شهدنا ندوات ومؤتمرات تخرج تاريخ العلوم ومناهجها من نطاق الثقافة . . . وقد أشار إلى الفن ، وافترض أن المراد الفنون عامة ومنها العمارة التي تتصل بحياتنا ومفاهيمنا .

٢ ـ إن مفهوم الأصالة يحيرني أيضاً . ويبدو إننا نستعمل المصطلحات بدلالات مختلفة . ففي عرف جامعاتنا ، الأصالة تعني الاحاطة بما سبق نقده وتحليله والاضافة إليه أو الاتيان بجديد . والجامعات لها دورها في تكوين القيادات الفكرية . أما المفهوم الذي اعتمد

للأصالة فقد يؤدي إلى الاكتفاء أو الركود ، ومن الخير أن ننظر للمستقبل ، إضافة للانسجام ، في مصطلح الأصالة .

٣ـ قضية التاريخ ـ وهنا المشكلة الأساسية هي المنهج الذي نتبع . كأني فهمت أن الدكتور عباس أراد التركيز لا الانتقاء المطلق . إن دراسة التاريخ متحركة ومتأثرة بصورة طبيعية بفكر الحاضر ومشكلاته . والبحث التاريخي لا يمكن له أن يغفل بعض الصفحات من تاريخنا ، لأنه لا يمكن فهم التحولات أو مسيرة الأمة بدونها . ومع ذلك فإن بعض الصفحات أبعد أثراً في تاريخنا وفي حاضرنا مثل فترة صدر الاسلام ، وهي تستحق التركيز في الدراسة . وبعد هذا فقد نجد أضواء كشافة في دراسة فترات نعتبرها مظلمة .

٤ ـ وفي نطاق المنهج نشير إلى أننا بحاجة لدراسة التراث وفهمه بمنهج علمي ، بأن ندرسه ليس كوحدة ، بمعنى أنه ليس على صعيد واحد ، وإنما بمفهوم أنه كانت فيه حركة ، وإن بعضه تجاوز بعضه الآخر من جهة ، وإن بعضه له قيمة ترتبط بفترة ما ، وبعضه أبقى وأدوم أثراً وقيمة .

وفي دراسة التراث العلمي لا يكفي أن يكون الباحث مؤرخا بل لا بد أن تكون له خلفية علمية . إننا بحاجة هنا إلى مؤرخي العلوم لهذا الغرض .

وبصدد المنهج العلمي ، أقول إننا نحتاج أحياناً إلى الافادة جديا من المناهج التي كونها العرب ، بالاضافة إلى الافادة من المناهج الحديثة ليستقيم البحث . وأقول على سبيل المثال إننا بحاجة للمنهج العلمي العربي في نقد النصوص أو تقويمها بل ويتعذر إغفاله .

منير شفيق : سوف تقتصر هذه المداخلة على مناقشة جانب واحد من الدراسة القيمة التي قدمها الدكتور إحسان عباس ، وهو ما أعتبره ثقافة إنسانية عامة . أي المجال الذي يتناول العلوم والتكنولوجيا . وقد قال إن هذه لا تنتسب إلى قومية ما . وإنما هي جهد مشترك لكل الانسانية .

إن هذا التحديد صحيح من زاوية معينة ، ولكنه لا يغطي كل الأبعاد المتعلقة بمضمار العلوم والتكنولوجيا . لأن هذا التحديد صحيح في مجال واحد في هذا المضمار وهو القوانين المتعلقة بالعلوم والتكنولوجيا ، أي علوم الكيمياء أو الطبيعيات أو الرياضيات .

ولكن هنالك الهدف الذي ترمي العلوم والتكنولوجيا إلى تحقيقه في ظل هذه الحضارة أو تلك ، أو في ظل هذه الأمة أو تلك . وهو مختلف لا مشترك بين الحضارات أو الشعوب الانسانية . إن هدف العلوم واتجاهها تحددهما المنظومة الكاملة المؤلفة من الجوانب العقيدية والايديولوجية والحضارية والمنهجية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية في كل حضارة .

لهذا إذا كانت الحضارات إستفادت من القوانين العلمية والتقنية المكتشفة على مستوى إنساني ، فإن كل حضارة اتجهت بتطور العلوم إتجاهات مختلفة . وهذا ما يجعل من الصعب الاقتصار على إعتبار العلوم والتكنولوجيا مجرد ثقافة إنسانية عامة دون أن يتحدد إختلاف المسار الذي تشقه العلوم والتكنولوجيا من حضارة إلى حضارة . فعلى سبيل المثال أن الاتجاه الذي أخذه تطور علوم الطبيعية أو الكيمياء في الحضارة الفرنجية المعاصرة يحمل طابعها ، من حيث نقاط التركيز مثل التركيز على التعليب والابتعاد عن الطبيعة ، أو تدمير البيئة وتخريبها أو مثل نمط المستشفيات التي لا تصلح إلا لخدمة القلة نظرا إلى ضخامة تكاليفها وشروطها . أو كمثال آخر يمكن القول أن الغرب لم يطور علم الطب بالاتجاه نفسه الذي سار عليه هذا العلم عند المسلمين ، وإنما جزأوه وركزوا على جانبه الميكانيكي المشرطي ، ووجهوا أقل إهتمام إلى تناول العلاج بنظرة شمولية يتحد فيها الجد مع العقل مع النفس والروح والفكر والمجتمع والبيئة والطبيعة ، كما فعل ابن سينا مثلا .

مثال آخر : هنالك مركز حضاري يقرر إتجاه تطور علوم هندسة البناء وتكنولوجيا البناء . ولا يجوز ان نختلف في أن لذلك المركز مقوماته وشروطه واهدافه ووضعه الجغرافي والمناخي وموقفه الفلسفي والفكري والسياسي والاقتصادي ـ الحضاري في العالم الراهن . إن كل هذه العوامل تؤثر تأثيراً مباشراً على إتجاه تطور علوم هندسة البناء ، وتكنولوجيا البناء ، وإتجاه تطور المدن . ومن ثم أصبح أغلب العالم الراهن ، بسبب هيمنة الحضارة الفرنجية ، مكتسحا بهذا الاتجاه بغض النظر عن الظروف التراثية لكل بلد في هندسة العمران وفنه ، وبغض النظر عن نظرته للحياة وعقيدته وفكره وظروفه السياسية والاقتصادية والجغرافية والمناخية وحضارته .

إن هذه الملحوظة ذات بعد خاص في المرحلة الراهنة ، لأن من المهم التعامل مع هذا الموضوع بارتباطه بالاتجاه والمسار ، أو بالأهداف وبمجموع المكون الحضاري المحدد له . وهذا يتطلب عدم التعامل معه باعتباره ثقافة إنسانية عامة يجب الأخذ بها كما هي وضمن أهدافها نفسها أو اتجاهها ذاته .

ملاحظة سريعة حول نقطة أوردها الدكتور سعد الدين وهو اعتبار التاريخ ضمير الأمة ، بمعنى أن دراسته تتجدد وهنالك الضرورة لمراجعة مستمرة لاظهار ما يريح ذلك الضمير أو ما يعذب ذلك الضمير في ذلك التاريخ .

الملاحظة التي يمكن لفت الانتباه إليها أن التاريخ يقرأ دائما ليخدم التوجهات العقيدية ـ الأيديولوجية السياسية ـ الاقتصادية الراهنة . وهذا ما يفسر لماذا يقرأ كل منا التاريخ العربي الاسلامي أو تاريخ الاسلام ، من زوايا مختلفة . ببساطة ، ان قراءة التاريخ محكومة ، بصورة عامة ، وفي أغلب الأحيان ، بالنظرة الحاضرة . وتهدف إلى تدعيم هذه النظرة وخدمتها .

ولكن حتى عندما تؤدي دراسة التاريخ إلى تغيير النظرة الراهنة لهذا الفرد أو ذاك ، فهنا أيضاً تصبح لديه نظرة محددة ، مما يجعل عودته متأثرة بها عند دراسته للتاريخ .

بكلمة ، المختلفون بنظرتهم الحاضرة مختلفون بقراءتهم للتاريخ . والعكس صحيح أيضاً إذا شئتم .

الحبيب الجنحاني : الملاحظة الأولى تتعلق بالتاريخ القومي ، فقد أشار الباحث إلى أهمية الإتفاق على تاريخ قومي يكون حافزا للوحدة ، ومساعدا عليها ، وليس تاريخا داعياً إلى الفرقة ضمنياً ، مثل التاريخ المحلي ، أو الطائفي .

إنني أختلف مع الزميل الأستاذ هشام جعيط الذي قال في هذا الصدد لا بد من إحياء التاريخ ، بجميع جوانبه الايجابية والسلبية معا . وأعتقد أنه لا بد من التفريق بين المستويات التي يتجه إليها العمل التاريخي ، ففي مستوى الأبحاث الجامعية المختصة لا بد من معالجة جميع الجوانب ، ولكن في المستوى المدرسي ، أو الاعلامي ، أو الثقافي التبسيطي لا بدّ من الانتقاء ، أعني بالخصوص فيما يتعلق بإحياء التراث ، أي إحياء الجوانب المشرقة من التراث العربي الاسلامي ، إنني أؤمن بضرورة توظيف التاريخ القومي والتراث في المرحلة التاريخية الحالية خدمة لعوامل التعاون والتضامن ، وإبراز لحوافز الوحدة . ويجب أن لا يتناقص ذلك مع الحقيقة الموضوعية ، ولكن عوض أن أحيي أي تراث بمحض الصدفة والاختيار الشخصي ، فإنني أركز على الجوانب التي تخدم معاني الشورى ، والديمقراطية ، والحرية ، وفكرة التسامح والتآخي .

المشكلة التي تعترض سبيلنا في هذا الصدد هي : حسب أية رؤية ، وحسب أي منهج يتم توظيف التاريخ القومي والتراث ؟ وأعتقد أن الاهتمام بتاريخ المجتمع العربي والاسلامي ، والتاريخ الفكري يبعدنا عن التاريخ السياسي وما فيه من جوانب سلبية .

الملاحظة الثانية تتصل بتعقيب الدكتور سعد الدين إبراهيم حيث أشار أنه لا معنى لهذه المقابلة بين الأصالة والتجديد ؛ فهما وجهان لعملة واحدة ، ولا يمكن أن يوجد تجديد بدون أصالة ، أي بدون الرجوع إلى الأصول . أريد أن أذكّر هنا بأن تيار الأصالة والتجديد يتضمن ردا على تيار آخر ينادي بالتجديد اقتداء بالغرب ، وبدون الرجوع إلى أصول حضارتنا ، وهو تجديد زائف أقامت كثير من التجارب الدليل على فشله .

الملاحظة الثالثة والأخيرة : أنني من المؤمنين بأن الوحدة الثقافية طريق إلى الوحدة القومية ؛ ولذا فلا بد من العمل على التعاون والتبادل الثقافي المكثف بين الأقطار العربية ، ومن المعروف ان المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم قد قررت وضع خطة عربية شاملة للتنمية الثقافية .

الطاهر لبيب : لا أناقش مفهوم الثقافة ، وقد أشار من سبقني إلى ضرورة توسيعه ، كما لا أناقش تصنيف الدكتور إحسان عباس للثقافة ، وإن كنت أعتقد أن الأهم من التصنيف تركيبة التفاعل للثقافات التي اسماها إنسانية وشبه قومية وقومية خالصة .

أبدى ملاحظتين : الأولى تتعلق بنسبية بعض المفاهيم والثانية بالسياق التاريخي :

إن الخصوصية ـ وهي أوضح هنا من الأصالة ـ لا تتعارض مع البعد الانساني للثقافة ، بل العكس . فالخصوصي قد يصبح إنسانيا لأنه خصوصي ، أي لأنه يعبر عما هو إنساني وضع خاص ، كما أن إنسانية الانساني تتعمق بقدر ما يستوعبها الوضع الخاص .

ومن الضروري هنا الاشارة إلى نسبية الانساني الذي شاع أو فرض بطرق مباشرة أو غير مباشرة على أنه إنساني وأصبح هو نفسه وسيلة من وسائل الهيمنة . وقد أدت مبادرات التحرر ، ولا تزال ، إلى تراجع جملة من المفاهيم بل ومن الثقافات نحو حدودها « الطبيعية » . ذلك أنه أكتشف أنها لا تجيب عن الأسئلة المطروحة أو تجيب عن أسئلة غير مطروحة .

بالمقابل لا بد من الاشارة أيضاً إلى حدود ما يسمى بالتفتح . فالوضع العربي لم يسمح بعد للفكر العربي بالتفتح على ثقافات العالم وعلى المعرفة الانسانية تفتحا حقيقيا شموليا . نعتقد مثلا اننا ندرس طلبتنا علم الاجتماع ، والواقع اننا لا ندرسهم إلا نمطا من أنماط علم الاجتماع تربطنا به عادة علاقتنا بالاستعمار القديم . لذلك إذا سئلنا أو سئلوا عن أهم علماء الاجتماع في العالم كانت نسبة المنتمين إليه جغرافيا أو من يصل إلينا عن طريقه مختارا مؤ ولا لا تعكس حجمه الفعلي في العالم . مثال آخر : قمت بتحقيق في جامعة وهران حول تصور الطلبة لتاريخ الأدب ـ وكان هذا قبل سبع سنوات ـ فكان تاريخ الأدب على الصعيد العالمي يتطابق بيانيا مع تصور الكتب المدرسية الفرنسية لتاريخ الأدب الفرنسي ، كما كانت قائمة أهم الكتاب في العالم هي القائمة نفسها التي أفضي إليها تحقيق عام ١٩٦٢ حول شهرة الكتاب الفرنسيين وسماها صاحب التحقيق (اسكاربيت) « النمط الوطني للأدب الفرنسي » . طبعا ليست هذه الظواهر بمعزولة عن تبعية بنيوية ، التبعية الثقافية مظهر من مظاهرها .

أما بالنسبة لربط الماضي بالحاضر الذي تحدث عنه الدكتور عباس ، والمطالبة بتوظيف التاريخ التي عبر عنها الدكتور الجنحاني ، فلا يخفى عليهما أنه ليس هذا هو ما ينقص في الأقطار العربية ، كما لا يخفي عليهما التوظيف السياسي لذلك . المشكلة هي أنه في مجتمع مدني غير متطور ومع عجز الطبقات غير الحاكمة على إفراز مثقفين « عضويين » فكراً وممارسة في أغلب الأقطار العربية حتى الآن نظرا لوضع هذه الطبقات ولانعدام الجو الديمقراطي ، مما

يؤكد ضرورة ربط هذه المشاريع بمضمون إجتماعي سياسي محدد وعدم الحديث عنها في المطلق .

محـــمد خلـف الله : أختلف مع الدكتور إحسان عباس في كثير مما ذهب إليه من حديث عن الثقافة والأصالة ، وما أسماه بالعلوم الانسانية العامة ، والموقف من التاريخ .

إن الثقافة في المفهوم الحديث لا تقف عند حدود الرموز الفنية وما أشبه ـ تلك التي تتمثل في الكتاب والمسرح وما أشبه ، وإنما تمضي إلى ما هو أبعد من هذا حيث ينظر إليها اليوم على أنها مجموعة الأساليب والأدوات التي يمارس بها المجتمع حياته سواء أكانت مادية أم معنوية .

إن التعريف الذي وقف عنده الدكتور عباس إنما هو من مواريث عصر النهضة بأوروبا ، حيث كان المثقفون من الأمراء والطبقة الرأسمالية إنما يمضون في ثقافتهم إلى ما يملأ الفراغ ولا يدفع الواحد منهم إلى العمل في مهنة أو حرفة . كانت الثقافة عندهم تتمثل في الموسيقى والرسم وقول الشعر وما أشبه .

وتقسيم الدراسات إلى أدبية وعلمية قد تفرع عن هذه الفكرة . فقد كان الذين يتعلمون الآداب هم من الطبقات الثرية التي لا تريد أن تعمل . وكان الذين يتعلمون العلوم هم الذين سوف يعملون ـ أي يحترفون المهن ـ كالأطباء والمهندسين وما أشبه .

أما اليوم ، وقد أخذت المؤسسات العلمية في دراسة المجتمعات البشرية ـ وبخاصة البدائية ـ فقد انتهت إلى أن الثقافة عند هذه المجتمعات إنما تتمثل في الدين والسحر وما أشبه ، وفي الأدوات التي تمارس بها هذه المجتمعات حياتها . إنه من هنا جاء التعريف الحديث للثقافة من أنها الأساليب والوسائل المادية والمعنوية التي تمارس بها المجتمعات حياتها اليومية وحياتها العامة .

وتأسيسا على ما تقدم يمكن القول بأن الثقافة القومية للأمة العربية هي الوسائل والأساليب المادية والمعنوية التي تمارس بها هذه الأمة حياتها . وإذا كانت هذه الأمة في تطور مستمر ، فإن ثقافتها أيضا في تطور مستمر .

وهنا يمكن الانتقال إلى قضية الأصالة في الثقافة القومية . ونرى نحن أن الأصالة إنما تعبر عن الأصل أو المصدر الذي تفرعت عنه فروع كثيرة في الثقافة ، والذي لا يزال يلعب دوره في الحياة الثقافية باستمرارية لا تنقطع ـ الأمر الذي يقوم عليه التجديد . وقد كان اللغويون يرون الأصالة في المواد اللغوية في كثرة المشتقات الصادرة عنها ـ أي دورانها في الاستعمال بكثرة كاثرة . وليس يخفى أن اللغة هي الوعاء الثقافي لكل أمة من الأمم .

إن الأصالة في الثقافة القومية إنما تعني استمرارية الأساليب والوسائل التي كانت تمارس بها الأمة العربية الحياة ما دامت هذه الوسائل والأساليب لا تزال صالحة للحياة ثم اتخاذها أساسا للارتقاع بمستوى الممارسة إلى ما هو الأفضل ـ وهذا هو مناط التجديد .

أما هذا التقسيم للعلوم ، والذهاب إلى أن الطبيعة والكيمياء وما أشبه علوم إنسانية فإننا نختلف معه في ذلك .

إن العلوم إنما تقسم بحسب موضوع الدراسة ، وليس بحسب الهدف من الدراسة ، لأن الأهداف إنما تتعدد بالنسبة للعلم الواحد . إن تقسيم العلوم إنما يقوم على أساس من موضوع الدراسة ، فإذا كان الموضوع هو المادة سميت العلوم بالعلوم المادية . ويلاحظ هنا أن العلوم المادية لا تختلف حقائقها باختلاف المجتمعات ، وإنما تبقى كما هي في كل المجتمعات . ومن هنا قيل عنها بأنها علوم عالمية . أما العلوم المتصلة بالانسان فتتغير فيها الظواهر ، وتفسيرات الظواهر ، باختلاف المجتمعات والبيئات ، ومن هنا جاء اختلاف الثقافات القومية بعضها عن البعض الآخر فيما بين الأمم والمجتمعات .

ويبقى بعد ذلك الموقف من التاريخ .

يجب أن نفرق بين عملية التاريخ وكتابة التاريخ ، وعملية تدريس التاريخ واختيار منهج لتعليم التاريخ . في الحالة الأولى يكون الهدف هو الوصول إلى الحقيقة التاريخية والكشف عنها ، وعما فيها من قيم ثقافية . أما في الحالة الثانية فيمكن أن يكون هناك اختيار ، ويكون الهدف من هذا الاختيار هو تكوين الشخصية القومية ، وتنمية الوعي القومي .

إسماعيـل سـراج الدين : أسعدني اختيار الدكتور سعد الدين إبراهيم للمدينة العربية كمثل حي للانفصام الحادث في الثقافة العربية المعاصرة ، وهو حقا اختيار موفق . ولي على هذا ملاحظات ثلاث ، تعضد وتكمل في مجملها ملاحظات الدكتور الطاهر لبيب :

أولا : إن الاستعمار لعب دورا في هذا الانفصام في الكثير من الأحيان ، إذ كانت بداية « المدينة الجديدة » كأحياء سكنية للأوروبيين . ولكن ، إن صدق هذا في فترة ما ، فلا يمكن أن يكون عذرا لما حدث فيما بعد ، فإن النمو العمراني للمدن العربية حدث مواكبا للانفجار السكاني ، خصوصا بعد الحرب العالمية الثانية ، أي في فترة لعب فيها المهندسون والمخططون العرب الدور الرئيسي ، على الأقل منذ الخمسينات والستينات .

ثانيا : أعتقد أن السبب الأساسي لما حدث هو تبعية حضارية غربية . وأقول ذلك عن تجربتي الشخصية وتجربة الجيل السابق لي من المهندسين المعماريين . الأستاذ الكبير حسن فتحي الذي كُرِّم أخيرا واعتُرِف بفضله بعد أن جاهد نصف قرن مطالبا بعمارة عربية إسلامية

أصيلة ، ثار حينما درّس له أن العمارة الاسلامية عمارة غريبة Exotic Architecture ، وذلك طبعا من كتاب انجليزي . ثار الأستاذ حسن فتحي وقال كيف تكون عمارة بلدي وعمارة آبائي وأجدادي غريبة هنا في مصر وأن الأصيل هو العمارة الأوروبية ؟ ولكن كم من التلاميذ الآخرين لم يثوروا ؟ وأصبح منهم جيلا من أساتذتي ، وأنا تعلمت بالجامعة المصرية في نهاية الخمسينات ومطلع الستينات ، أي بعد الاستقلال الوطني ، في فترة المد الناصري للعروبة ، تعلمت العمارة الاسلامية جزءا من مادة « تاريخ العمارة » ، بينما درست نظريات لوكوربوزييه وميس فان دوروه وغيرهم في مادة « نظريات العمارة » . . . اذا هذه النظرة لها مدلولها : إن النظرة لتراثنا المعماري كانت نظرة متحفية ، وتفصل بينه وبين الخلق الحديث .

ومن المهم أيضا أننا في العام الأول في دراسة العمارة أمضينا معظم وقتنا في رسم الطرز اليونانية والرومانية ، وقيل لي ، حينما ناقشت ذلك بعد أن التحقت بهيئة التدريس ، أن ذلك للتدريب على الرسم وتعلم النسب والتشبع بها ، وأسأل لم لا يكون هذا التدريب وذلك التشبع بالعكوف على رسم الأمثلة الفذة من تراثنا المعماري العربي الاسلامي . إن التشبع اللاإرادي الذي يحدث للطالب من أول يوم يؤدي بالضرورة إلى التبعية الحضارية ، فلا نستغرب بعد ذلك أن نجد ان الكثير من القائمين على مدننا لا يحاولون أن يطرحوا حلولا أصيلة لمشكلات بيئتنا ، بل لا يرون الصالح إلا في المستورد ، ولا يجوز أن نقول ـ كما يقول هؤلاء ـ إن هذه الحلول تفرضها الحياة الحديثة والتكنولوجيا الحديثة . إن هناك أمثلة حيّة (وإن ندرت) تبين أن الأصالة والتجديد في العمارة والتخطيط لا تناقض بينهما ، وأوافق تماما الدكتور سعد الدين إبراهيم في رأيه في هذا الموضوع .

ثالثا : من ثم ، أرى أن هناك مهمة كبيرة على أكتاف المثقفين العرب من اجتماعيين وأدباء وفلاسفة ومؤرخين . . وهي عدم اعتبار أن العلوم الهندسية والبيئية جزءا من العلوم التكنولوجية التي لا يوجد فيها أصالة قومية أو حضارية فهذه العلوم إنسانية في المقام الأول ومادية في المقام الثاني باستعمال تعريف الأستاذ خلف الله . والمطلوب من المثقفين العرب غير المعماريين المخططين ، أن يشاركوا المخططين والمعماريين وغيرهم من الفنيين في تشاوراتهم ، حتى يتسنى لنا أن نحد من هذا الانفصام الثقافي الذي ينطبع على بيئتنا العمرانية .

حســن حنفي : ١ ـ ضيق الباحث مفهوم الثقافة وجعله ينطبق أساسا على الأدب ، وأخرج العلم ، في حين أن الثقافة يدخل فيها العلم مع الفن والدين والفلسفة . وتكون الثقافة أساسا هي مجموع المفاهيم والتصورات للعالم Weltanschauung التي تحدد رؤية الناس ، وليست مجرد الممارسات العملية والأعمال الأدبية والفنية المادية .

٢ ـ العلوم العربية جزء من الثقافة . فالعلم لا يعني القوانين العلمية فحسب ، فتلك آخر مرحلة في العلم ، بل العملية العلمية ذاتها ابتداء من فرض الفروض ، وإجراء

الملاحظات ، والقيام بالتجارب . بل إن الموقف من الطبيعة ذاته جزء من العلم إذ لا ينشأ العلم من موقف لا طبيعي . والعلم بهذا المعنى لا ينفصل عن التصور للعالم . وقد ينقل العلم ولكن تظل النظرة للكون لا علمية . فالكيمياء العربية ارتبطت بمفاهيم الجواهر والأعراض ، والطبيعة العربية ، كما هو الحال في المناظر عند ابن الهيثم ، لا تنفصل عن الأنوار الإلهية ، والرياضيات العربية وحساب اللامتناهي لا ينفصل عن التوحيد باعتباره الدافع على تصور اللامتناهي . ليس تاريخ العلوم إذن هو مجرد متحف توضع فيه علوم السحر والصنعة والطلسمات بل جزء من التصورات للعالم التي هي أساس نشأة العلم .

٣ ـ الانتقائية في التاريخ منهج يقضي على جدليته واستقلاله ويجعله تابعا لكل اتجاه عقائدي حديث . وقد نشأ هذا المنهج في هذا القرن لدينا عندما بدأنا في نقل التراث الغربي ومذاهبه في القرن الماضي ، ووجدنا أن ثقافتنا مبتورة الجذور فحاولنا ربطها وتأصيلها في الماضي فخرجت الفلسفة الشخصيانية الاسلامية ، والانسانية والوجودية في الفكر العربي ، والمثالية العربية ، والتطورية العربية ، والجوانية الاسلامية ، والوضعية الأصولية .. الخ . وبهذه الطريقة يمكن تأصيل جميع المذاهب السياسية والاقتصادية ، مثل القومية والوطنية والفاشية والنازية والرأسمالية والاشتراكية . ويصبح التراث بهذا المنهج الانتقائي مجرد مادة يغرف منها كل اتجاه حسب هواه . والحقيقة أن التراث له جدليته الخاصة ، نشأ في ظروف تاريخية خاصة ، له لغته ومادته ومستويات تحليله . مهمتنا نحن هي فرض لغتنا ومستويات تحليلنا ومادتنا المعاصرة ثم اختيار البدائل المطابقة لها والتي قد لا تكون هي اختيارات التراث . فإذا كانت لغتنا القديمة آلهية قانونية صورية ، فإن لغتنا اليوم إنسانية مفتوحة عقلية . وإذا كانت مستويات التحليل في التراث دينية شرعية فإن مستويات تحليلنا اليوم إنسانية طبيعية . وإذا كانت مادة التراث تشير إلى طبيعة المخاطر التي واجهها القدماء مثل مخاطر الشرك على التوحيد فإن مادتنا تشير إلى طبيعة المخاطر التي نواجهها نحن الآن مثل احتلال الأرض ، والفقر ، والتخلف . وبالتالي يصبح واقعنا المعاصر هو أساس تجديد التراث وإعادة الاختيار بين البدائل .

٤ ـ إن المخاطر التي عددها د. سعد الدين إبراهيم في فكرنا القومي مخاطر حقيقية تتعلق بعمل العقل الذي يقوم بتبرير المعطيات دون فقدها ، وبعلاقة المفكر بالسلطة خادما لها ومبررا لقراراتها ، وبعلاقته بالواقع حيث ينعزل عنه ويفرض عليه أحكامه المسبقة ، وبالتاريخ حيث لا يعمل الفكر داخل مرحلة تاريخية بعينها ، وإن جرت فإما أنه يرجع إلى الماضي كما هو في الحركة السلفية أو يستبق المستقبل كما هو في الحركات العلمانية العلمية الثورية (الماركسية) أو يعيش خارج الحاضر ويسقطه من حسابه .

محمد الخولي : اسمحوا لي أن أكون صوت الذين لا صوت لهم ، وأعني بهم المثقفين

العرب العاملين في وسائل الاتصال الجماهيرية ووسائط العمل الثقافية التي بغيرها ، والذين بغيرهم ، لا سبيل إلى إشاعة الثقافة ، بين أصالتها أو تجديدها أو معاصرتها ، إلى الجماهير العربية وهي الهدف والمستخدِم الحقيقي لتلك الثقافة .

هؤلاء المثقفون العرب لهم همومهم الكثيرة ، خاصة وهم يستشعرون وجودهم بين نارين :

ـ نار تحكم النظام السياسي ، ملكية وهيمنة وتسييرا في وسائل الاتصال الجماهيرية

ـ نار الهوة التي يستشعر المثقف العربي بأنها تفصله عن جماهير المتلقين ، لا سيما وأنه يفتقر تحسس استجابة هذه الجماهير أو ما يسمى بالـ Feed back إزاء الرسائل الثقافية التي يرسلها هذا المثقف عبر الوسائط المختلفة ، وكأنه صوت بلا صدى ، مؤذن بغير مصلين . ذلك أن ثلاثة أرباع هؤلاء المتلقين هم أميون كتابيا ثم سياسيا ، الأمر الذي يجعل استجابتهم محدودة ، هذا إذا ما عرفت الاستجابة ، ناهيك عن توافر الوسائل العلمية لقياسها . وأذكر في هذا السياق الدراسة التي أجرتها إحدى وكالات الأنباء الغربية فيما يتعلق بمدى فهم جماهير المستمعين لمضمون الأخبار الخارجية التي تبثها الإذاعات الدولية (نزع السلاح ، النظام الاقتصادي الدولي ، العلاقات بين الشرق والغرب . . . الخ) وتبين من المسح أن حوالي ٥ ـ ٦٪ فقط هم الذين يفهمون هذا المضمون .

في ضوء ما سبق أرجو أن أطرح ملاحظات ثلاثا أسميها هموما ثلاثة للمثقف العربي المعاصر :

١ ـ **مشكلة الوسيلة أو الواسطة اللغوية التي يتواصل بها مع جماهير المتلقين** . ثمة لغة فصيحة كلاسيكية يفهمها الكاتبون أو فلنقل صفوة الكاتبين والقارئين ، وهناك لهجات محلية قطرية ومحلية دارجة تصل إلى حدود العزلة وأحيانا الابتذال . هناك لغة الصحافة لكنها مقصورة على القارئين فقط ، الأمر الذي يترك أكثر من ٧٠٪ من جماهيرنا في الفراغ ، كذلك فثمة وسائل يروق فيها للمتعاطين أن يستخدموا اللهجات العامية استسهالا لها واجتذابا لجماهيرنا (الراديو والسينما والتلفزيون والمسرح) وإذا كنا ننشد تعميق وتجديد الثقافة القومية فلا بد من حل إشكالية التواصل اللغوي هذه ـ أي بالتوصل إلى ما يسمى (اللغة الثالثة) التي ترد العامي إلى أصله الفصيح وتربط الكلاسيكي بعد تسهيله بالواقع العربي المعاش . . وأسوق هنا على سبيل التذكير أمثلة ومحاولات ناجحة في هذا الصدد منها محاولات (إبراهيم المازني) في الأدب ومحاولات (ألفريد فرج) في المسرح ، وهي بالصدفة أيضا تستجيب لما دعا إليه (الدكتور إحسان عباس) من استلهام التراث العربي ـ ألف ليلة مثلا في الخلق الفني والأدبي ، وهناك كذلك تجربة برنامج الأطفال (افتح يا سمسم) الذي اعتمد لغة فصيحة مبسطة يفهمها الطفل العربي ويستجيب لها ومطلوب رصد هذه المحاولات والتعرف على نتائجها .

٢ ـ المشكلة الثانية تتمثل في أننا على أبواب القمر الصناعي العربي بما يمثله من تغيرات كمية وكيفية في التواصل الثقافي والاعلامي في الوطن العربي . لقد تأخر هذا القمر أكثر من عشر سنوات وتضاعفت تكلفته عدة مرات . . وها هو يطلب منا أن نستعد لترشيد استخدامه على الصعيد القومي . الهند استطاعت أن تمارس هذا الترشيد باستخدام قمرها الصناعي في جهود محو الأمية والتقريب بين الجماعات الثقافية المختلفة في الهند وتنمية الثقافة الريفية . . الخ .

٣ ـ المشكلة الثالثة والأخيرة هو أنه آن الأوان لكي ننقل التركيز على الكتاب بوصفه أخطر وسائل الثقافة والتثقيف ، لصالح الوسائل الاتصالية والثقافية الجماهيرية . ألاحظ أن الجامعات العربية تركّز في جهودها الثقافية على الكتاب ، ربما لأن تكلفة الكتاب أيسر فمكافآت الكتاب والأكاديميين والباحثين هي أبسط المكافآت ـ للأسف ـ قياسا على مكافآت رجال السينما أو التلفزيون مثلا . لكن إذا ما ظل التركيز على الكتاب كواسطة للثقافة القومية فنحن بهذا نتجاوز ثلاثة أرباع سكان الوطن العربي فضلا عما تمثله الوسائط الأخرى من جاذبية خاصة لدى الناس أو من يسمون بجماهير المستهلكين .

وبهذا فقد نتركهم بين استغلال الانتاج الفني غير المسؤول أو بين الانتاج الحكومي المسؤول أكثر من اللازم ! حيث لا تفرقة بين الدعوة والدعاية ، وبين الاعلان والاعلام . مطلوب أن نعلن أن خطرا يتهدد ما نسميه **الأمن الثقافي القومي العربي** . نحن نعلن « عقد التنمية الاقتصادي » ، لكن حتى مع فرض نجاح التنمية الاقتصادية ، ونحن نراوح في مواقعنا الثقافية ـ فبعد عشر سنوات سيزيد عدد الأميين كتابيا وفكريا وقوميا ـ فما الجدوى ؟

لا يزال الانتاج والاجتهاد الثقافي محصورا بين نسبة صغيرة جدا من مفكري الوطن العربي الذين يقصرون نظرتهم وتعاطيهم مع الكتاب وسيلة وحيدة للثقافة . ولقد يكون قد آن الأوان لمثل ندواتنا هذه وللنشاطات الفكرية والأكاديمية القومية ـ أن تضم المتعاطين مع هذه الوسائط والوسائل . جميع السادة الحاضرين هنا هم كتاب وأساتذة معلمون وباحثون أكاديميون ، وهذا عظيم ومفهوم . لكن ليس بيننا كاتب مسرحي واع أو مخرج سينمائي جاد أو حتى أستاذ متخصص في الانتاج السينمائي أو التلفزيوني . وفي ظني أن ذلك ليس ينتظر أن يحدث في مستقبل منظور . . فلماذا ؟!

إبراهيم الغويل : كنت قد تصورت مهمة الأستاذ المحاضر عسيرة لأنني تصورت أنه سيعالج المحاضرة ببحث عن مدى وجود الأصالة في الثقافة القومية العربية المعاصرة . . فما أندر الأصالة في هذه الثقافة العربية المعاصرة ! . . . ولكن الدكتور إحسان عباس عالج موضوعه بأن توجه إلى محاولة تقديم تخطيط لكيف نوجد الأصالة . . .

ولقد صدق أستاذنا الكبير الدكتور الدوري حين قال أنه لم يحضر مؤتمرا كان قد نظم

لبحث هذا الموضوع لقلة ما يمكن أن يقدم عن أصالة قائمة في ثقافتنا . . وذلك بفهم للأصالة على أنها تمثل وهضم للقديم ليكون منه الغذاء الذي يتيح النضج والانماء والابداع ، فليست الأصالة اجترارا وتكرارا ومماثلة ومحاكاة . . .

وعلى كل ، فأستاذنا الدكتور إحسان عباس قد حضر ذلك المؤتمر الذي غاب عنه أستاذنا الدكتور الدوري وحاضرنا اليوم ! ولعله في الحالين لم يتحدث عن أصالة قائمة ، وإنما تحدث عن أصالة ستقوم إن شاء الله ـ ولعل هذا فيه من التشاؤم الذي أشارت له الدكتورة وداد القاضي . . وفي من التفاؤل الذي يقول به الدكتور إحسان عباس ردا ونفيا لما لمحته الدكتور وداد مبطنا في حديث الدكتور إحسان عباس .

على كل ، دعوني أقول ملاحظة واحدة على الأقل من ملاحظات عديدة كنت أعددتها . هذه الملاحظة هي أننا ونحن نتحدث عن « الأصالة » في الثقافة لاحظت بكل أسف أننا لم نرع « الأصالة » في تعريفنا للثقافة نفسها . . . وحتى الأستاذ الدكتور خلف الله حين اعترض على تعريف الأستاذ الدكتور إحسان عباس ، وقدم تعريفا للثقافة باعتبار أنها تشمل ، بالاضافة إلى الجانب المعنوي ، الجانب المادي ، لم يزد على أن قدم تعريفا مستعارا من الغرب كالتعريف الذي استعاره الدكتور إحسان عباس من مرحلة سبقت في الغرب . . . حين كانوا يعتبرون الثقافة هي الجانب المعنوي أو الانساني . . الخ . إن (رالف لنتون) وأمثاله هم أصحاب التعريف الذي يقدمه الدكتور خلف الله ، وأخشى أن يتقدم لنا غدا آخرون بتعريف أوغبرن الذي يركز على الجانب المادي والجانب المعنوي للثقافة ـ مع التشديد على الجانب المادي . وعسى أن يكتمل هذا بتعريف ماركسي يرى أن وسائل الانتاج وما تكونه مع العمل من قوة إنتاج هي التي تؤثر على العلاقات ، بما فيها من بناءات تحتية وأخرى فوقية . . . الخ .

وهكذا حتى في تعريفنا للثقافة ، ونحن نتحدث عن « أصالة » لهذه الثقافة ، وجدنا أنفسنا دون أصالة .

بقيت كلمة . . هل يمكن أن نؤصل تعريفا خاصا بنا للثقافة ، علما بأن اللسان العربي ، وفي حدود علمي « وما أوتيت من العلم إلا قليلا » ، لم يعرف كلمة ثقافة إلا مع بدايات هذا القرن . . وسلامة موسى كان قد اختار كلمة « تثقيف » لعنوان كتابه « التثقيف الذاتي » ؟

أمين هويدي : في انتظار البحث القيم الذي وعدنا به الأخ الدكتور إحسان عباس أرجو أن تنال الأسئلة الآتية عنايته ، إن رأى ذلك . هل لنا استقلال ثقافي ؟ هل ثقافتنا قومية أم إقليمية ؟ الثقافة . . . ثقافة من ولمن ؟ هل للنخبة أم للجماهير ؟ هل الثقافة في البلاد العربية سياسة ؟ ما تأثير السباق بين الكلمة ، وهي لغة القومية ، والصورة وهي لغة العالمية ؟

ما تأثير الفديو والكاسيت والقمر الصناعي والعقول الالكترونية ؟ هل نطلق الحرية لإعادة كتابة التاريخ . . ؟

التاريخ ثابت قد نغير من التفصيلات أو الأسباب أو التحليل . . . أما أزيد من ذلك فلا .

أيـاد القـزاز : إن مشكلة كتابة التاريخ القومي مشكلة عالمية لا تتوقف حدودها عند الوطن العربي . ونظرة بسيطة إلى بعض الدراسات التي دارت وتدور حول هذا الموضوع في بعض الدول تؤكد انها مشكلة عالمية يختلف فيها المؤرخون وعلماء التربية والمتخصصون في العلوم الاجتماعية وغيرهم .

هناك على الأقل ثلاث مدارس لقضية دراسة وكتابة التاريخ القومي . المدرسة الأولى تؤكد على الانتقائية في تدريس التاريخ ، أي التأكيد على ما هو جيد وحسي والابتعاد عن ذكر الأمور غير الجيدة التي تعطي صورة سلبية للتاريخ القومي لأي بلد . والمدرسة الثانية التي تؤكد على ضرورة عرض التاريخ كما هو بدون أي انتقائية ، لكي يعرف الطالب تاريخ أمته بسلبياته وإيجابيته ليكون فكرة صحيحة عن الموضوع . والمدرسة الثالثة ، والتي انتمى إليها ، وهي إمكانية تدريس التاريخ القومي بصورة موضوعية كما حدث دون انتقائية ، مع ضرورة التأكيد على أن الماضي يجب أن يعطي دروسا يتعلم منها ويستفيد منها الطلاب من أجل عدم تكرار السلبيات ، من أجل تحقيق الأهداف الكبرى لأي أمة . ولي كلمة أخرى هي أنه بالامكان تدريس الخلافات والصراعات في تاريخنا العربي لكي يشحن الفرد بدروس وعبر يبني على ضوئها جسوراً يصل من خلالها إلى هدفه السامي وهو الوحدة .

جوزيف مغيزل : أود التوقف عند بعض النقاط باختصار كلي :

١ ـ تعريف الأصالة : أتصور أن الأصالة ليست فقط رجوعا إلى الأصول والأمانة لها ، بل هي أساسا التعبير عن أعماق الشعب في حقائقه وأبعاده التاريخية والراهنة معا .

٢ ـ الأصالة في حقل اللغة العربية : لا بد من الالتفات إلى حاجة المحافظة على صفاء اللغة وحاجات التطور والعصر والبيئة معا ، هذا يضع اليد على مسألتين :

ـ التعريب لا عن طريق المجامع اللغوية فحسب ، بل أيضا وخصوصا عن طريق الممارسة الفعلية من قبل رجال العلم والاختصاص وتوليهم مسؤولية التعبير عن حاجاتهم المستجدة وابتكارات العصر وابتكاراتهم بلغة أصيلة وجديدة معا .

ـ وتوحيد المصطلحات بين مختلف الأفكار العربية حتى لا يتحول التعبير عن المستجدات مزيدا من التباعد وهذا دور المجامع اللغوية والجمعيات العلمية والمهنية العربية .

٣ ـ الأصالة في حقل التشريع : يواجه هذا الأمر معطيات ثلاثة : المعطى الأول الانطلاق من الشريعة وتلبية حاجات المجتمع وتطوره حتى في ميدان الأحوال الشخصية . فالأصالة بمعناها الأمانة للجذور في هذا المضمار لا يجوز أن تصبح حاجزا أمام التحرر والتطور والتقدم .

المعطى الثاني هو الحقول التشريعية التي لم تعرف سابقا أو عرفت بشكل ضيق وجزئي فقط . هنا الأصالة تعني تلبية الحاجات المستجدة بشرائع وقوانين مناسبة بدون تردد وخوف من الاتصال بالغير ومنه الغرب .

المعطى الثالث هو الاتجاه المتزايد على الصعيدين الاقليمي والعالمي نحو توحيد تشريعات الأمم والدول في ميادين كثيرة : التجارة ـ الطيران ـ النقل البحري ـ الإعلام ووسائله ـ القوانين الدولية العامة والخاصة ، قوانين العمل الخ . . .

٤ ـ قراءة التاريخ : إني أنشد أن يقرأ التاريخ وأن يعلم في كل المستويات دون انتقائية بل بكل حقائقه انطلاقا من ضرورة معاملتنا الشعب معاملة الراشد البالغ والناضج لا معاملة القاصر ، وتلبية لانماء روح المسؤولية عند ابناء الشعب بتصحيح ما يجب تصحيحه في نتائج ماضيه وتنمية وتنشيط ما يجب تنشيطه في تلك الآثار .

أيـاد القـزاز : لدي تعليق بسيط حول ما قاله الدكتور سعد الدين إبراهيم من أن استعمال مفهوم الثقافة بمفهومها الواسع الذي يشمل الأمور المادية وغير المادية كشيء مسلّم به عند المعنيين بالعلوم الاجتماعية هو أمر فيه استعجال ، ولا تؤيده الكتابات الصادرة في الغرب عن هذا الموضوع . إن مفهوم الثقافة الذي يقابل كلمة Culture ، والذي يترجم أحيانا بحضارة من قبل بعض علماء الاجتماع العرب مثل الدكتور عبد الجليل الطاهر في كتابه **« مشكلات اجتماعية في مدنية متبدلة »** ، قد أثار جدالا ومناقشات كثيرة بين المختصين بالعلوم الاجتماعية . ولعل خير دليل على ذلك أن عالم الانثربولوجيا كلاكهون كتب مقالا عن مفهوم الثقافة عام ١٩٥١ أحصى فيه ما لا يقل عن ١٦٠ تعريفا ، بالاضافة إلى مئات التعليقات ، عن هذا المفهوم . بعض هذه التعاريف مضادة بعضها للبعض الآخر وبعضها متداخل وتتراوح بين التأكيد على القيم والمثل والعادات إلى التأكيد على علاقات الانتاج والأسس المادية لأي مجتمع . ولو حاولنا تحديث هذا الكتاب لكان بإمكاننا أن نجمع أكثر من ٢٠٠ تعريف متداول عن هذا المفهوم عند المتخصصين في العلوم الاجتماعية في الغرب . الذي أود قوله أن هذا المفهوم كباقي المفاهيم المستعملة بكثرة لا يمكن تحديدها بالسهولة التي عرضها الدكتور سعد الدين إبراهيم . ولعل خير طريقة لتحديد أي مفهوم هو ما يسمى بالتحديد الاجرائي ، أي أن يحدد المؤلف أو الباحث الطريقة التي يستعمل بها المفهوم في

الصفحات الأولى لكي يعرف القارىء ما يقصد به ، وبذلك يستطيع أن يعقد المقارنات ويستخلص النتائج .

إحســان عبـاس : أشكر الأستاذين الكريمين الدكتور هشام جعيط والدكتور سعد الدين إبراهيم وسائر الأساتذة المعقبين على ما أبدوه من ملاحظات قيّمة ، وأؤكد لهم أن الجوانب التي يمكن أن ينفذ منها إلى لبّ الموضوع متعددة ، وأن اختلاف الرأي حولها أمر طبيعي ، ولكني أؤكد لهم أيضا أنني سأفيد من جميع اقتراحاتهم وتوجيهاتهم حين أعيد النظر في هذا البحث .

لقد تحدث الدكتور جعيط عن خشيتي من طريقة كتابة التاريخ القومي وذهب إلى أن في الفرقة ظاهرة صحية ، أي دلالة على حيوية قوية في تاريخنا ، وأنا أوافقه على ذلك لو كانت المسألة فرقة بين دارسي التاريخ ، أما الذي ألمحت إليه ، فهو اتخاذ التاريخ القومي تكئة للفرقة في الجماعة ، فأنا مثلا لا اعتراض لي أن يختلف الدارسون في تقييم دور كل من علي ومعاوية ، ولكن الذي أدعو إليه ألا يظل الخلاف بين علي ومعاوية منعكسا على الجماعة العربية في الواقع العملي .

ولقد أوضح الدكتور سعد الدين إبراهيم الأخطار على الثقافة القومية وهي عدم التجديد (وسيطرة الثقافة القطرية) وغياب الحرية ، وأظنني في بحثي مارست التعامل مع هذه الأخطار وإن أبرزت الخطر الثاني على نحو أوضح ، وما ذلك إلا لأنني - وهذا موقفي - أنظر إلى الأمور بمنظار وحدوي ، فأما الحرية فهي قاعدة كل عمل ، ولا تسمح طبيعة المنهج بإفرادها بالحديث ، وأما عدم التجديد فهو أمر يبدو في النهاية تجريديا ، أو نسبيا ، ولكنه إن صح دل على مقتل حقيقي في الثقافة .

ولفتني الدكتور الدوري مشكورا إلى فن العمارة ، وسأضمن هذا بحثي المعدل ، كما تناولت الدكتورة وداد القاضي تطوير النظر إلى النواقص العملية التي تصيب ثقافتنا القومية ، وهي محقة فيما قالت ، فأما القلق الذي أبداه الدكتور الدوري نحو مفهوم الأصالة ، فأنا أشاركه فيه ، وقد حاولت أن أخرج الأصالة من مفهومها المقابل للتجديد لأقول أن الأصالة أصول تتجدد باستمرار .

كذلك توقف كثير من الزملاء عند التاريخ القومي وأسهبوا في الحديث عنه ، وذلك يعني أنه موضوع خطير ، وأنه لا يعالج معالجة مستوفاة إلا في شمولية تتناول جوانبه المختلفة . ومن الأهمية بمكان ما قاله الدكتور الطاهر لبيب حول الربط بين الثقافات التي تعرض لها هذا البحث ، وذلك أمر سأوليه عناية عملية .

القسم الثالث

مُستقبل العَلاقة
بَين القوميّة العربيّة وَالاسْلام

الفصل التاسع

مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام

د. أحمد صدقي الدجاني

(١)

في مستهل دراستنا لمستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام نستشعر الحاجة ، بداية ، إلى تحديد مفهومنا لبعض المصطلحات التي نتداولها ، وصولا إلى تحديد واضح لموضوع الدراسة والمسائل التي سنتداولها فيه . . تنبع الحاجة إلى تحديد مفاهيم المصطلحات من حقيقة أن عدم تحديدها عن الحديث عن القومية العربية والاسلام أدى إلى بروز خلافات حادة بين المتحدثين كان يمكن إلّا تبرز لو بدأنا بالتحديد ، ومن الممكن أن تضيق أو تنتهي لو إستدركنا وحددنا . والأمر متصل بما يطرأ على معاني الكلمات ومدلولاتها من تطور عبر الزمان ، وبالمعاني الجديدة التي تعطى لكلمات قديمة في مرحلة معينة . وتنبع الحاجة إلى التحديد الواضح لموضوع الدراسة من حقيقة إتساع الموضوع ، ولكوننا نبحث في العلاقة بين أمرين تترابط فيهما العناصر وتتداخل .

إن مفهومنا لمصطلح **القومية العربية** يشمل الفكرة والحركة . وهذه **الفكرة** تقوم على **الفكر العربي القومي** ، الذي نعرفه بأنه « فكر ينطلق من الإيمان بحقيقة الإنتماء القومي لأمة عربية واحدة ، وينشغل بدراسة واقع هذه الأمة ، ويبحث من ثم في التدليل على وجودها كوحدة ، وفي توحيد الوطن العربي ، وفي تحرير الأجزاء المحتلة من هذا الوطن ، وفي التقدم به ، وفي تحديد مكانه في العالم » . كما أن **الحركة** هي العمل على تجسيد هذه الفكرة من خلال تفاعل الإنسان مع بعدي الزمان والمكان ، وصولا إلى الهدف .

ويرتبط بهذا المصطلح ، مصطلح **الأمة العربية** التي هي الجماعة البشرية المعنية والتي توافرت لها مقومات الأمة . ونلاحظ هنا أن كلمة « أمة » تحمل معنى جديدا طرحه الفكر القومي وتجاوز به المعنى القديم للكلمة . كما يرتبط بهذا المصطلح ، مصطلح **الوطن العربي** الذي هو وطن هذه الأمة . أما مفهومنا **للإسلام** فهو أنه دين سماوي ، نزل على الرسول العربي ، يرى فيه المؤمنون عقيدة ونظاما للحياة في شتى مجالات الحياة . ويرتبط بهذا

المصطلح مصطلح المسلمين ، وهم الذين يعتنقون هذا الدين ، وفيهم عرب وغير عرب من شعوب أخرى . ويستخدم البعض في التعبير عن المسلمين مصطلح « **الأمة الإسلامية** » ضمن المعنى القديم لكلمة الأمة . كما يرتبط بهذا المصطلح مصطلح **العالم الإسلامي** الذي يضم كل أرض يعيش عليها مسلمون ، والوطن العربي جزء منه . ويرتبط بهذه المصطلحات جميعها مصطلح **الحضارة العربية الإسلامية** ، التي هي إحدى الحضارات البارزة في التاريخ الإنساني ، والتي قامت وازدهرت في الوطن العربي والعالم الاسلامي ، ومثلت جماع نشاطات الحياة فيها . وهناك من يقتصر على وصفها بأنها **عربية** أو بأنها **إسلامية** ونحن نميل إلى أن نقرن الصفتين معا إنطلاقا من حقيقة دور العرب ولغتهم فيها ودور الإسلام والمسلمين فيها .

هناك مصطلحات أخرى جرى تداولها خلال القرن الماضي عند البحث في هذا الموضوع، ويتصل معظمها بمصطلحات تستخدمها الحضارة الغربية الحديثة . ويمكننا أن نحدد مفاهيمنا لها على ضوء مفاهيمنا لتلك المصطلحات الأساسية[١] .

نصل إلى تحديد الموضوع الذي نحن بصدد دراسته ، وهو مستقبل العلاقة بين القومية العربية والإسلام ، فنطرح فيه ثلاث مسائل :

المسألة الأولى : ما هو المكان الذي سيحتله الإسلام كدين في فكرة القومية العربية وفي حركتها ؟

وما هو المكان الذي ستحتله الفكرة القومية عموما وفكرة القومية العربية على الخصوص في الفكر الإسلامي والعمل للإسلام ؟

المسألة الثانية : كيف ستكون العلاقة بين الوحدة العربية والتضامن الإسلامي ؟ وقبل ذلك ، ما هو مكان الوحدة العربية في التضامن الاسلامي ؟ وما هو دورها في تحقيقه ؟

المسألة الثالثة : ما هو دور العرب موحدين ودور المسلمين متضامنين في عالمنا المعاصر ، على الصعيد الحضاري الإنساني ؟

لا بد لنا أن نمهد لحديثنا عن هذه المسائل الثلاث بالتذكير بمنهجنا في الدراسة المستقبلية . فهذا المنهج ـ بإيجاز شديد ـ يعتمد على معرفة صورة الواقع موضوع البحث وتحليلها ، والربط بين هذه الصورة وبين مجرى الحركة التي أوصلت إلى هذا الواقع ، ويكون الإنطلاق من ذلك إلى تشوف المستقبل وطرح ملامحه والتوقعات التي يحتمل حدوثها فيه ،

---

(١) تتبع هذه المصطلحات برنارد لويس في بحثه ، «On Modern Arabic Political Terms» المنشور في كتابه : Bernard Lewis, **Islam in History** (New- York: Alcove Press, 1973) كما قدم جاك بيرك بحثاً عنها الى الندوة العالمية حول الإسلام التي انعقدت في باريس يوم ٤ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٠ .

كإستمرار للحركة التي تحكم الواقع . ولا يغيب عن البال عند طرح الملامح والتوقعات دور إرادة الفعل في صنع المستقبل ، ودور الحلم في صنع إرادة الفعل[٢] .

كذلك لا بد لنا أن نمهد لحديثنا بالإشارة السريعة لأهم ملامح عصرنا ، لأن العلاقة التي ندرس مستقبلها تقوم في إطار هذا العصر وتتأثر من ثم ، بطابعه . ومعلوم أن التغير السريع هو أحد ملامح عصرنا . وهو يفرض نفسه على جميع أشكال الحياة في عالمنا ، ويمثل ظاهرة عامة تشمل جميع الشعوب والمجتمعات مع إختلاف في الدرجة وفي الشكل ، وتشمل جميع شؤون الحياة من الأدوات والوسائل المادية والأبعاد والحواجز الطبيعية والعلاقات السياسية والاجتماعية والمناهج السلوكية . ومعلوم أن هذا التغير السريع هو نتاج ثورتين ضخمتين تفجرتا في عالمنا المعاصر ، هما ثورة العلم والمعرفة التي كان من آثارها الانقلاب النووي ، وثورة المطامح والحاجات التي أروع مظاهرها ثورة التحرير . وواضح أن عالمنا يعاني مشكلات كثيرة تتميز بتنوعها وشمولها مجالات كثيرة في حياة الإنسان ، كما تتميز بعالميتها . وفي مقدمة هذه المشكلات مشكلة الأمن الغذائي ومشكلة الأمن النفسي ، ووراؤها جميعا « أزمة القيم » التي تتحكم في الحضارة الحديثة ، والتي تهدد الوجود البشري بالفناء . وقد تجلت هذه الأزمة في سيطرة منطق « القوة الغاشمة والمصلحة » وفي تراجع منطق « الحق والعدل » . ونلاحظ أن ثورة الاتصال ـ وهي جزء من ثورة العلم والمعرفة ـ أوصلت إلى مزيد من ترابط الشعوب في عالمنا ، فأدى ذلك إلى عالمية المشكلات ، وإلى ظهور إحساس بالوحدة بين الشعوب في مواجهة هذه المشكلات وفي الوقت نفسه إلى بروز شعور قومي بالتمايز بين الشعوب وخصوصية كل شعب . كما نلاحظ أن دراسة الاجتماع الانساني أولت إلى حقيقة تعدد الحضارات ، وإلى إخفاق فرض نموذج واحد منها ، ومن ثم إلى ضرورة قيام حوار بينها يوصل إلى توفير الشروط المناسبة لتحقيق تفاعلها في ظل حضارة إنسانية شاملة تكون حضارة العصر . وهكذا فإن من أهم ملامح عالمنا أنه عالم قائم على التنوع ضمن الإحساس القوي بالوحدة[٣] .

(٢)

في تناولنا المسألة الأولى بالحديث وهي الخاصة بمكان الإسلام في فكرة القومية العربية

---

(٢) بشأن الدراسة المستقبلية يراجع :

قسطنطين زريق ، **نحن والمستقبل** (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٧٨) ؛ وقد شرحنا وجهة نظرنا في المنهج في كتاب ، **العرب وتحديات المستقبل** (القاهرة : مكتبة الانجلو ـ المصرية ، ١٩٧٦) .

(٣) هنالك مجموعة دراسات قيمة عن عالمنا المعاصر لعدد من كتابنا اشرنا إليها في :

أحمد صدقي الدجاني ، **ماذا بعد حرب رمضان ؟ فلسطين والوطن العربي وعالم الغد** (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٤) .

وحركتها ، وبمكان الفكرة القومية في الفكر الإسلامي والعمل للإسلام ، نلاحظ بداية أن الواقع القائم في الوطن العربي ، وفي العالم الإسلامي على السواء يكشف عن وجود حركة إحياء روحي تنادي بالعودة إلى الإسلام والتمسك بالقيم الروحية التي جاءت بها الأديان السماوية . وتعبر هذه الحركة عن نفسها بشكل مباشر في نشاط الجماعات الدينية القديمة والحديثة ، وبشكل غير مباشر في دعوة جماعات أخرى الى التمسك بالأصالة . وحين نبحث في توقيت بروز هذه الحركة ونتتبع جذورها ، نجد أن تيارها ازداد تدفقا مع نشوب الثورة الاسلامية في إيران عام ١٩٧٨ . كما نجد أن هذا التيار كان قد بدا واضحا في أعقاب نكسة عام ١٩٦٧ . ونجد أيضا أنه كان موجودا قبل ذلك يضعف أحيانا ويقوى أحيانا أخرى .

إن حركة الاحياء الروحي هذه تعود في بروزها إلى قيام حركات اليقظة الحديثة في الوطن العربي والعالم الإسلامي منذ أوائل القرن الثالث عشر الهجري والقرن التاسع عشر الميلادي . والحق أنها كانت عنصرا أساسياً في قيام هذه الحركات ، التي انطلق معظمها من مآثر العلم الديني ، وتولى قيادتها الفكرية والعلمية ـ في معظم الأحيان ـ علماء دينيون ، أو قادة جمعوا بين الدراسة الدينية والدراسة الحديثة .

يمكننا أن نلاحظ أيضاً أن الواقع القائم في الوطن العربي وفي العالم الإسلامي على السواء يكشف عن وجود حركات قومية برزت هي الأخرى في ظل حركات اليقظة الحديثة . إن حركة القومية العربية في الوطن العربي اليوم هي حركة واضحة المعالم محددة الأهداف ، بعد أن نمت وتطورت على مدى قرن من الزمان أو يزيد . وقد تبلورت فكرتها واستكملت أبعادها خلال هذه الفترة .

إذن هناك ظاهرتان يمكن تمييزهما في الواقع العربي القائم تقومان جنباً إلى جنب هما ظاهرة الفكرة القومية وظاهرة الاحياء الروحي والفكرة الإسلامية . إن نظرة متفحصة للواقع العربي الراهن تظهر بوضوح وجود خلل في فهم العلاقة بين الظاهرتين عند قطاع من المثقفين في الوطن العربي . وهذا الخلل هو سبب في طرح المسألة التي نعالجها . ويتمثل هذا الخلل تحديدا في أن هناك قطاعا من حملة الفكرة القومية يعتبر أن حركة الاحياء الروحي والدعوة إلى الإسلام هي النقيض للدعوة القومية . كما أن هناك بالمقابل قطاعا من حملة الفكرة الإسلامية ينظرون إلى الدعوة القومية باعتبارها دعوة تتناقض مع الإسلام[٤] .

هام جداً أن نتعرف على أصل هذا الخلل وأسبابه ، ونتتبع محاولات معالجته وأين وصلت ، كي نتشوف المستقبل ونطرح إجابتنا على التساؤل المطروح . لقد ولدت فكرة

---

(٤) تراجع بحوث ندوة القومية العربية في الفكر والممارسة (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٠) .

القومية العربية في القرن الماضي بفعل عوامل تفاعلت في تكوينها . ولم يكن ظهور هذه العوامل بدرجة واحدة في مختلف مناطق الوطن العربي ، الأمر الذي أدى إلى تفاوت ملحوظ في التعبير عن هذه الفكرة في تلك المناطق . كان وضوح الفكرة القومية على أشده في بلاد الشام ، حيث تفاعلت ثلاثة عوامل فكونتها . وهذه العوامل هي تحدي الضعف الداخلي تحت الحكم العثماني ، وتحدي الاستعمار الغربي والصهيونية كجزء منه ، وانتشار حركات القوميات في أوروبا وظهور حركة القومية التركية في الدولة العثمانية . لقد جابهت الفكرة هنا صراعا مزدوجاً مع الاستعمار الغربي ومع الاستبداد العثماني . وكان الحاكم العثماني يدين بالإسلام ويتبنى ، في مرحلة معينة ، فكرة الجامعة الإسلامية . كما تأثرت الفكرة هنا بوجود عرب لا يدينون بالإسلام . وتأثرت أيضاً بالتجارب القومية التي ظهرت في أوروبا وبموقفها من الدين . كل ذلك هيأ الجو لحدوث هذا الخلل في العلاقة بين الفكرة وبين الدين الإسلامي في مرحلة لاحقة .

نجد في الفترة نفسها أن حركة اليقظة العربية في المناطق الأخرى ، وحتى في بلاد الشام ، قرنت بين العروبة والإسلام . حدث هذا في مصر ضمن فهم خاص لمعنى العروبة وحدث في الجزيرة العربية ، وبرر بشكل حاد في المغرب حيث تحددت العروبة من خلال الإسلام . ونلاحظ أن حركات الاصلاح منذ القرن الثاني عشر الهجري ، كالوهابية والسنوسية ، تنبهت لهذه الصلة التي عبّر عنها بوضوح أكثر ، الكواكبي في **أم القرى** . وواضح هنا أن المغرب والجزيرة العربية لم يُعرف فيهما وجود لعرب غير مسلمين ، اللهم إلاّ نفر ضئيل من اليهود . كما أن تجربتهما مع الحكم العثماني لم تكن مماثلة لتجربة بلاد الشام . أما مصر فقد أحاطت بها ظروف مختلفة ، وعلى الخصوص منذ بروز محمد علي وحتى الاحتلال البريطاني ، أثرت على فهمها لهذه العلاقة بين العروبة والإسلام .

لقد برز الخلل في فهم العلاقة على صعيد قطاع من حملة الفكرة القومية في الربع الثاني من القرن العشرين ، وكذلك برز على صعيد قطاع من حملة الفكرة الإسلامية . ففي خلال تلك الفترة إتخذ ذلك القطاع من القوميين موقفا حادا من الدين وطرح مقولات تضع الفكرة القومية في مواجهة العقيدة الدينية . وبالمقابل كان رد فعل ذلك القطاع من الإسلاميين حادا هو الآخر فإعتبر الفكرة القومية دعوة إلى عصبية يأباها الإسلام . وقد وصل الخلل في فهم العلاقة عند هؤلاء ، درجة أن يطرح شعار « أنا عربي قبل أن أكون مسلماً » وهو شعار لا يستند إلى منطق حين يربط بين الانتماء والعقيدة بعلاقة زمنية . فيطرح شعار مقابل « أنا مسلم قبل أن أكون عربياً » ، ويدلل كل طرف على صدق شعاره فيتعسف في اصطناع الأدلة ويزيد في تفاقم الخلل .

إن ما حدث خلال تلك الفترة هو وثيق الصلة بالاحتكاك الحضاري الذي جرى مع

الغرب ، فتحدي الحضارة الغربية للأمة العربية ولّد ، كما هو الحال في تحدي الحضارة الغازية الغالبة ، نوعين من ردود الفعل والاستجابة . فأما رد الفعل الأول فتمثل في تيار الانغماسيين الذين ، وإن قاوموا الاحتلال الغربي إلّا أنهم ، اعتقدوا بأن تقدمهم مرهون بإستعارة الفكر الغربي . فكان أن عمدوا إلى التغريب . وأما رد الفعل الآخر فتمثل في تيار الانكماشيين الذين قاوموا الاحتلال الغربي وإعتقدوا أن نجاتهم تكمن في التقوقع على أنفسهم والفرار إلى ماضيهم ، فكان أن عمدوا إلى السلفية المتزمتة . وأما الاستجابة فتمثلت في تيار بناة النهضة ، الذين جمعوا بين الاصالة والمعاصرة وعمدوا إلى إعادة بناء حضارة أمتهم . ويمكننا أن نلاحظ بوضوح أن الخلل في فهم العلاقة بين العروبة والإسلام إقتصر على الانغماسيين والانكماشيين ، وأن أفراد ذلك القطاع من حملة الفكر القومي ، الذين إتخذوا موقفا حادا من الدين ، كانوا إنغماسيين . بينما كان ذلك القطاع من حملة الفكر الديني الذي اتخذ موقفا حادا من القومية من الانكماشيين . ولم يبد قط على تيار النهضة أنه أخطأ في فهم هذه العلاقة . لقد فعل هذا الخلل فعله في الفكر القومي وفي الفكر الديني . وعلى الرغم من أن الخمسينات والستينات شهدت جهودا لمعالجته وأوصلت إلى بلورة الفكرة القومية ، وإلى توضيح الصلة الوثيقة بين العروبة والإسلام ، إلّا أن الغلاة من تياري الانغماس والانكماش وقفوا عقبة أمام بلوغ هذه الجهود غايتها وتحقق هدفها . . إن هذا الخلل القائم في فهم هذه العلاقة عند قطاعات مؤثرة في أمتنا العربية يطرح قضية الانتماء والهوية . ولقد آن الآوان أن يقدم الفكر العربي مفهومه المتكامل لها .

إن إنتماء الإنسان العربي يتحدد من خلال دوائر عدة في وقت واحد . فهو ينتمي لاسرة تعيش في حي من مدينة أو في قرية أو نجع . وهو من ثم ينتمي إلى قطر بعينه ، وهذه دائرة أولى . وهو من خلال إنتمائه لهذا القطر ينتمي إلى الوطن العربي ككل ، بإعتبار ذلك القطر جزءاً من هذا الوطن وأن شعب هذا القطر جزء من الأمة العربية ، وهذه دائرة ثانية . وهو ينتمي في الوقت نفسه إلى الحضارة العربية الاسلامية التي يعيش في ظلها الوطن العربي مع أوطان أخرى مجاورة تدين بالاسلام ، وهذه دائرة ثالثة . وأخيراً هو ينتمي إلى الانسانية جمعاء مع مختلف أمم العالم وشعوبها ، وهذه دائرة رابعة . وليس هناك من تناقض بين الانتماء لهذه الدوائر معا ، الوطنية منها والقومية والحضارية الاسلامية والإنسانية ، ولا بين الانتماء الجغرافي والانتماء الحضاري والانتماء العقيدي في هذه الدوائر . ومن خلال هذا التحديد الواضح للانتماء تتحدد الهوية والذات ، ولا تقع في محذور اصطناع تناقض بين هذه الدوائر التي تحكمها علاقة تكامل . وتتجه إلى البحث عن نقاط اللقاء بين بني البشر في الدائرة الإنسانية لأن الله جعل الناس شعوبا وقبائل ليتعارفوا ، ومن ثم ليتعاونوا على البر والتقوى .

لنا أن نتوقع على ضوء ما سبق أن تتفاعل ظاهرتا القومية العربية والاحياء الروحي في الواقع العربي ، فتحتل القيم الروحية مكانها في الفكرة القومية ، وتؤدي دورها في دفع الفكرة

وإنجاحها ، وتطرح مفهوما صحيحا للعلاقة الوثيقة بين القومية العربية والإسلام ، يدرك أبعاد عالمنا وعصرنا . كما يوصل هذا التفاعل إلى أن تحتل الفكرة القومية مكانها في الفكر الإسلامي ، إنطلاقاً من وضوح دوائر الانتماء ومن حقيقة الوجود القومي . لا يعني هذا التوقع أن ذلك الخلل في فهم العلاقة سينتهي بسرعة . لأنه سيبقى قائماً ما دام هناك إنغماسيون وإنكماشيون . ولكنه يعني أنه سيتضاءل مع تدفق تيار النهضة ، الذي يقرن الأصالة بالمعاصرة ، ويصل بتفاعل الظاهرتين إلى ولادة طاقة تحقق انبعاث الأمة وانطلاقها للقيام بدورها . ولا بد أن نشير هنا إلى أن الأحداث التي شهدتها مؤخراً أقطار العالم الإسلامي والوطن العربي قد كشفت بوضوح الاخفاق الذريع لحركات التغريب الانغماسية . كما كشفت بوضوح أيضاً إخفاق الحركات السلفية المتزمتة الانكماشية(٥) .

(٣)

يوصلنا هذا الوضوح لعلاقة القومية العربية بالإسلام على صعيد الانتماء إلى بحث مسألة العلاقة بين الوحدة العربية والتضامن الإسلامي ، وقبل ذلك إلى مكان الوحدة العربية في التضامن الإسلامي ودورها في تحقيقه . ويحسن بنا بداية أن نلاحظ أننا حين نتحدث عن الوحدة العربية فإننا نتحدث عن أمة واحدة ـ بالمعنى الحديث للأمة ـ تعيش في قومية واحدة على أرض وطن عربي . ويمثل الإسلام كدين وكحضارة في هذه القومية عنصرا هاما يتفاعل مع عناصر اللغة والتاريخ والمصلحة . وحين نتحدث عن التضامن الإسلامي فإننا نتحدث عن شعوب وأمم وجماعات تعيش في قوميات مختلفة على أراضي أوطان متعددة ، وتجمع بينها وحدة العقيدة . ويمثل الإسلام كدين وكحضارة في كل من هذه القوميات عنصرا هاما . كما يمثل على صعيدها جميعا رباطا قويا يجمع بينها .

واضح هنا أن الوطن العربي هو جزء هام من العالم الإسلامي . ففضلاً عن كونه « قلب العالم الإسلام النابض ، بإعتباره مهد العقيدة وموطن الأماكن المقدسة » ، فإنه من وجهة نظر جغرافية « النواة النووية في الإسلام » ومن وجهة نظر حضارية « هو أيضاً رأس مؤثر وموح » ، « ولهذا كان أمراً مقدوراً دائماً ومن قديم أن يلعب الوطن العربي في العالم الاسلامي دوراً خاصاً لا على المستوى الديني فحسب بل على المستوى السياسي كذلك » كما يقول جمال حمدان(٦) . وواضح أيضاً ، في الوقت نفسه ، أن العالم الإسلامي يمثل على صعيد الجغرافيا السياسية عمق الوطن العربي ، كما يمثل على الصعيد الحضاري دائرته الحضارية الواسعة . ولهذا نجد أن العالم الإسلامي هو الآخر قام بدور خاص في تاريخ الوطن العربي

---

(٥) من أبرز الأمثلة على حركات التغريب الأنغماسية على صعيد الحكم تجربة الشاه في أيران وتجربة اتاتورك في تركيا .

(٦) جمال حمدان ، **العالم الإسلامي المعاصر** (القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٧١) .

السياسي والديني والحضاري ، وتبادل التأثير معه . إن الأمة العربية التي تعد اليوم حوالي مائة وخمسين مليوناً من العرب تمثل مكانا هاما بين الشعوب الإسلامية ، التي تعد اليوم أكثر من ثمانماية مليون نسمة . ولا شك في أن تحقيق الوحدة العربية يمكن العرب من القيام بدورهم في تحقيق التضامن الإسلامي . ولنا أن نلاحظ هنا أن نضال العرب لتحقيق أهدافهم القومية يواكبه نضال شعوب إسلامية أخرى لتحقيق أهدافها القومية .

يمكننا إذن أن نقول إن العمل للوحدة القومية هو خطوة لا بد منها للعمل من أجل التضامن الإسلامي . ولو أننا نظرنا في مدى الحاجة إلى التضامن الإسلامي في عصرنا لوجدنا أنها حاجة ملحة تفرضها عوامل عدة . أولها أن بلاد العالم الإسلامي تعيش اليوم ظروفاً متشابهة من حيث التجربة التاريخية التي مرت بها على مدى قرون ، ووقوعها في العصر الحديث تحت تسلط الاستعمار الغربي ، ومعاناتها مع بلاد أخرى آسيوية وأفريقية من هذا الاستعمار ، ومشاركتها في ثورة التحرير ، وحصول بعضها على الاستقلال ومجابهة هذا البعض لمشكلات ما بعد الاستقلال . ومن حيث الخطر الذي يتهددها وهو إستمرار للخطر الذي جابهها من قبل مجتمعة وإن إختلف في صورته وحجمه . ومعلوم أن ذلك الخطر ، الذي برز بقوة في القرن الماضي ، كان حافزاً على بروز فكرة الجامعة الإسلامية والدعوة إلى إتحاد المسلمين في مواجهته . **وثاني هذه العوامل** أن عقيدة الإسلام التي تجمع بين هذه البلاد تدعو إلى هذا التضامن . فالتعارف بين الشعوب وصولا إلى التعاون على البر والتقوى هو روح الإسلام ، وتكافل المسلمين هو التجسيد العملي لهذه الروح . **وثالث هذه العوامل** أن طبيعة الحياة في عصرنا تفرض هذا التعاون الذي هو أيضاً روح العصر . فعالمنا المعاصر هو عالم الكتل الكبيرة ، وعالم ثورة الاتصال التي هي جزء من ثورة العلم والمعرفة ، وعالم المشكلات العالمية التي لا بد من أن تتضافر الجهود للتصدي لها ومعالجتها[٧] .

إن الأمة العربية وشعوب العالم الإسلامي هم جزء من شعوب ما إصطلح على تسميته بالعالم الثالث . ولقد رأينا كيف إتجهت شعوب العالم الثالث إلى التعاون بعد أن تحررت ، وذلك بفعل عاملي الظروف المتشابهة وطبيعة العصر . ليس غريباً إذن أن تتجه الأمة العربية وشعوب العالم الإسلامي إلى التضامن بفعل هذين العاملين ومعهما عامل وحدة العقيدة القوي .

نلاحظ هنا أن الدعوة إلى التضامن الإسلامي تقابل بحذر في بعض القطاعات العربية وتجد معارضة بين قطاع من حملة الفكر القومي ، كما أنها توضع من قطاع من حملة الفكر السلفي الديني في موضع التناقض مع الدعوة إلى الوحدة العربية . ولو نظرنا في الدافع لهذا

---

(٧) يراجع جمال حمدان ، **استراتيجية الاستعمار والتحرير** (القاهرة : كتاب الهلال ، ١٩٦٩) ، للتعرف على ملامح ثورة التحرير في عالمنا المعاصر .

الحذر لوجدنا أنه راجع إلى أن هذه الدعوة إستخدمت خلال عقدي الخمسينات والستينات لغرض سياسي من قبل قوى خارجية إستعمارية ، ووجهت إلى التصادم مع النضال من أجل الوحدة العربية . وقد تفاعل هذا السبب ، عند ذلك القطاع من حملة الفكر القومي ، مع سوء الفهم للعلاقة بين القومية العربية والإسلام ومع الموقف الانغماسي من الدين ، فأدى إلى بروز تلك المعارضة . وزاد في التشويش على الفكرة موقف الانكماشيين العدائي من الفكر القومي . . لا بد إذن كي ينطلق العرب موحدين إلى العمل من أجل التضامن الإسلامي ، وتنطلق الشعوب الإسلامية أيضاً إلى هذا العمل ، من أن تطرح فكرة التضامن الإسلامي بشكل صحيح وبصورة واضحة . فالدين ليس قومية وإنما هو عقيدة تجمع بين قوميات . والتضامن بين المؤمنين بهذا الدين لا يعني الوحدة السياسية في ظل دولة قومية واحدة ، كما هو الحال على صعيد الأمة الواحدة ، وإنما يعني صيغة تعاون تحقق وحدة العمل وتوفر التكافل . إن هذا الطرح شرط أساسي للنجاح وإلاّ كان مصير الدعوة إلى التضامن الإسلامي مماثلاً لمصير الدعوة إلى الجامعة الإسلامية قبل قرن ، التي اخفقت لأنها لم تلب النزوع القومي ومتطلبات النهضة .

شرط آخر لا بد منه لنجاح هذا المسعى هو سيادة مفهوم صحيح للإسلام ينطلق من جوهره ويستخلص عبرة التجربة الاسلامية ويتمثل روح العصر .

يمكننا على ضوء ما سبق أن نتوقع بروز إتجاه قوي في الوطن العربي وفي العالم الإسلامي يدرك العلاقة الوثيقة بين الوحدة العربية والتضامن الإسلامي ويعمل على تحقيقها . وسيرتبط عمل هذا الاتجاه بالجهاد من أجل تحرير فلسطين التي هي أرض الزاوية من العالم الاسلامي طبيعياً وصرته والتي يتجسد فيها الخطر الذي يتهدد الوطن العربي والعالم الاسلامي وهو خطر الاحتلال الاستعماري والصهيوني ، كما سيرتبط بقضايا أخرى تمثل اهتماما مشتركا وتؤلف في مجموعها برنامج عمل حافل .

لنا أن نتوقع أيضاً ، وقد دخل العمل من أجل الوحدة مرحلة جديدة في الوطن العربي ، تجاوز فيها مجرد التدليل على سلامة الفكرة ، والدعوة العاطفية إليها ، وإنشغل في إيجاد الحقائق الوحدوية ، أن تتسم النظرة إلى التضامن الإسلامي بالواقعية ، وأن تنجح من ثم في إيجاد السبل العملية للوصول إليه . ولنا أن نتوقع ، وقد تأكدت أهمية الشورى والديمقراطية وأهمية صيانة حقوق الإنسان إلى جانب التحرير والوحدة في أهداف النضال العربي ونضال دول العالم الثالث عموما ، أن تساعد سيادة الشورى والديمقراطية وسيادة مناخ الحرية في بلوغ هدفي التحرير والوحدة ، وفي سلوك طريق صحيح نحو التضامن الاسلامي .

(٤)

نصل إلى المسألة الخاصة بدور العرب موحدين ودور المسلمين متضامنين في عالمنا

المعاصر على الصعيد الحضاري الانساني . . لقد عرفنا بإيجاز في مطلع هذه الدراسة لأوضاع عالمنا المعاصر ، وأشرنا إلى ملامحه ومشكلاته وتحدياته . ولا يتسع المجال هنا للحديث المفصل عن هذه الأوضاع . ونكتفي بالقول أن عالمنا يجد نفسه في نهاية القرن العشرين أمام خطر فناء الجنس البشري بالسلاح النووي ، وأمام « أزمة قيم » تتحكم في الحضارة الحديثة . ويستشعر الحاجة إلى تكاتف جهود أبنائه ليعالجوا مشكلاته ويسهموا في بناء حضارة العصر . إن وحدة العرب في نطاق التضامن الإسلامي ستكون قادرة على إعادة إزدهار الحضارة العربية والإسلامية و إحياء القيم العليا التي قامت عليها . ولا شك في أن لهذه الحضارة دورا تقوم به في عصرنا . ولقد أشار عدد من العلماء لما يمكن أن تسهم به حضارة العصر وفي معالجة أزمة القيم على الخصوص ، وفي إغناء التراث الإنساني بوجه عام من خلال عملية حوار الحضارات[٨] .

كذلك فإن تحقيق التضامن الإسلامي سيمكن العرب والمسلمين من إبراز كتلة قوية في عالمنا تتعاون مع بقية شعوب العالم الثالث ، وتنقذ العالم من خطر الاستقطاب ، وتسهم في تطوير التعاون الدولي . وسيكون لهذا التضامن الإسلامي دوره على الصعيد الاقتصادي في بناء اقتصاد دون العالم الإسلامي ، وفي إرساء قواعد نظام اقتصادي جديد يعالج الفجوة الكبيرة القائمة بين الدول الغنية والدول الفقيرة .

سيكون لحركة الاحياء الروحي الاسلامي أيضاً دورها على صعيد الانسان المعاصر ، وهو يجد في البحث عن بعده الروحي[٩] ، في تزكية النفس الإنسانية وصولا إلى إنسان العصر المتوازن الذي يحقق السلام في نفسه بين ضروراته وأشواقه ، والذي يحسن التعامل مع الطبيعة من حوله مدركاً معنى تسخيرها له ، والذي تتكامل في نفسه الأبعاد الروحية والعقلية والخلقية والجمالية والبدنية والمهنية من خلال تربية ذاته وتنمية شخصيته . . ولنا أن نتوقع تزايد الادراك لهذا الدور الحضاري الشامل للتضامن الإسلامي على الصعيد الانساني ، مع الحاح مشكلات عصرنا وعجز الحضارة الغربية الحديثة عن معالجتها . ولكن القيام بهذا الدور سيكون رهناً بنجاح الفكر العربي الاسلامي في طرح **إسلام العصر** الذي يجسد في مفهومه الجمع بين الأصالة والمعاصرة ، والذي يحسن التعامل مع التراث فينطلق في التعامل معه من حقيقة أن التراث لا يكون حياً إلاّ في أمة تنبض بالحياة ، وأن التجديد ضرورة لأزمة يفرضها تفاعل الانسان مع الزمان والمكان ، وإن سرّ تقدم الإنسان هو في أعمال الفكر والنظر بالعقل والاجتهاد بالرأي .

---

(٨) نشير الى ما كتبه توينبي بشأن الحضارة الإسلامية . والى روجية غارودي في حوار الحضارات .

(٩) يجري الحديث في الغرب عن ثورة المذاهب بين الشباب «Revolution of Cults» وقد جرى حصر تسعة وستين مذهبا دينيا انتشروا بين الشباب في عقد السبعينات كما ذكرت مجلة نيوز ويك .

إن هذا المفهوم كفيل ببناء علاقة وطيدة بين الفكر القومي والفكر الإسلامي ، وكفيل أيضاً بربط أنماط الحياة في مجتمعاتنا . وكفيل بتحقيق الانسجام مع المؤمنين بالقيم الروحية من الأديان السماوية الثلاثة في ظل «لا إكراه في الدين» .

(٥)

وبعد فإن لنا أن نختم هذه الدراسة عن مستقبل العلاقة بين القومية العربية والإسلام بالقول أن هذا المستقبل سيتحدد على ضوء معالجة عدد من القضايا المطروحة في الوطن العربي والعالم الإسلامي . لقد طرحت حركة الاحياء الروحي وتجربة النضال القومي هذه القضايا ، وأجابت عملياً على بعضها ، وبقي أن تجيب على الباقي . ولعل أهم قضية تمت الاجابة عليها هي دور الدين في ثورة التحرير في بناء الحضارة . وقد جاءت الاجابة في أوطاننا بأنه دور إيجابي فعال .

بقيت هناك قضايا تنتظر الاجابة من خلال الممارسة العملية . ونذكر أننا قبل عامين ، ونحن نعيش أحداث حركة الاحياء الروحي ، أشرنا إليها بوضوح . وقلنا إن نجاح هذه الحركة سنضعها وجها لوجه أمام معالجتها .

كيف ستكون الصورة المعاصرة للحكم بالاسلام ؟ وما هو مكان علماء الدين في عملية الحكم ؟

هل سينجح هذا الحكم في طرح مفهوم صحيح للعلاقة بين القوميه والإسلام على صعيد القطر الواحد ، ومفهوم صحيح للعلاقة بين المواطنين من مختلف الأديان ؟

هل سينجح الحكم بإدراك العلاقة المتميزة التي تقوم بين القومية العربية والإسلام ؟

هل يتمثل هذا الحكم روح العصر ولغة العصر فيحسن التعامل مع حقائق العصر ؟

إن مسؤولية رجال الفكر في الوطن العربي والعالم الإسلامي وأهل الحل والعقد عموما أن يتكاتفوا لصنع الاجابة الصحيحة .

تعقيب ١

د. قسطنطين زريق

لا بد لي بداءة من أن أبدي إعجابي بالدراسة الممتازة التي تقدم بها الدكتور أحمد صدقي الدجاني ، وأن أشيد بمنهجيتها وبطرحه للتساؤلات الرئيسة التي يثيرها الموضوع وبمعالجته لما تتضمنه وتؤدي إليه هذه التساؤلات . وإني لأجد نفسي متفقا وإياه في جوهر ما توصل إليه ، وبخاصة في تمييزه بين الوحدة العربية كقضية قومية لأمة واحدة هي الأمة العربية وبين التضامن الاسلامي كحركة تعاون وتكافل بين أمم متعددة ترتبط بتراث ديني وحضاري مشترك وتجهد إلى « إحياء روحي » هو من أهم مقتضيات نهضتها ومن أجل مطالب العصر .

وإذا كان لي من ملاحظات أعرضها في هذا المجال ، فإنما هي على سبيل التوضيح والتوكيد ، آملا أن تأتي متسقة وما ورد في دراسة الزميل الكريم ومكملة لها في بعض الجوانب . ولقد حرصت على أن تكون هذه الملاحظات موثوقة الصلة بالمنطلق الأساسي لموضوع الدراسة ، أعني التوجه المستقبلي .

١ ـ إن المستقبل الذي يلوح في الآفاق مستقبل رهيب . ويكفينا أن ننظر في المشكلات الهائلة التي تجيش في المجتمع الانساني الراهن ، وفي ما يبدو من دلائل تفاقمها وتصاعد أخطارها من جهة ومن ظواهر عجز الانسان المعاصر عن ضبطها ومعالجتها من جهة أخرى ، لنتصور جسامة الشدائد التي ستقوم في العقود المقبلة والتحديات التي ستجابه شعوب العالم جمعاء . ولا ضرورة للتبيين والتفصيل في هذا المضمار ، نظرا لما حفلت به السنوات الأخيرة من دراسات وتقارير ، صدرت عن مؤسسات رسمية أو خاصة أو وضعها أفراد باحثون ، حول الأوضاع المستقبلية . فهناك ـ كما ذكر الدكتور الدجاني ـ أخطار « الحرب النووية » أو البكتريولوجية الماحقة ، والحروب التقليدية الساخنة والباردة ، والمجاعة المنتشرة ، والشقة المتسعة بين الدول المصنعة المتقدمة والدول النامية المتخلفة ، والصراعات الناشبة في داخل

المجتمعات وفي ما بينها ، وإهدار الموارد ، وإفساد البيئة ، وغلبة العنف ، وانتشار الجريمة ، وهبوط مستوى الأخلاق والقيم إلى غير ذلك من الأزمات التي تبدو اليوم مستعصية ، بل موغلة في التعقد والاستعصاء .

ومع أن ثمة فريقا من الباحثين التطلعيين لا يزال محتفظا بالتفاؤلية التي صاحبت الحضارة الغربية الحديثة حتى مطلع هذا القرن ، ومؤمنا بأن الانسان المعاصر سيتمكن من التغلب على مشكلاته الحاضرة والمقبلة ومن السير قدما في طريق الاصلاح والرقي بما اكتسب من عقلانية ومعرفة ، فإن الكثرة من التطلعيين تقف موقف الرهبة والخشية والتساؤل المرهق المضني أمام غيوم المستقبل الكالحة ونذره المريعة .

٢ ـ ينتج من هذا أن المجتمع الخليق بحياة المستقبل ، كما هي الحال في هذا العصر ، ولكن إلى حد أبلغ وأدق وأشد تطلبا ، هو المجتمع **القادر** : القادر على حماية كيانه ، وكفالة الكرامة لأفراده ، وجماعاته ، وعلى الابداع في مسالك التقدم والرقي الانسانيين . هنا بيت القصيد ، وعلى هذا يجب أن ينصب النظر والهم . كيف نستطيع أن نخلق الانسان العربي والانسان المسلم ، أو المجتمع العربي والمجتمع المسلم ، المتمتعين بالقدرة الذاتية والمهيأين بالتالي لحياة هذا الزمان وللحياة الأشد عسرا في المستقبل القريب والبعيد ؟

٣ ـ ولا بأس من أن نقف قليلا في تأمل معاني هذه القدرة . إنها ذات جوانب أربعة مترابطة متماسكة . فهي قدرة على الطبيعة تتمثل بتفهم قوانينها وأسرارها وبضبط قواها واستغلال مواردها ؛ وهي قدرة على الصمود في وجه تحكم الانسان بالانسان وظلم المجتمع للمجتمع ، وعلى نشر العدالة والمساواة في داخل المجتمعات وفي ما بينها ؛ وهي قدرة على الذات في التغلب على الأوهام والسيطرة على الأهواء والأطماع ؛ وهي قدرة على الخلق والابداع في عوالم الحق والخير والجمال . ولعل هذا الجانب الأخير هو الجانب الأهم والأوفى دلالة ، لأن المجتمع الذي لا يسهم في إثراء الحضارة أو في إعلاء مستوى الحياة البشرية يتنازل عن حقه في البقاء ـ البقاء الحقيقي الفاعل ـ ويغدو غير جدير به أو قابلا له .

٤ ـ وعندما نحاول تبصر مباعث هذه القدرة ، الفردية والجماعية ، من خلال المظاهر المتعددة المختلفة التي تتمثل بها ، نجدها تعود إلى مبعثين رئيسيين هما ميزة الانسان ومبرر وجوده ، أعني العقل والفضيلة . أما العقل فهو القوة التي نتخلص بها من الأوهام المتسلطة علينا فنقبل على الطبيعة وعلى الحياة الانسانية بجد وموضوعية ، وبنقد لما يتبين لنا ونقد لذواتنا ، لاستيعاب أسرارهما وتنظيم شؤونهما . فالعقل المتفتح الناقد المنتظم هو العماد الأول لأية حضارة ظهرت في التاريخ ولأية حضارة ستظهر في المستقبل . إن تفتح الحضارة نابع من تفتحه ، وفعلها صادر من فعله ، وبهاءها مستمد من بهائه . وحيثما وحينما تضعف أو تفسد مؤهلاته هذه ، تضعف الحضارة التي يقوم فيها وتفسد وتنحدر في مهاوي الانحلال

والاضمحلال . وإذا نظرنا في الظواهر البارزة للحضارة الحديثة ، سواء في مجال التصنيع والاعمار أو في أي مجال آخر من مجالات الفعل الذي يستغل الموارد ويبدع الأجهزة ويوفي الحاجات ويمكن الشعوب القادرة من المضي قدما في الاكتشاف والاختراع ، ومن التسلط على الشعوب الأخرى والتلاعب بمصيرها ، وجدنا هذه الظواهر ناشئة عن فعل العقل . وإذا كان في هذه الحضارة مواطن خلل خطيرة ، ونقائص شنيعة ، بيّنة أو كامنة ، تجعلها شديدة الوطأة وحافلة بالمخاطر للشعوب الضعيفة ، بل لشعوبها ذاتها كما أخذ يبدو واضحا في هذه الأيام ، فمرد ذلك إلى أمرين : أولهما الانحراف الذي حصل في العقلانية ذاتها والذي توجهت به إلى الطبيعة أكثر مما توجهت إلى الانسان ، فإذا هي تضع في أيديه إمكانات وقدرات ليس مهيأ لحسن استخدامها ، وإذا هو يطغى ويتجبر ، ويعتقد أنه على كل شيء قدير . أما الأمر الثاني ، وهو مرتبط بالأول ، فخلاصته أن التقدم العقلاني لم يكن مقترنا برقي ذاتي منبعث من إدراك واع لمعنى الفضيلة ، ومن تشوق إلى السمو الروحي ، ومن حرص على الكرامة ، كرامة الذات وكرامة الغير ، ومن حنين إلى صيانتها وإنمائها وإعلاء شأنها .

٥ ـ هذه **القدرة الذاتية** التي نتكلم عنها هي الوجه الآخر **للتحرر** : التحرر من الطبيعة ، ومن تحكم الغير ، ومن الأهواء والأطماع ، ومن كل ما يعيق الابداع ويكبته . فإذا نتجه إلى المستقبل يتوجب أن يكون هدفنا في كل مساعينا القريبة والبعيدة منصبا على التحرر . والانسان العربي والانسان المسلم ، أو المجتمع العربي والمجتمع المسلم ، اللذان نصبوا إلى تكوينهما ، هما الانسان والمجتمع القادران بالتحرر والمتحرران بالقدرة . ولسنا نعني بالتحرر هنا التخلص من ظلم المتحكم فحسب ، مستعمرا خارجيا كان أو مستغلا داخليا ، وإنما نعني أيضا ، بل لعله أولا ، التحرر الذاتي بأوسع دلائل هذا اللفظ وأعمقها كي تكون لنا ثورة تحررية صحيحة وكي تنطلق هذه الثورة انطلاقا سويا وفعالا في خلق إنساننا الجديد ومجتمعنا الجديد .

٦ ـ أترانا بعدنا عن الموضوع الذي نحن بصدده ، وهو مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام ؟ أزعم أننا نتوجه إلى جوهره وصميمه ، ذلك أننا عندما نتساءل عن هذه العلاقة ، مستقبلا أو حاضرا ، يجب أن يكون في أذهاننا تصور واضح لما نعني : أية قومية عربية ، وأي إسلام ؟

إذا تناولنا هذه العلاقة بصورة مطلقة ومجردة وجدنا ثمة تناقضا بين القومية والدين ـ أي دين ـ كتنظيم دنيوي . وهو تناقض مبدئي وتاريخي . ذلك أن كلا منهما نشأ وازدهر في إطار حضاري يختلف عن إطار الآخر . فالتنظيم الديني لشؤون الدنيا موروث عن الحضارات القديمة والوسيطة ، وليس في ذلك أية غضاضة ، إذ ليس صحيحا أن الحديث هو بالضرورة خير من القديم . فكم أضاعت الانسانية في مسيرها إنجازات وفضائل سهت عنها أو تنكرت

لها فكانت هي الخاسرة وتعرضت لأخطار ما كانت لتتعرض لها لو تمسكت بالصالح من الموروث وبالخالد الباقي من المفاهيم والقيم . إن التنظيم الديني لشؤون الدنيا يستمد سلطته وسنده من الله تعالى ، والانسان فيه كائن مخلوق عليه أن يسعى إلى خيره في الدنيا والآخرة باتباع أوامر الله ونواهيه ، وبالتزام الشرائع والأحكام المستمدة من تعاليمه وبإقامة النظم والمؤسسات ـ السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية ـ الصادرة عنها والتي اتخذت أفضل صورها وأنقاها في عهد ذهبي سابق هو عهد نزول هذه التعاليم . أما القومية فهي وليدة العصور الحديثة (لم يكن ثمة قومية بالمعنى الذي نعرف اليوم في العصور القديمة والوسيطة) وقد نشأت وتطورت بفعل تطورات عدة ، ثورية ومتدرجة ، تمخض بها الغرب منذ عصر النهضة . وإذا نحن نظرنا في مختلف هذه التطورات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وجدنا خلالها تحولات رئيسية ثلاثة : تحولا من التطلع إلى الآخرة دار البقاء ومقصد الانسان الأسني إلى الاهتمام بهذه الدنيا والاقبال على الطبيعة لاستغلال مواردها لخير الانسان ورفاهه ، وتحولا من الخالق إلى المخلوق إذ أن الانسان بدأ يعتبر نفسه مهيمنا على الطبيعة وصانعا لقدره ، والسلطة التي أخذ يؤمن بها ويتطلع إليها هي سلطة الشعب (أي أن المجتمع والحكم يبنيان من الأدنى إلى الأعلى لا من الأعلى إلى الأدنى) ، وتحولا ثالثا ، مقترنا بالتحولين السابقين ، من الايمان بالوحي إلى الايمان بالعقل مرشدا وحافزا ، وبالتقدم الانساني سنة ومطلبا .

إن رسم هذه التحولات بهذه الخطوط العريضة يتضمن كثيرا من التبسيط . وجل ما أبغي الاشارة إليه في هذا الرسم السريع هو أن القومية لا تفهم فهما صحيحا إلا في إطارها التاريخي والحضاري . إنها من مظاهر الحداثة ، لم تظهر في الغرب ولم تظهر عندنا أو عند أي شعوب أخرى إلا مقترنة بمجمل التطورات والتحولات التي تمثلت بها هذه الظاهرة التاريخية ـ ظاهرة الحداثة ـ مهما يكن تقويمنا لها أو حكمنا لها أو عليها . وإذا نحن تابعنا تاريخ الغرب الحديث وجدنا خلاله صراعا مستمرا بين القومية ، فكرة وحركة ، وبين التنظيم الديني لشؤون الانسان والمجتمع ، بل أحيانا بين القومية والدين ذاته ، ووجدنا كذلك أن الاتجاه هو نحو اعتبار الدين شأنا شخصيا للفرد نابعا من إيمانه وضميره ، ونحو ربط التنظيم المجتمعي بإرادة الشعب وسلطته . قلنا أن هذا هو الاتجاه ، ولسنا نعني أنه بلغ نهايته أو أنه فصل فصلا قاطعا بين الأيديولوجية الدينية والأيديولوجية القومية بمصطلح هذا الزمان .

وعلى هذا ، فإني أرى تناقضا ، أو لنقل صراعا ، مبدئيا وتاريخيا ، بين الولائين . وأعتقد أنه ليس من الخير أن نتجاهل أو نتناسى هذا التناقض أو الصراع استسهالا للأمر أو تهربا من المشكلة . وبعد ، فإن التناقض والصراع هما سنة الحياة ، ولا يكونان مجلبة للسوء إلا عندما نجهل حقيقتهما ونتغاضى عنهما ، ويصبحان مصدرا للخير عندما نعيهما وعيا

صحيحا ، ونسعى ليكون التفاعل الذي ينطويان عليه تفاعل تجديد وإبداع .

٧ ـ هذا من الناحية المجردة ، أما من حيث موضوعنا بالذات ، فإن مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام رهين بمفهومنا لكل منها ، وبنوع سعينا في سبيلها . والمحك الأول والأخير لكل منها ـ أو بالأحرى لما نكسب نحن وننجز في ميدانيهما ـ هو ما سبق وذكرنا أنه الغاية التي يجب أن ننصب عليها ، أعني التحرر . فإلى أي مدى يؤدي كل منهما إلى تحرر إنسانه ومجتمعه ؟

القومية العربية قد تكون لفظا فارغا أو صنجا رنانا أو شعارا خادعا فتضل بدلا من أن تهدي ، وتجزىء بدلا من أن توحد ، وتزرع الفتن بدلا من أن تفتح العقول وتصهر القلوب وتدفع مسيرة الأمة في طريق سويّ إلى الأمام . وقد تستخدم أداة لتغليب شعب على شعب أو فئة على فئة أو لتثبيت سلطة فردية أو طبقية . وقد ينظر إليها على أنها فكرة وحركة توحيدية فحسب ، بينما هي ـ أو يجب أن تكون ـ فكرة وحركة إبداعية لإنسان عربي جديد ولمجتمع عربي منجز وراق . وقد تكون ملفتة إلى الماضي منغلقة فيه ، دون أن تدرك واقع الحاضر ـ واقع شعوبها والدافع الانساني ـ ودون أن تتشوف إلى المستقبل وتستكنه مطالبة وتجد ساعية إلى الارتفاع إلى مستوى تحدياته .

بهذه الأشكال تقصر القومية العربية عن أن تكون حركة تحررية ، وتعجز بالتالي أن يكون لها تفاعل إيجابي مع الاسلام أو المسيحية أو أي جانب من جوانب التراث الضخم الذي ترتبط به .

٨ ـ كذلك السؤال : أي إسلام نعني ؟

أهو إسلام مسيّس غايته تسلم السلطة باسم الدين ، سواء أكان ذلك من قبل زعمائه التقليديين أم من قبل حملة راياته الجدد ؟

أينظر إليه كقومية تضم أمة إسلامية واحدة ، أو كرابطة تضامن وتكافل بين أمم قومية مترابطة برباط تراث مشترك ثري ومصالح متقابلة ومصائر متشابكة ؟

أهو أسير الماضي أم متفتح للحاضر ، ومقبل ، وقادر ، على صناعة المستقبل ؟

أيضمن في المجتمع القومي الواحد المساواة المبدئية والقانونية لجميع أبناء المجتمع على اختلاف طوائفهم وتراثاتهم ؟

أيفجر منابع الفضيلة في قلوب أبنائه ويحييهم روحيا ، وينمي مع هذا مواهبهم العقلية وتطلعاتهم إلى الحق وكفاءاتهم للسعي إليه والتمسك به والدفاع عنه ؟

أيكمل تقليده الايجابي في السعي العقلي وفي بث الحرية أم يغلّب تقليده الموروث من عصور القهر والجهل في التقييد والكبت ؟

هذه التساؤلات لا تطرح على الاسلام وحده ، وإنما على كل دين أو عقيدة قائمة في

هذه الدنيا الواسعة ، بل لنقل في هذه الدنيا التي كانت واسعة وغدت اليوم عالما واحدا مصغرا تشابكت فيه حياة الشعوب ، ولم يعد أي دين أو عقيدة محصورا في إطاره الجغرافي والتاريخي ، بل أصبح ملكا للانسانية جمعاء ، ومسؤولية مشتركة لجميع الشعوب .

٩ ـ أصل من هذا كله إلى نتيجة تفرض نفسها علي . هي أن قضية العلاقة بين القومية العربية والاسلام تعالج بطريقة مباشرة ، وأخرى غير مباشرة . ولعل الثانية هي الأجدى والأوفر ثمارا . إنها تعالج مباشرة ، كما نحاول في هذه الندوة ، بالدراسة التي تنشد استكشاف كنه كل من هاتين الفكرتين أو الرابطتين أو الهويتين ـ سمها ما شئت ـ ورسم حدودها بحيث لا تلتبس بالأخرى ولا تتداخل وإياها تداخل إرباك وتنافر وتشتيت ، كما أنها تواجه بكل جهد يمكن أن يبذل لجعل كل طرف من هذين الطرفين فكرة وحركة تحررية بالمعنى الذي ألمحنا إليه في هذا الحديث . أما المعالجة غير المباشرة ، فهي التي تتوخى خدمة قضية التحرر حيثما تقوم : في البيت ، والمدرسة ، والحقل ، والمصنع ، والحزب ، والنقابة ، والحكم ، ووسائل الاعلام ، الخ ، بجد وصبر ومعاناة يوما بعد يوم وباستعداد لدفع الثمن الغالي الذي تقتضيه .

ليكن جهدنا منصبا على اكتساب التحرر ـ القدرة في جميع مسالكنا الفردية والجماعية . لنسع إلى حماية العقل عندما يعتدى عليه ، وصيانة الحرية عندما تكبت ، والدفاع عن الكرامة الانسانية عندما تهان أو تهدر . ولنذهب إلى أبعد من مجرد الحماية والصيانة والدفاع إلى الفعل الارادي المولد . وبقدر ما نبلغ في هذا السعي والاكتساب ـ لا أكثر ولا أقل ـ تصفو العلاقة في أذهاننا وفي قلب مجتمعنا بين القومية العربية والاسلام ، بل بين أي ولاء وولاء ، ويغدو التوتر العقلي والنفسي الناتج عن الصراع في داخلنا ، أفرادا ومجتمعا ، عامل تجدد وإحياء ، وصانعا للقدرة الابداعية التي هي وحدها ضمانة المستقبل .

فما هو كنه التحرر ، وما هي عناصره ووجوهه ومطالبه ؟ وكيف نستطيع أن نوفّي هذه المطالب ؟ تلك ، إخواني ، هي المسألة . إذ بالتحرر الحق نكون ، وبدونه لا نكون .

تعقيب ٢

د. وداد القاضي

أجدني في مكان لا أحسد عليه إذ أكون معقبة على بحث الدكتور أحمد صدقي الدجاني . وذلك لأن الآراء الواردة في هذا البحث ـ فيما أتصور ـ من الصعب الاختلاف عليها ، وهي آراء تمثل ـ في نظري ـ الحد الأدنى الذي يتفق عليه كل الموجودين هنا فيما أظن .

على أن كون البحث قد حرص على أن يظل في مستوى الحد الأدنى ، قد فرض عليه محدوديات متعددة ، أتعرض لها في نقاط أربع :

أولا : إنني أفهم الرؤية المستقبلية على أساس الانطلاق من تاريخ ما وواقع ما ، ثم بناء **مستقبل متوقع** بناء على هذا التاريخ وذلك الواقع . ومن السهل ، عندما يتناول المرء موضوع القومية والاسلام أن يخلط بين شيئين متقاربين ولكن مختلفين هما **التوقع والتمني** . وأنا أرى أن بحث الدكتور الدجاني قد وفى في جانب منه بالتوقع ، ولكنه انزلق في غير مكان أي التمني لا التوقع . وعلى ذلك هناك نماذج كثيرة ، أعطي واحدا منها ، وهو حديثه في الصفحة ٤٩٤ عن التضامن الاسلامي فهذا التضامن بحسب نص الدكتور الدجاني تضامن **يجب أن يوجد على أساس التمني** ، ولكن هل هو ـ بناء على الواقع الآن ـ متوقع مستقبليا ؟

ثانيا : إن قيام البحث على صياغة الحد الأدنى فقط قد أوقع الباحث بقدر غير قليل من **المثالية من ذلك قوله** « ولا شك في أن تحقيق الوحدة العربية يمكن العرب من القيام بدورهم في تحقيق التضامن الاسلامي . ولنا أن نلاحظ أن نضال العرب لتحقيق أهدافهم القومية يواكبه نضال شعوب إسلامية أخرى لتحقيق أهدافها القومية » . وأنا أقول : هذا كلام جميل ليته يحدث ، ولكن ماذا يحدث لدى تضارب المصالح القومية مقابل المصالح الاسلامية ؟ أظن أننا لسنا بحاجة إلى أن نبعد كثيرا في النظر حتى نجد النماذج بعد النماذج من هذا التضارب في المصالح وما يؤدي إليه

من أنواع الصراعات ـ ولست بحاجة إلى إيراد شيئا من هذه النماذج ، فهي كثيرة ماثلة أمام أعينكم جميعا .

ثالثاً : إن انتحاء البحث للوصول إلى الحد الأدنى قد جعله يتميز بالهروب من مواجهة المشكلات الأساسية التي أعتقد أن هذه الندوة عقدت للوصول إلى نتائج فيها ، وقد لا تصل ، والمهم أن تحاول . لقد ركز الدكتور الدجاني خلال الحديث في الاشكالية بين القومية والاسلام على طرفين من المفكرين : الانغماسيون والانكماشيون ، وذكر عرضا التيار المتوسط من المفكرين وهم « بناة النهضة . . الذين جمعوا بين الأصالة والمعاصرة » . وأنا أعتقد أن المشكلة لا تقع في المتطرفين من المفكرين وإنما تقع في تلك المنطقة الوسطى التي مر عليها سريعا ، وهي المنطقة التي أعتقد أننا جميعا هنا نقع ضمنها ، ومع ذلك نختلف فيها اختلافات كثيرة بينتها المناقشات أمس ، وقبل دقائق قال الدكتور زريق ما نصه « هناك تناقض بين القومية والدين ، أي دين » . فنحن إذن ، كورثة لتيار بناة النهضة الجامعين بين الأصالة والمعاصرة ، ما زال بيننا اختلافات كثيرة ، وعلينا أن نتوجه إلى هذه الاختلافات بالذات حتى نصل إلى ما هو متوخى في هذه الندوة .

رابعا : إن الأسئلة التي أثارها الدكتور الدجاني في آخر صفحة من بحثه هي أسئلة هامة جدا جدا ، غير أن الاجابة عليها أهم .

المناقشات

إحسان عباس : تتسم نظرة الدكتور الدجاني في بحثه بالتفاؤل ، والتفاؤل جميل لأنه يحمل للنفوس قسطا غير قليل من الطمأنينة ، ولكن لا بد لذلك التفاؤل من أن يكون مستوحى إما من طبيعة الواقع الذي نعيشه وإما من الحتمية التي نستشرفها لتطور هذا الواقع على نحو إيجابي .

فالباحث يخبرنا أن « العمل من أجل الوحدة قد دخل مرحلة جديدة في الوطن العربي . . . وانشغل في إيجاد الحقائق الوحدوية » ونحن نتساءل أين ومتى ؟ وهل شهدت الوحدة العربية والدعوة إليها انتكاسة أشد مما هو حادث في السنوات الأخيرة ؟ وهو يتوقع - وقد تأكدت أهمية الشورى والديمقراطية - أن تساعد سيادة الشورى والديمقراطية في بلوغ هدفي التحرير والوحدة ، وصحيح أن الشورى هامة وأن الديمقراطية هامة ، ولكن كيف تأكدت هذه الأهمية على أرض الواقع ، وأين تمارس الشورى وأين تمارس الديمقراطية في النظم الحالية ؟ لست أقول أن الواقع ، من المحتوم أن يظل كما هو ولكني أريد أن يدلني الباحث على البوادر التي تشير إلى شيء من التغيير أو من السير أو من العمل نحو هذه الأهداف التي نحب بلوغها ، أي أريد أن يجعل لتفاؤله ركيزة من منطلقات واضحة المعالم . وأكتفي بنموذج واحد : هو مدى العلاقة بين هذه الأهداف أو بين تحقيقها - وبين الحقائق الاقتصادية في الوطن العربي ، إذ يبدو أن مبررات التفاؤل يكمن جانب كبير منها في هذه الحقيقة ؛ ولكن الباحث الكريم لم يتعرض لها إلا في تعميم كبير حيث قال : « وسيكون لهذا التضامن دوره على الصعيد الاقتصادي في بناء اقتصاد دول العالم الاسلامي وفي إرساء قواعد نظام إقتصادي جديد . . الخ » .

ثم أنه في نظرته إلى الأقطار العربية ضمن دول العالم الثالث يتعمد عدم الوقوف عند

التناقضات في داخل هذا العالم ، وهي تناقضات ناشئة عن أسباب كثيرة ، منها على وجه الدقة التناقض في الارتباطات بالمحاور الداخلية المتعددة وبالمحورين العالميين الكبيرين ، ومنه التفاوت الكبير بين تلك الأقطار نفسها في مدى القدرات المادية والمراحل الحضارية ، ولو أنه أخذ هذه الأمور في بحثه بعين الاعتبار ، لكان في مقدوره تصحيح زاوية الرؤية ، وتقليل الاعتماد على الحلم ، رغم أن الحلم في نظره ضرورة لا بد منها .

ومثل ذلك موقفه من الانغماسيين والانكماشيين : فأين هي الدلائل التي تدل على أن هذين التيارين آخذان بالتناقص ؟ وهل تضخم الدعوة إلى المناداة بالمعاصرة والأصالة يعني أن أصحاب هذا التيار قد زاد عددهم ، أو أن هذا مجرد طرح توفيقي تقوم به نخبة من المثقفين ؟ كل هذه التساؤلات أثارتها في نفسي قراءة بحث الدكتور الدجاني ، وهو بحث مكتوب بأناة ، وهدوء ، وهو في جانبه التاريخي مثال للدقة والموضوعية . أما في جانبه المستقبلي فإنه رغم شمول الرؤية لا يرسم خطة وإنما يحيى آمالاً .

إسماعيل سراج الدين : أحيي الدكتور الدجاني لتحديده الاصطلاحات التي يستعملها في البحث ، ومحاولته الصادقة لنقل النقاش من التاريخ والماضي إلى الحاضر والمستقبل ، لأنه إن كان نجاح عملنا اليوم وتعاملنا مع الحاضر والمستقبل مرهون بفهمنا الدقيق ووعينا لماضينا والجذور التاريخية لواقعنا ، فإن الانغماس في الماضي وحده قد ينزلق بنا إلى تغافل أمور الواقع الحاضر ومشاكله .

ولكنني ما زلت أطلب المزيد من التحديد في « المضمون العملي » Operational Content للصيغ التوفيقية المطروحة ، حتى يتسنى لنا أن نحدد موقفنا من مدى مناسبة هذه الصيغ لحل مشاكل المجتمعات العربية اليوم . وإنني أوافق تماما مع ما طرحه الدكتور الدجاني من الاتجاه نحو الوحدة العربية والتضامن الاسلامي ، ومن بعدها دائرة أوسع تشمل العالم الثالث ثم الانسانية جمعاء . وأظن أن كلا منا هنا يوافق على هذه الصيغة في صورتها العامة ، ولكنني أرى أن المشكلة الآنية مطروحة على مستويين :

على المستوى القومي : كيفية تحقيق الصيغة العملية لترجمة فعّالة للشعور القومي العربي ، هذا الشعور بالانتماء العربي ، ونقله إلى حيز الوجود ، في تحقيق المزيد من القدرة العربية دوليا والتعاون والتكاتف بين الأقطار العربية .

على مستوى الدولة : كيفية التعامل مع رغبة قطاعات عريضة من العرب المسلمين ، لانشاء نظم إسلامية الطابع والمضمون تحكم بها الدولة التي يعيشون فيها من جهة وتخوف المواطنين غير المسلمين من هذا من جهة أخرى . إن في هذه المواجهة لب المشكلة . كيف نحقق التحرر والقدرة كما قال الدكتور زريق لهذا المجتمع ؟

إني أرى أنه آن الأوان أن نطرح صيغا (أو صيغة واحدة) بمضمونها العملي بدلا من الاستمرار في التأكيد أن مثل هذه الصيغة ممكنة . وأشارك الدكتورة وداد القاضي في رغبتها أن ننتقل إلى الاجابات على الأسئلة العامة المطروحة ، ولكنني أتصور أن مثل هذه المحاولة ستولد الكثير من الأسئلة المفصلة ، يجب أيضا أن نحاول أن نجيب عليها .

إن مثل هذه النخبة من المفكرين التي أتشرف بأن أحضر اجتماعها ، عليها أن تتعدى العموميات إلى محاولة بلورة صيغ عملية صالحة لتطبيق تلك الآمال التي نعبر عنها ، لأننا إن لم نفعل ذلك ، باتت آراؤنا أمورا تتداول بيننا في الأوراق والدوريات ، ولكنها لن تتمكن من التأثير على القائمين على أمور أمتنا ، الذين يجابهون المشكلات الموضوعية اليومية للدولة ، ومن ثم نكون أسقطنا حقنا في مطالبة النظم الحاكمة بالعمل ومحاسبتها على هذا العمل .

حسن حنفي : ١ ـ يحاول البحث التوفيق بين القومية العربية والاسلام بتسمية الحضارة الاسلامية الحضارة العربية الاسلامية وهذه قضية علمية لا شأن لها بانتماءاتنا السياسية والعقائدية واختياراتنا المذهبية . فالحضارة مكتوبة باللغة العربية وغير العربية ، وساهم فيها عرب وغير عرب ، وساهم فيها العرب بعد أن تحولوا إلى الاسلام ، فلم يكن لهم قبله إلا الشعر والتجارة والرعي . والخوف أن نتابع المستشرقين فيما أرادوه عندما تحدثوا عن الحضارة الفارسية ، والحضارة الهندية ، والحضارة التركية تجزئة للحضارة الاسلامية وتقطيعا لأوصالها .

٢ ـ ما زال كثير من الباحثين يضنّون على الأمة الاسلامية بالوحدة السياسية في حين أنهم يثبتونها للأمة العربية ، وللعرب عند المسلمين رصيد ضخم لا يمكن تجاهله وإنكاره والانعزال عنه وتركه . وربما لأن الفكر القومي يدافع عن نفسه ويريد أخذ السلطة ، وبالتالي فإنه يبدأ بالهجوم على الأمة الاسلامية لنزع السلطة السياسية عنها . فهناك نوع من « الصراع على السلطة » داخل الفكر القومي ، لأنه يشعر بأنه مهدد بالفكر الاسلامي .

عصام خليفة : سأعرض بعض الملاحظات وأطرح بعض التساؤلات ؟ أما الملاحظات فهي التالية :

١ ـ مفهوم القومية كفكرة وكحركة مفهوم حديث في تاريخ الفكر السياسي . وهذا المفهوم ارتبط في الغرب بعدّة تيارات :

أ ـ الاصلاح الديني : الذي يعتبر في جوهره قراءة جديدة للكتب المقدسة على نحو ينسجم والوضعية التاريخية الجديدة للمجتمع .

ب ـ حدوث الثورة الصناعية وما نتج عنها من تفكيك المجتمع الاقطاعي الذي كان قائما على الزراعة وصعود البورجوازية ، ومن ثم الاشتراكية .

ج ـ قيام الثورات ، وخاصة الثورة الفرنسية التي طرحت مفهوم الشعب كمصدر أول للسلطة ، وحسمت ، على صعيد النظم ، التوجه العلماني ، من خلال شعار المساواة تحت سقف المواطنية ، وبالتالي أطلقت (إعلان حقوق الانسان) .

د ـ تقدم العلم والتكنولوجيا ، وصعود الفلسفات العقلانية ، وتأثير كل ذلك على البنى الاقتصادية والاجتماعية القائمة .

٢ ـ مفهوم القومية اذن مرتبط بما سمي الحداثة أو التقدم أو العلمانية . والعلمانية في رأينا هي حركة تاريخية تحرر المجتمع والثقافة من هيمنة المؤسسات والرموز الدينية وتحصر الدين في كونه علاقة بين الانسان وربه .

٣ ـ حركة القومية العربية هي ـ كما قال أستاذنا الدكتور زريق ـ مفهوم حديث بالنسبة للتاريخ العربي لم تبدأ إلا في القرن التاسع عشر . ومنذ أكثر من قرن والنقاش دائر حول علاقة الاسلام بالحركة القومية ، والتباين شديد في هذا المجال . الحركة القومية العربية العلمانية ـ وأشدد على الترابط بين العلمانية والعروبة ـ قد تتكامل وقد تتصادم مع الاسلام وهذا تبعا لمفهومنا للاسلام . ولكي تتوضح العلاقة بين الاسلام كدين ، والحركة القومية العلمانية ، يجب أن ننطلق من بحث تاريخي عن الاسلام معتمدين على النص الأصلي الذي يعتمد عليه هذا الدين وهو القرآن الكريم .

ومن الواجب إعادة النظر بقراءة النص القرآني ، متمثلين بسائر الشعوب التي تعيد النظر بقراءة نصوصها الدينية . وإن اعتمادنا هذا المنهج هو نقيض لمنهج أولئك الذين يقولون بأن الدين قد علمنا تعاليم لا تتغير هي تنزيل من عنده تعالى . فمثل هؤلاء لا يتقيدون بالتطور التاريخي ، أي بالتغير الذي يحدث في جميع المجتمعات ، وهذا التغير لا بد أن ينال الدين نفسه ولا بد أن ينال علاقة الانسان بالأصول التي يستمد منها الاعتقادات الدينية .

وجدير بنا أن نلاحظ أن ثمة تفاسير كثيرة توالت أثناء القرون للنص القرآني وكل تفسير يفهم غير الفهم الذي نجده في تفسير آخر . وبالرغم من وجود تغيير في وضعيتنا التاريخية ، فإن الاتصال بالقرآن الكريم لم يتغير بعد لأننا لا نزال نعتقد أن علاقتنا بهذا النص يجب أن تبقى كما هي . ولكن دون أن نميز ما معنى العلاقة : هل هي العلاقة التي نلتمسها في تفسير الطبري ، مثلا ، أم هي تلك التي نلتمسها في فخر الدين الرازي أو ابن كثّير أو غيرهم من المفسرين الكثيرين الذين فسروا وأولوا هذا النص ؟

إن عمق القضية التي تطرح ، عند المتطرق لموضوع الاسلام والحركة القومية العلمانية (وهذا ما توقف عنده أستاذنا الدكتور زريق) هو المسألة التالية :

إن الشريعة الاسلامية ، كما استنبطها الأئمة من النص القرآني ، مفروض على جميع

الناس ـ المسلمين ـ الاعتقاد بأنها مبنية على قول الله تعالى . ومن هنا طبعا يبدو التناقض الحتمي بين الاسلام والقومية العلمانية .

لكن إذا انطلقنا من تحليل تاريخي لتكوين هذه الشريعة في القرون الهجرية الأولى ، نراها قد اعتمدت في حقيقة الأمر ، على العادات والأعراف التي كانت سائدة في البيئة الاجتماعية في شبه الجزيرة العربية وفي العراق وسوريا وسائر البلدان التي عاش فيها الأئمة أصحاب المذاهب السنية أو الشيعية .

وبالرغم من أن هذه الشريعة قد استمدت بعض الأمور الدينية ، غير أنها في أمور كثيرة أخرى لم تعتمد على النصوص القرآنية اعتمادا واضحا . من هنا يمكننا ملاحظة جملة أمور تعتبر أمورا علمانية ، أي غير متصلة بالدين ، بيد أنها اصطبغت بصبغة دينية لأن التقديم الذي تعودناه عن العلماء والقدماء هو تقديم ديني . ويمكننا أن نجد الدلائل الواضحة على ما نذهب إليه في كتب القانوني الكبير شفيق شحاته ، وقد بين أن ما نسميه الفقه قد يكون بعيدا عن النصوص الدينية ـ وبخاصة القرآن والحديث ـ وهذا أمر هام جدا يمهد لنا السبيل لنرى العلاقة بين الاسلام والحركة القومية على مستوى جديد .

٤ ـ لقد عرف الفكر الاسلامي الحديث مصلحين متنورين ابتداء من علي عبد الرازق مرورا بخالد محمد خالد (الذي فصل بين الدين والشريعة في كتابه **الديمقراطية أبدا** ص **١٣٢ و١٤٩**) وصولا إلى عبد الله العلايلي ومحمد النويهي والأستاذ محمد أحمد خلف الله ، هؤلاء المصلحين لم يروا تناقضا بين العلمانية والاسلام .

٥ ـ هناك مقولة رائجة باتهام القائلين بالعلمانية بأنهم (من جماعة التغريب) . وردّنا يختصر بالنقاط التالية :

أ ـ العلمانية ، في وجه أساسي من وجوهها ، مرتبطة بالتيار العقلاني . وقد عرف تاريخ الفكر الاسلامي الكلاسيكي تيارا عقلانيا واسعا . وفي طليعته ظاهرة المعتزلة ، حيث كان العقل عندهم هو المرجع وهو الأساس « فإذا تعارض النقل والعقل وجب تقديم العقل لأنه أساس النقل » ، كما أكدوا على أهمية الادارة والحرية . ومن هذا المنظار طرحوا مشكلة القرآن : هل هو مخلوق أم غير مخلوق ؟

إن مجرد طرح هذه المشكلة يعني أن المسلمين في إمكانهم أن يقبلوا على دراسة النص القرآني بواقعية مطبقين جميع العلوم التي كانت لديهم حينذاك . وهذا الموقف المعتزلي هو موقف « علماني » ، إذ نجد مسلمين يقفون أمام النص القرآني ويدافعون عن حرية البحث فيه واستعمال العقل والوسائل العامية المتوافرة . وهذا الموقف شبيه بما حدث في الغرب مع اتساع حركة الاصلاح الديني (في القرن ١٦) . وبينما هذه الخبرة العلمانية ستنمو في الغرب بفضل جملة عوامل اقتصادية واجتماعية ، نجد أن التيار العقلاني في المجتمع الاسلامي قد

ازداد انحطاطا وضعفا ، لا لأسباب دينية ترجع إلى الاسلام ، ولكن لأسباب تاريخية نلتمسها في دراسة تاريخ هذه المجتمعات منذ القرن الثاني عشر حتى اليوم .

ب ـ إننا نعتبر الفكر الانساني ، في أية بقعة نبت ، ملكا للانسانية جميعها . وعليه فديكارت وهيغل وماركس وفرويد وداروين وغيرهم والمنهجيات والانجازات في العلوم الانسانية والعلوم التقنية يجب أن نعتبرها جزءا من تراثنا أيضا ، ومن الجهل أن لا نستوعبها بما يساعد مجتمعاتنا للنهوض ومواجهة تحديات التخلف والتبعية والاستعمار .

ج ـ نحن لسنا ممن يسعون إلى تمثل فوتوغرافي لتجارب الشعوب الأخرى . فلنا تراثنا ولنا تاريخنا ومن ضمن هذين ـ التراث والتاريخ ـ نستوعب مفاهيم العصر وبخاصة مفهوم (العلمانية) نقبل على صناعة تاريخنا .

هذه هي ملاحظاتي السريعة ، أما الأسئلة التي أطرحها فهي التالية :

١ ـ هل المشروع السياسي للعروبة يستفيد من الاسلام كتراث عظيم وتجربة انسانية غنية فحسب ، أم أنه يسعى ـ عبرها ـ إلى إعادة إحياء الشريعة الاسلامية وينظم المجتمعات العربية على أساسها ؟

٢ ـ هل الرد على التحدي الصهيوني هو بإحياء لون من ألوان الأيديولوجية التعصبية التي تسعى إلى قيام الدولة الدينية الاسلامية ؟

٣ ـ وفي هذه الحال ما هو الفرق بينها وبين التيارات الطائفية والمذهبية ـ من مسيحية وغيرها ـ الساعية هي الأخرى إلى إنشاء دولها الدينية والمذهبية ؟

٤ ـ أليس هذا ما يخطط له الاستعمار ويشجعه لابقاء منطقتنا مجزأة ومتناحرة وضعيفة ومتخلفة ، وذلك بهدف استمرار سيطرته عليها واستنزاف ثروتها الهائلة ؟

إن مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام ، مرهون بأمرين :

ـ بلورة الحركة القومية العربية من ضمن صراع ذي أفق تاريخي علماني ديمقراطي .

ـ ثورة في الفكر الديني في الاسلام ينسجم مع حقائق العصر ، عصر العقل والعلم والحرية عصر العلمانية .

بيان الحوت : محاضرة الأخ الدكتور دجاني في الواقع هي أكثر من محاضرة ، هي عصارة تجربة إنسانية عميقة تولدت عنها قناعات ، وإيمان راسخ بالثنائية المتكاملة بين العروبة والاسلام . ومن خلال تعبيرات الحاضر « الوحدة العربية » ، و« التضامن الاسلامي » ، وكذلك تعبيراته « العرب موحدون » و« المسلمون متضامنون » ، يتضح رأي المحاضر وهو أن العروبة هي الجامع والأساس بين العرب ، وأن الاسلام في صيغة التضامن هو الجامع بين

القومية العربية والقوميات الاسلامية الأخرى ، ولما كان الفارق بين مفهومي « الوحدة » و« التضامن » واضحا ، فالمستمع للمحاضر قد يظن أن الاسلام كتشريع للدولة يقع خارج إطار دولة الوحدة العربية ، إلا أن المحاضر يطرح في النهاية هو نفسه التساؤلات المستقبلية دونما أجوبة ، وبالتالي فهو يحيل موضوع محاضرته إلى « رجال الفكر في الوطن العربي والعالم الاسلامي وأهل الحل والعقد عموما » . وكم كنا نتمنى لو ابتدأ بطرح تصوراته المستقبلية النابعة من الواقع الراهن ، بالاضافة إلى تمنياته التي نشاركه فيها ، كما نشاركه أيضا الاعتقاد بخطورة هذا الموضوع الذي يستوجب آراء رجال الفكر .

ناحية واحدة فقط أود التركيز عليها وهي تتناول جوهر المحاضرة لا التفصيلات . كان واضحا أن الطريق العربي الاسلامي هو طريق واحد لا شريك له لمستقبل هذه الأمة ، وإن لم يكن واضحا مصير هذا الطريق ، أهو دولة عربية ، أم دولة عربية إسلامية .

عدم الوضوح هذا يجعلني أتساءل ، لم التخوف من دولة عربية علمانية ؟ ولم التخوف من الطريق العربي القومي ؟ ولن أنطلق في طرح وجهة النظر هذه من رأي شخصي أو عقيدة معينة ، وإنما سوف أطرحها من أمثلة حية من تاريخنا العربي الحديث ، وفي هذه الأمثلة جابه العرب في كل مرة تحديا مباشرة يمس صميم وجودهم ويهز كيانهم .

المثل الأول ، لما تعرض العرب لخطر السياسة الطورانية في عهد السلطان عبد الحميد ، وكانت تلك السياسة تهدف إلى تتريك العرب ، إلى انتزاع هويتهم القومية التي كانت لا تزال في خضم ولادتها . فماذا فعل العرب إزاء هذا الخطر ؟ هل جابهوه بحركة سياسية عربية ، أم بحركة سياسية عربية إسلامية ؟

الجواب التاريخي معروف لدى الجميع ، فالعرب قد ثاروا على الخلافة الاسلامية العثمانية ، ومن الممكن الرد على هذا بأن البديل كان مشروع خلافة هاشمية أخرى في الحجاز . ولكن المهم ليس شكل الحكم وإنما المضمون . فنحن إذا عدنا إلى مبادىء الأحزاب العربية السرية في تلك المرحلة وإلى برامجها السياسية ، وإلى مؤتمراتها فهل نجد المسيرة قومية أم دينية ؟

وكما نعلم ، انتهت تلك المرحلة السياسية بفشل الثورة العربية الكبرى إلا أن جذوة القومية العربية استمرت ، وقد برهن رجال تلك المرحلة ـ وعلى الرغم من فشلهم . أنهم ما خاضوا تلك المعركة ، إلا وعلى أساس واحد ، وهو أنها معركة قومية .

واستشهد بما قاله اثنان فقط من الذين خاضوا هذه المعركة فكرا وعملا .

قال أسعد داغر في كتابه (**مذكراتي على هامش القضية العربية ـ ص ٥**) : « لما اضطررنا إلى الدفاع عن أنفسنا ضد الترك لم نجد أمامنا غير السير مع الحلفاء ، ونحن عالمون بما لهم من مطامع في

بلادنا ، ولكن الخطر العظيم الذي كان يهددنا به الترك ، وهو خطر الابادة والفناء لم يترك لنا مجالا للتفكير أو الاختيار . لم يكن هناك شران ، بل كان موت محقق من جهة ، إذا لم نثر على الترك ، وجهاد شاق طويل في سبيل حياة حرة كريمة . لذلك لم تكن تنتهي الثورة العربية ضد الترك بتقسيم البلاد بين الانكليز والفرنسيين حتى استؤنفت ضد المستعمرين الجدد في سوريا وفلسطين والعراق » .

وقال خليل السكاكيني في كتابه (**كذا أنا يا دنيا ـ ص ١٥٥ ـ ١٥٦**) : « أنا من جملة من كان يظن أن الأمة العربية فقدت قواها الحيوية ، ومن فقد قواه الحيوية لا يسترجعها . كانت الأمة العربية خاملة ، ذليلة ، متفرقة الكلمة ، فلو مرت الحرب بدون أن يعمل العرب شيئا لذهبت الفرصة وأبنا بالخزي والعار إلى الأبد . كان الأتراك يضربوننا بيد ويجاملوننا بيذ ، ولكن في هذه الحرب جعلوا يضربوننا بأيديهم وأرجلهم ، ونحن ساكتون خائفون ، حتى أن العالم كله كان يحتقرنا . . .

« كنت قبل اليوم أحب وطني القدس ، وأما اليوم وقد خرجت من سوريا إلى البادية إلى مصر إلى فلسطين ، فوطني العربي يشمل كل البلاد التي يتكلم أبناؤ ها بالعربية . وما أسهل أن نوحد كلمتنا ، وما أسهل أن نحيا كأمة واحدة لنا مكان ولنا لغة ولنا أدبيات . وما أصغر همّة الذين لا يهتمون إلا بوطنهم الصغير » .

وأنتقل إلى المثل الثاني ، لما تعرض العرب للخطر الصهيوني ، وطلائع هذا الخطر وعد بلفور والهجرة اليهودية إلى أرض فلسطين ، وأبعاد هذا الخطر ، جغرافيا ، المزيد والمزيد من الأرض ، من مصر وسوريا والأردن والسعودية ولبنان ، والحلم البعيد ، من النيل إلى الفرات ، وليس البعد الجغرافي هو الوجه الأوحد للخطر . فالآن وقد مضى على وعد بلفور أكثر من ستين عاما ، والآن وقد استولت « إسرائيل » على فلسطين كلها ، وأجزاء من ثلاث دول عربية أخرى ، فالخطر الحقيقي يتمثل أكثر وأكثر بما هو أبعد من الأرض ، فالصهيونية خطر على الأمة العربية بأسرها ، على الوجود العربي في صميمه ، وعلى كل ما هو عربي .

هذا الخطر ، شعر به العرب سكان فلسطين قبل سواهم ، وهذا أمر طبيعي ، فكيف كان الرد على هذا الخطر ؟

النضال العربي والتضامن الاسلامي قضيتان متلازمتان في تاريخ النضال العربي الفلسطيني ضد الصهيونية أثناء الانتداب ، وقد سعى المفتي الحاج أمين الحسيني دائما إلى صداقة الشعوب الاسلامية في الهند وأوروبا والاتحاد السوفياتي ، وكان يعتبر زعيما إسلاميا في الكثير من المحافل الدولية .

ولكننا إذا عدنا إلى مبادىء الحركة السياسية الوطنية الفلسطينية وإلى برامج أحزابها السياسية دونما استثناء ، وإلى جميع مؤتمراتها الوطنية فنحن لا نجد أي أثر للبعد الديني بالمفهوم الذي يطرح اليوم . فالاجتماع الديني الكبير الذي عقد من أجل البراق (١٩٢٨) والمؤتمر الاسلامي العام (١٩٣١) ، وكذلك المؤتمرات الأرثوذكسية العربية (١٩٣١) ، كل

هذه المؤتمرات تبنت المبادىء الوطنية نفسها وأبرزها إلغاء وعد بلفور ، وقف الهجرة اليهودية وإقامة حكومة وطنية قائمة على التمثيل السياسي الصحيح .

واليوم ، هل تطرح الثورة الفلسطينية شعارات دينية ، وهي الثورة التي تهدف إلى استرجاع فلسطين مهد الديانات السماوية ، وهي الثورة التي استقطبت الشعوب الاسلامية والدول الاسلامية ، نحن جميعا نعرف أن الثورة تهدف إلى إقامة دولة علمانية فلسطينية ، يعيش فيها أبناء الطوائف المتعددة جميعا مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات .

وهذه التجربة ناجحة حتى الآن ، فنحن إن انتقلنا من صعيد الشعارات إلى صعيد الواقع ، نَجدُ أن الثورة الفلسطينية ، في قياداتها وفي كوادرها تضم الانتماءات المتعددة . ولكونها قضية حق ، فهي تستقطب كل من يؤمن بأن هذا الحق هو حق ، وذلك بصرف النظر عن المنطلق الذاتي لهؤلاء المؤيدين .

في اعتقادي ، إن هاتين التجربتين يجمع فيما بينهما عنصر واحد مشترك على غاية من الأهمية . وهذا العنصر هو وجود خطر كبير داهم يستهدف وجود الأمة العربية . إذن أمام السؤال الأكبر ، وهو الوجود أو اللاوجود ، كانت الانتفاضة الشعبية في المثلين السابقين قومية ولم تكن دينية .

إبراهيم الغويل : أقول ، والحق أقول لكم ، أنه لا يجوز أن يكون كل بحث (وفي حالتنا هذا البحث الذي هو كما قالت ـ بحق ـ الدكتورة وداد القاضي : إنه يمثل الحد الأدنى مما يمكن أن نتفق عليه) عرضة إلى هجوم . فإن كان حتى « الحد الأدنى مما يمكن أن نتفق عليه » يكون عرضة لهذا الالتباس ـ فاغيثونا بما يزيل هذا الالتباس . . . وأؤكد لكم أننا لن نجده في غير السماحة والقدرة على البحث عن الوحدة من خلال التنوع . ولا . . . وألف لا للأحادية أو البعد الواحد . أكتفي بأن أذكر نفسي وأذكركم بالسماحة والبحث عن الوحدة . . . ومن طريقها الصعب : الوحدة من خلال التنوع .

أمين هويدي : نحن أمام موضوع يتعلق بالمستقبل ، والمستقبل والحديث عنه لا يجب أن يكون رجما بالغيب ، بل لا بد وأن يكون حسابا رقميا أو حسابيا ، خاصة وأنه يتعلق بموضوع خطير هو المستقبل الذي ينعكس بدوره على الحاضر . ونحن أمام معادلة . والمعادلة لها طرفان هما القومية العربية والاسلام وطرف المعادلة لا بد وأن يكون واضحا وثابتا .

ولا أعتقد أن الشرطين متوفران . فحتى الآن يتساءل البعض منا أي إسلام نتحدث عنه ؟ وأي قومية نتحدث عنها ؟ هذا من ناحية الوضوح . أما من ناحية الثبات فإن طرفي المعادلة غير ثابتين . لأن إرادتنا تتحرك أمام إرادة الغير فنحن حتى لو أردنا حرية الارادة فهي غير متوفرة . والتصور يحتاج إلى معلومات وهي غير متوفرة ، فما هو حال المسلمين في كل من

أفريقيا وآسيا والاتحاد السوفياتي والصين؟ ما هو التغيير الذي سيحدث في الحركات الاسلامية؟ وما هو التغيير الذي سيحدث في القومية العربية؟ ولنقل في الـ ٢٠ أو ٢٥ عاما القادمة. علينا أن نتخيل وقد يكون ذلك عن طريق تصورات مختلفة وبدائل متعددة وعلى ضوء هذه البدائل يمكن تصور العلاقات المختلفة . إذ وسط هذه الخلافات والحزازات والاقتتال والصراعات التي نعاني منها على المسرح العربي والاسلامي فإن تغيرات كثيرة سوف تحدث علينا مواجهتها بنظرة واقعية .

أحمد صدقي الدجاني : سأحصر حديثي في مجال الرد على ما طرح في نقاط محددة، بعد أن أشكر الدكتور زريق على تعقيبه القيم .

أول هذه النقاط تلك التي أثارها أخي إبراهيم الغويل الذي بيني وبينه من العلاقة الفكرية ما يجعلنا نتواصل عن بعد . وقد وفر علي بحديثه القيم أن أفصّل فيها . هذه النقطة هي أسلوب مناقشة البحوث في هذه الندوة .

لقد استمعت إلى ملاحظات تناولت منهج البحث واعتنيت بها . كما استمعت إلى ملاحظات تناولت الأفكار الأساسية في بحثي والنتائج التي توصل البحث إليها وأفدت من هذه الملاحظات . ولكني وقفت أمام ملاحظة لم تتناول المنهج ولا الأفكار والنتائج ، وإنما أطلقت حكما على تسمية « الحضارة العربية الاسلامية » فاعتبرت التسمية « غير علمية » وقرنتها « بكتابات مستشرقين هدفهم تقطيع أوصال الأمة الاسلامية » .

أصدقكم القول أني وقفت أمام هذا الأسلوب في الحديث ، الذي ينسب فكرة ما أو رأيا ما إلى جهات أخرى ويسمح لنفسه أن يستخدم وصف العلمية على هواه . وتساءلت هل يرد هذا الأسلوب في لقاء باحثين ومفكرين صرفوا وقتا طويلا في بحوثهم ودراساتهم ، وإذا كان الواحد منهم يعتز بشيء فاعتزازه الأعظم هو بجهده الذاتي في إعماله الفكر من أجل الوصول إلى الحقيقة .

لقد قرنت تلك الملاحظة حكمها بالحديث عن تناقض يبرز من خلال مصطلح « الحضارة العربية الاسلامية » ، وهو وجود كتّاب عاشوا في ظل هذه الحضارة ، وكتبوا بلغات أخرى . ويسعدني ، بعد أن طرحت ملاحظتي على أسلوب الحديث ، أن أرد على هذه النقطة مبينا أن دائرة الحضارة الاسلامية شملت في داخلها مجموعة دوائر من بينها دائرة الحضارة العربية الاسلامية ، التي كانت اللغة العربية هي لغة التعبير فيها . ومن بينها أيضا دائرة الحضارة الهندية الاسلامية التي قامت في الهند وتفاعلت فيها العقيدة الاسلامية مع تراث الهند ، وهكذا . ووجهة النظر هذه متسقة مع فكرة الدوائر التي طرحناها في البحث ، وأكدنا على تكامل تلك الدوائر . وسيسرني أن يناقش هذا الرأي الذي يطرح وجهة نظر محددة في التسمية . والمجال فسيح لطرح آراء أخرى تعبر عن اجتهادات نحترمها . ولا حاجة بنا إلى

قطع الطريق أمام هذا الطرح باتهامه بالبعد عن العلمية وبأنه يستهدف تقطيع أوصال الأمة !

ملاحظة أخرى تتعلق بأسلوب مناقشة البحوث في هذه الندوة ، تبرز من خلال تعليقات بعض الأخوة الذين تحدثوا عن قضايا لم يتطرق إليها البحث .

لقد حرص صاحب البحث عند تقديمه أن يوضح منهجه والنقاط التي سيعالجها في بحثه ، الذي يتناول موضوعا واسعا والذي لا بد أن يأتي في صفحات محدودة ، وهذا يفرض الايجاز وإثبات عصارة أفكار لها حججها وأسانيدها . أليس غريبا بعد ذلك أن يقال للباحث « أنت لم تبحث كذا ، ولم تبحث كذا . . . » وتذكر موضوعات خارجة عن المدى الذي تم تحديده للبحث ؟ أليس الأولى أن تتناول المناقشة موضوعات البحث نفسه ؟ إن هذا الأسلوب يوصل إلى حال صعبة تجعل التفاهم عسيرا جدا وتذكرني بقول شهير للفيلسوف فتجنشتين يتحدث عن علاقة اللغة بعالم الانسان . « أنا هو عالمي ، عالمي الصغير لأن حدود لغتي تعني حدود عالمي . ولما كان من المحتمل ألا يقع في خبرتي ما قد يقع في خبرتك ، فسيكون ما تعرفه عن العالم أي عالمك مختلفا عما أعرفه عن العالم أي عالمي . وستكون لغتك وهي حدود عالمك مختلفة عن لغتي وهي حدود عالمي . الأمر الذي يجعل التفاهم بيننا متعذرا » . وإني أفترض أن هناك حدا أدنى من العالم يمثل قاسما مشتركا بيننا جميعا .

النقطة الثانية تتعلق بالمنهج الذي اعتمده البحث ، وهي تثور بمناسبة ما طرحه الدكتور إحسان عباس والدكتورة وداد القاضي من ملاحظات حول المنهج . لقد حرصت على أن أعرف بمنهجي في الدراسة المستقبلية فأوجزت في فقرة قصيرة ما فصلته في عدد من الدراسات التي كتبتها من قبل . وأبرزت أن هذا المنهج يقوم على تحليل الواقع الراهن وربطه بمجرى الأحداث في الماضي وصولا إلى إدراك حركة التاريخ وتحديد مسار تياره والسنن التي تحكم حركته . ثم يكون التوقيع ويكون تفاعل حركة التاريخ مع إرادة الفعل مع الحلم . وقد أكدت دوما على أهمية الحلم والتمني في الدراسة المستقبلية لأننا نتعامل مع أشياء قد تحدث . ولأنه لا بد أن تكون هناك خيارات ما دامت هناك إرادة . وطبيعي أن تبرز في التوقع نغمة متفائلة أحيانا .

أصل إلى النقطة الثالثة وهي وصف البعض لهذا التفاؤل بأنه غيبي . وفي رأيي أنه ليس كذلك ، وإنما هو تفاؤل قائم على أساس إدراك حركة التاريخ في وطننا . لقد دلل الأخوة على وصفهم بحال الوحدة العربية اليوم مقارنين حالها بما كانت عليه في الخمسينات والستينات . وإني أعتقد أن فكرة الوحدة العربية اليوم في وطننا هي أنضج بكثير مما كانت عليه في الخمسينات والستينات . إنها اليوم في مرحلتها الثالثة مرحلة النضج . وقد مرت بمرحلتين سابقتين ، شهدت أولاهما طرح الفكرة والتدليل على سلامتها نظريا ؛ وشهدت الأخرى قيام بعض التجارب الوحدوية والتعامل معها بأسلوب « رومانسي » عاطفي .

وافتقدت المرحلتان الحد الأدنى اللازم من صنع الحقائق الوحدوية ، وكانت أجزاء من الوطن العربي خلالهما ما تزال مستعمرة . إن جماهيرنا العربية اليوم تعتمد مقياسا سليما للعمل الوحدوي هو صنع الحقائق الوحدوية . وواضح أن هذه الحقائق تتزايد على مختلف الصعد . لننظر مثلا إلى صعيد المواصلات فنجد أننا لم نكن نستطيع الوصول من المشرق العربي إلى المغرب العربي إلا عن طريق عاصمة أوروبية إذا اخترنا السفر بالجو . والحال قد تغيرت اليوم وواضح أننا ما زلنا بحاجة إلى مزيد من الربط . ولننظر مثلا إلى الصعيد الفكري فنجد أن مثل هذا المركز لدراسات الوحدة العربية لم يقم إلا في هذه المرحلة الثالثة . أما على الصعيد السياسي فإن إدراكنا للحقائق الوحدوية المطلوب صنعها قد اكتمل ، ووضحت الصلة بين العمل الوحدوي والعمل العربي الموحد ، وتحدد دور مؤسسات العمل العربي المشترك . وأصبح في مقدور الطلائع والجماهير أن تميز الخبيث من الطيب وأن تغذ السير في طريق صنع الحقائق الوحدوية .

الأمر نفسه يصدق على حال الشورى والديمقراطية في وطننا . وقد أورد الدكتور إحسان ملاحظة بشأنها . والحق أنني كنت حريصا على الدقة حيث ذكرت في البحث أن هناك وضوحا أعظم لما للشورى من أهمية كبرى في تحقيق تقدم أمتنا . ويقيني أن هذا الوضوح قائم بعد أن شهدت السنوات العشر الماضية استشهاد عدد من أهل الرأي في الوطن العربي لأنهم دافعوا عن حقوق الانسان العربي بصورة أو بأخرى . ولقد أكد البحث على أن ضمان هذه الحقوق وسيادة الشورى والديمقراطية شرطان أساسيان لبلوغ هدفي التحرير والوحدة . فبدون توفير الحرية للانسان العربي في وطنه وبدون اعتماد الشورى لن يكون الوصول إلى التحرير ولا إلى الوحدة .

نقطة أخرى أثارتها ملاحظة تتعلق بوجود تناقضات داخل الوطن العربي وداخل العالم الثالث ، والنظر إلى هذه التناقضات كدليل على استحالة التعاون في كلا الدائرتين .

إن وجود التناقضات والاختلاف حقيقة لا تنفي بحال إمكانية اللقاء والتعاون بل تحث عليها ، ونحن حين تحدثنا عن هذه الامكانية لم نكن غافلين عن تلك الحقيقة ، بل انطلقنا من إدراكها لنبحث عن القاسم المشترك ونبرز الحد الأدنى الذي يكون أساسا للقاء والتعاون . إن هناك تناقضات واختلافا بيننا وبين أوروبا ؛ ولكن ذلك لا يمنع قيام الحوار العربي الأوروبي بل يحث عليه . وهناك مجموعة عوامل تتعلق بطرفي الحوار تفرض الانشغال بهذا الحوار فضلا عن العامل المتعلق بطبيعة عصرنا الذي جعل من عالمنا عالما مترابطا وجعل الحوار روح العصر .

لقد ضربت مثلا في البحث على إمكانية اللقاء حول قضية معينة تمثل شاغلا مشتركا ، فذكرت كيف يجتمع العرب وكيف يجتمع المسلمون على قضية فلسطين . وكلنا يذكر كيف

تنادت دول إسلامية بعد إحراق الصهاينة للمسجد الأقصى من أجل القيام بعمل مشترك . أذكر مثلا على التعاون على الصعيد الروحي الحوار الاسلامي المسيحي . ومعلوم أن في الفاتيكان إدارة خاصة تنشغل بالحوار مع الأديان الأخرى .

لقد وردت في التعليقات إشارات إلى التجربة الايرانية وما يهمني أن أقوله في هذا المجال هو أن الحكم على هذه التجربة الآن يأتي متأثرا بالأحداث السياسية الجارية . ومطلوب منا في مجال موضوعنا عن العلاقة بين القومية والاسلام أن ندرس صياغة الدستور الايراني لنلاحظ كيف بدت هذه العلاقة من خلاله ، وأن نتابع محاولة تطبيقه على أرض الواقع . كذلك وردت إشارات إلى وجود تناقض بين قوميات من يدينون بالاسلام ، وواضح أن البحث كان يستهدف إيجاد القاسم المشترك الذي يكون أرضية للقاء والتعاون .

بقي أن أقول إني لم أسمع تعليقات على ما ورد في البحث عن عالمنا المعاصر ، ولا عن دور الممارسة العملية في الوحدة العربية وفي التضامن الاسلامي . وهذان الجانبان يستحقان منا اهتماما لنوفي بعد المعاصرة حقه ولنعطي الممارسة العملية نصيبها .

قسطنطين زريق : إن الدكتور عباس ، كما نعرف جميعا ، عالم متثبت يتقصى الوقائع والحقائق الدقيقة ، وقد وصف تعقيبي بأنه يتناول الكليات ، فليسمح لي بأن أوضح أني أردت أن أربط الألفاظ التي نستعملها بالاطارات الحضارية التي نشأت فيها . فلكل شعب من الشعوب ، ولعلنا نقول في كل طور من أطوار تاريخه ، نظرة كونية ووضع حضاري هما اللذان يرسمان حدود أفكاره ومصطلحاته . والشعوب العربية اليوم ذات وضع حضاري معين ، وتعيش في عصر له مميزاته الحضارية وتتوجه مع سائر الشعوب نحو مستقبل له سماته الخاصة . فالكليات التي كانت تسود أفكار أسلافنا وثيقة الصلة بأوضاعهم ، وأول واجباتنا هو أن نتأكد ما إذا كانت تطابق أوضاعنا . ومهما يكن من أمر ، فإني أعتقد أن إيضاحنا لهذه الكليات ، لمعانيها ومحتوياتها وتطورها على الزمن ، هو في مقدمة الضرورات ، كي تكون أبحاثنا في الجزئيات موفقة ومنجزة فلا نخلط بين عصر وعصر وبين وضع حضاري وآخر .

أما التساؤ ل الثاني ، فيتصل بما ذكرته عن القومية ونشوئها في خضم الحضارة الحديثة ، هذه الحضارة التي أفرطت في إيمانها بالانسان حتى طغى وتجبر وأعتقد أنه على كل شيء قدير . فكيف ندعى إذن إلى تبني هذه القومية والحضارة التي نشأت عنها لقد ذكرت في خلال تعقيبي أن هذا الموقف الذي بلغته الحضارة الحديثة إنما نشأ عن انحراف في عقلانيتها . وأعتقد أن من واجبنا أن نتبين هذا وغيره من الانحرافات ليتجنب سعينا القومي المخاطر التي أصابت القومية في سائر مناطق وجودها ، وخصوصا عند شعوب الغرب ، الذين لا ينكر تأثيرهم فينا في هذه الأيام . وليس الأمر موقوفا على تجنب المخاطر فحسب ، وإنما يتعداه إلى الانجاز الايجابي ، إذ يجب أن نطمح إلى أن يكون لها إسهام في تصحيح المفاهيم وفي تعديل

موازين القيم ، وفي إثبات وجودنا لا كمقلدين ، بل كمبدعين في مختلف الحقول ومنها الفكر القومي والممارسة القومية .

وداد القاضي : أشكر الدكتور الدجاني شكرا خاصا على إجاباته ، وأشكره أيضا على مشروع الكتاب الذي يعدّه إجابة على الأسئلة الهامة التي طرحها في آخر بحثه . وأتوقف من بينها على ما ذكره من ضرورة التعرض لماهية دستور الدولة القومية المستقبلية ، ولهذا الأمر علاقة بما ذكره الأخ الغويل عن ضرورة عمل دستور فقهي نبدأ منه . إن هذا أمر شديد الأهمية ، إن العثمانيين هم الوحيدون الذين حاولوا عمل « **مجموع فقهي** » (Condification) وذلك في مجلة **الأحكام العدلية** التي بدأوا بإصدارها منذ سنة ١٨٦٧ ، ولعل ما يجب أن يحدث هو أن نبدأ بمراجعة مجلة الأحكام العدلية والانطلاق من ثم إلى مجموع فقهي كامل على مستوى الدول الاسلامية جميعها (ولكن المشتركين في هذا المشروع يجب أن يكونوا طبعا ممن يتقنون العربية !) .

إياد القزاز : ١ ـ ذكر الدكتور الدجاني في حديثه أن القومية حقيقة ، باعتقادي أن القومية هي فكرة . هل هي حقيقة أم لا ، يعتمد على مشاعر الناس والأفراد . فإن كان غالبية الأفراد يشعرون بالانتهاء إلى قومية معينة فعند ذلك ستكون القومية حقيقة والعكس صحيحا كذلك . فـمثلا الجامعة التي أدرس فيها ـ جامعة ولاية كاليفورنيا في ساكرمنتو ، الولايات المتحدة ـ يوجد فيها ٤٠٠ طالب من الوطن العربي ينتمون على الأقل إلى أربعة نواد وهي النادي الجزائري ، واللبناني والسعودي والعربي . وتقوم هذه النوادي بعدة نشاطات فصلية قلما يشترك أفرادها في نشاطات النوادي الأخرى . بمعنى آخر إن القومية العربية هي ليست بحقيقة على المستوى السلوكي اليومي بالنسبة للطلبة العرب في الجامعة .

٢ ـ ذكر الدكتور حسن حنفي أن صورة العرب عند المسلمين غير العرب حسنة جدا ، وباعتقادي إن العكس هو الصحيح . فبعض الدراسات الأنثروبولوجية واتصالاتي الشخصية مع الطلبة الايرانيين والاتراك تشير بوضوح أن صورة العرب غير جيدة ، فالعربي بالنسبة لهم كسلان غبي غير قادر على العمل وموضع نكتهم . بمعنى آخر على المستوى السلوكي ، وربما الفكري ، هناك كثير من التناقضات والاختلافات بين المسلمين العرب والمسلمين غير العرب مما يعكر التضامن الاسلامي العربي . وسبب هذه الصورة غير الحسنة ترجع إلى أسباب نمت عبر قرون طويلة ، نمّتها السلطات الحاكمة والظروف الموضوعية المحلية لكل دولة .

عزمي رجب : يقول الدكتور الدجاني أن التساؤ ل : هل أنا عربي أم هل أنا مسلم هو تساؤ ل غير منطقي . وإني أرى أن هذا التساؤ ل يقع فعلا ويتردد في الواقع في جميع البلدان العربية . ففي أكثر الحالات لا سيما عند الجماهير العربية يغلب القول بالاسلام أولا ثم بالعروبة ثانياً ، وفي حالات أخرى لا سيما عند بعض القوميين العرب تحتل العروبة المكان الأول .

وأود أن أقدم توضيحا على ما جاء على لسان الدكتورة وداد القاضي في تعقيبها على بحث الدكتور الدجاني حول التوقع والتمني . إن التمني بالمفهوم الايجابي أي إرادة ما يجب حصوله في المستقبل أو ما يستحسن للمصلحة القومية ليس من باب الأماني الفارغة أو السلبية ، إذ أن علماء التخطيط متفقون على أن الإنسان يستطيع عن طريق هذه الأداة العلمية الفعالة ، أي التخطيط المستقبلي ، أن يساهم في بناء المستقبل كما يريده ويراه ، وهو بالتالي يستطيع أن يغير في معالم هذا المستقبل إذا أراد شرط اتخاذ التدابير والاجراءات البناءة اللازمة عن طريق تحقيق التنمية .

منير شفيق : هنالك تعليق وسؤال حول الدراسة القيمة التي قدمها الأخ الدكتور أحمد صدقي الدجاني ، وهما يتناولان تحديده للاتجاهات بثلاثة : الانغماسيون والانكماشيون والجامعون بين الأصالة والمعاصرة .

١ ـ لا شك في أن من الضروري الانتباه ، في داخل هذه الاتجاهات ، إلى الاتجاهات ذات الطابع الانتقائي أو الالتقائي ، أو إذا شئت النفاقي ، والذي قد يقف على أرض الغرب أساسا فيمد يده إلى التراث ليجعل التراث في خدمة الانغماسية . وهنالك الاتجاه الذي يسميه الدكتور الانكماشي ، وأظن أننا هنا بحاجة إلى التفريق بين الانكماش الدفاعي المفروض بسبب القهر والارهاب ، والانكماش كموقف متحجر يرفض التعاطي مع المشكلات الراهنة . ثم هناك الاتجاه الذي يقف على أرض الاسلام ، ولكنه مخترق حتى عظامه بالتغرب وقد قدم كل التراجعات الضرورية للتوافق مع فكر التغرب . وهو بهذا لا يجمع بين الأصالة والمعاصرة ، وإنما هو ينتقي أو يخلط لا يبني وينمي .

أما السؤال فيبدأ من هنا ، وهو كيف يمكن أن تحقق الأصالة المعاصرة ؟ لأن من المهم أن نحدد أين نقف من حيث الأساس والجوهر ، ومن ثم يصار إلى الانطلاق في معالجة المشاكل المعاصرة أو التفاعل مع عالمنا المعاصر . السؤال هو ما رأي الأخ الدكتور فيما يتعلق بالقاعدة التي ينبغي الوقوف عليها . فإذا كانت هي الأصالة فالسؤال اللاحق كيف ترون عملية المعاصرة وقوفا على تلك الأرض .

٢ ـ استطرادا مع النتيجة الأخيرة يمكن طرح إشكالية تزيد من وضوح الاجابة ، وهي أن النمط المجتمعي العربي الاسلامي ، ما دمنا نتحدث عن العروبة ، كان له في مختلف مراحل حركته منطقه الداخلي الخاص ، أو سماته المحددة ، أو القوانين التي تحكم حركته وذلك عندما كانت هناك وحدة ونهضة وعندما كان هنالك تشتت وانحطاط وفساد . على التأكيد ثمة قوانين حكمت علاقته أولا ، مع الشعوب الاسلامية الأخرى ، وثانيا مع القوى الخارجية التي اصطدم بها في حروب متواصلة .

هنا تطرح الأسئلة حول متى كانت نقاط الضعف تنخر هذا الجسم فتسمح للقوى

المعادية الخارجية بغزوه ومحاولة تفتيته وضربه من جذوره ، ومتى كانت نقاط القوة فيه تتجمع وتنمو فتسمح له أن يتحد وينهض .

وتطرح الأسئلة نفسها حول متى كانت نقاط الضعف تولد الانقسامات الداخلية وتؤدي إلى فساد وانحطاط ، ومتى كانت نقاط القوة تتجمع فتنمو قواه الداخلية لإعادة التوحيد وإقامة مستوى ما من التوازن العادل في وحدة شاملة ناهضة .

المسألة الأساسية هنا هي هل نرى قوانين الحركة في مجتمعنا العربي ذات سمات نابعة من هذا النمط المجتمعي العربي الاسلامي نفسه . أم نرى أن ثمة قوانين أخرى يمكن أن تستجلب من نمط مجتمعي آخر . لأن النمط المجتمعي الأوروبي بدوره كان له دائما على مستوى عام وعلى مستوى كل بلد أوروبي منطقه الخاص في حركته ، سواء حين كان ينكمش على نفسه أو حين كان يخرج إلى العالم ليحقق السيطرة على الشعوب الأخرى ويتبعها له .

في الواقع إن الإشكالية هنا هي أن السمات التي حكمت حركة المجتمع الأوروبي والحضارة الأوروبية هي غير السمات التي حكمت المجتمعات الاسلامية والحضارة الاسلامية ، وبالخصوص المجتمع العربي والحضارة العربية الاسلامية .

إذا كان هذا المنطلق صحيحا فيكون المدخل إلى المعاصرة مرتبطا بإمساكنا بالقوانين المحددة لحركة هذا النمط المجتمعي العربي الاسلامي . ومن ثم يصار إلى مواجهة مشاكل العصر وتقديم الردود المناسبة عليها .

لهذا يمكن القول إن كل المشاريع المستقبلية التي لا تستند إلى تلك القوانين سوف يكتب لها الفشل فلن تستطيع أن تحقق وحدة الأمة العربية أو تنجز ثورة أو تحقق ما تدعو إليه من « ديمقراطية أو مساواة ، أو حقوق إنسان » . لأن أية حركة لا تنبع من أرض هذا النمط المجتمعي المحدد لبلادنا لن تصل إلى شغاف قلوب الجماهير لتحركها . وهذا وحده كاف لإفشال كل مشروع مستقبلي « وحدوي أو ثوري أو باحث عن عدل اجتماعي » . هذا ناهيك عن تعارضها ، في الجوهر ، والسمات المحددة الموضوعية والذاتية للأمة العربية ، تلك السمات التي ترسخت عبر عملية تاريخية عميقة وفي قلب صراعات كبرى وحروب طاحنة داخلية وخارجية . إنها بالدرجة الأولى السمات الاسلامية .

الفصل العاشر

نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والإسلام

د. أحمد كمال أبو المجد

هذا البحث الموجز حول الاسلام والقومية العربية يتجه إلى تحقيق هدف محدد هو إيجاد صيغة جديدة للعلاقة بين الاسلام والعروبة .. يجد فيها العربي المسلم مخرجا من التناقض المفتعل بينهما ، ومدخلاً يعينه على تقديم عطائه لكل من إسلامه وعروبته ، دون أن يقع في محظور الخروج على الاسلام أو التنكر للعروبة .. كما يجد فيها العربي غير المسلم مخرجاً من « الاغتراب » الذي يحس به تجاه التوجه الاسلامي للمجتمع الذي يعيش فيه .

وإذا كان الفكر لا يمكن أن ينفصل عن الظروف الموضوعية التي يظهر فيها ، فإن ما يدفعنا إلى هذه المحاولة ، من ناحية ، وييسر لنا أمرها ، من ناحية أخرى ، إننا ـ فيما يبدو ـ نعايش ظاهرتين جديدتين :

الأولى : ظاهرة إنتشار حركات الأحياء الديني الاسلامي إنتشاراً يشمل العالم الاسلامي في مشرقه ومغربه ، كما يتجاوز النطاق الحكومي والرسمي متغلغلاً في الشرائح المختلفة التي تتكون منها نسيج المجتمعات الاسلامية .

الثانية : ظاهرة إنحسار موجة القومية العربية في صيغتها الرومانسية التي صبغتها منذ ظهور الفكر القومي العربي الحديث داخل الدولة العثمانية ، وخلال المحاولات الوحدوية التي إنتهت أكثرها بالفشل ، لأسباب يضيق المقام هنا عن شرحها .

وهذا الانحسار ـ في تقديرنا ـ لا يمتد بالضرورة إلى جوهر الفكر القومي ، ولا إلى القومية كاتجاه في الفكر والسلوك السياسي له قدر من الثبات .. إذ لا يزال الفكر القومي حيا في الوطن العربي ، كما لا يزال الاتجاه القومي في الحياة السياسية العربية قائماً ، غاية ما هنالك أنه ـ بحكم التجربة والخطأ ، نتيجة إستيعاب الظروف الموضوعية العديدة التي أحاطت بالتجارب القومية العربية ، قد إكتسب نوعا جديداً من الواقعية ، تحول معها ـ في صورته

العملية والتنظيمية ـ إلى اتجاه نحو التجمع العربي القائم على الأمة العربية كحقيقة تاريخية ونفسية والقائم فوق ذلك على إدراك محسوب ، لوحدة المصالح ووحدة الأخطار . . واتخذت هذه النزعة التاريخية مظهراً عملياً فيما يتعلق بالشكل الدستوري للوحدة وإجراءات قيامها . . فأخذت صورة « الفدرالية » ، وصورة « التنسيق في السياسات الرئيسية » تحل محل الوحدة الاندماجية الكاملة . . كما أخذت فكرة التدرج تحل محل « الفورية » التي كانت ـ عند بعض أصحابها ـ تعبيراً عن قوة التوجه القومي . وكان الابتعاد عنها ، شبهة تنال من صدق هذا التوجه . .[1]

وقبل أن نحدد معالم الصيغة المقترحة فإننا نحتاج إلى قدر ضروري من التدقيق في ضبط كثير من الألفاظ والمصطلحات الأساسية المتصلة بهذا البحث ، نعم ، إن مطالبة الباحث بتقديم تعريفات محددة لكل المصطلحات التي يستعملها قد تغرقه في متاهات لغوية ومنهجية تستغرق جهده كله . . ولكن يظل صحيحاً أن التساهل المفرط في ضبط المصطلحات يحمل معه خطراً لا يقل جسامة ، وهو طرح القضايا الموضوعية طرحاً خاطئاً ، وفتح الأبواب أمام معارك وهمية وصراعات بين فرقاء قد لا يكون بينهم خلاف حقيقي . وفي إعتقادنا أن شيئاً من هذا وقع في تحديد العلاقة بين الاسلام والقومية ، فطرحت القضية في صورة خيار معروض على المفكرين والدعاة ومعروض كذلك على الجماهير ، بين الدعوة القومية والدعوة الاسلامية . وطرح القضية بهذه الصورة يفترض ـ مسبقاً ـ أن موضوع الدعوتين واحد ؛ كما يفترض أن بينهما تناقضاً لا يسمح بالجمع بينهما ، وكلا الفرضين غير صحيح ، وهو ما نوضحه في الجزء الأول من هذه الدراسة الموجزة .

ولكني أسجل ـ قبل ذلك ـ إعتقادي بأن التداخل بين مفهومي العروبة والاسلام ، عبر التاريخ الحديث للعرب والمسلمين ، لم يكن عفوياً في أحواله كلها ، بل كان ـ في جزء منه ـ « صيغة » مقصودة توظفها الفئات المختلفة لخدمة مواقفها الفكرية وتوجهاتها السياسية والحركية . فكثير من العرب المسيحيين آثروا ألا يفتحوا قضية « التمييز » بين القومية العربية والاسلام ، وأن يبقوا الفكرتين متداخلتين ، حتى لا ينفر المسلمون إلى موقف إسلامي خالص وإلى رابطة إسلامية لن يكون لهم ـ أي المسيحيون ـ مكان فيها أو لن يستطيعوا ـ على الأقل ـ أن يتطلعوا في ظلها إلى مساواة كاملة بأقرانهم المسلمين .

وكثير من العرب المسلمين آثروا ـ بدورهم ـ أن يتركوا الحدود غائمة بين الفكرتين إعتقاداً بأن « العروبة » وحدها ليس لها ساق تقوم عليها إذا جردت من الاسلام ، وإن أقل ما

---

(١) تشهد لهذه الملاحظة ، وللملاحظة الأولى كذلك ، النتائج التي تستخلص ـ في الحدود الجائزة علمياً ـ من البحث الميداني الرائد الذي أجراه مركز دراسات الوحدة العربية بإشراف الدكتور سعد الدين إبراهيم ومجموعة عمل كبيرة من الباحثين والمتخصصين والذي نشر بعنوان: سعد الدين إبراهيم ، **إتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة** ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٠

يقبل به الجميع ـ مسلمين ومسيحيين ـ أن العروبة وعاء ، وأن حضارة الاسلام هي المضمون المالىء لهذا الوعاء ، وأن هذا التصور حين يقبل به الجميع فإنه كفيل بحل مشكلة الأقليات المسيحية في المجتمعات المسلمة ، لأن تلك الأقليات شاركت تاريخياً في تكوين التراث الثقافي المشترك ، وهو تراث أكثره مستمد من الاسلام ، وأكثر المسيحيين في الوطن العربي لا يعرفون لأنفسهم تراثاً غيره .

إن مدخلنا إلى تحديد الخطوط الفاصلة بين الأفكار والاتجاهات المتداخلة في قضية الاسلام والعروبة هو ضبط مصطلحات أربعة رئيسية : هي القومية العربية ، وحركة القومية العربية ، والاسلام ، والجامعة الاسلامية ولن نطيل في محاولة هذا الضبط ، لأن كل ما يعنينا هو توضيح بعض الحقائق التي تتصل « بالحدود » المميزة لهذه المصطلحات الأربعة .

١ ـ فالقومية تعبير عن تكون أمة ، وما يصاحبه هذا التكون من الشعور بالانتماء . إن الباحثين متفقون على أن تكوين الأمة يقوم على عنصرين ، عنصر موضوعي ، وعنصر شعوري .

وفي تقديرنا أن كل حديث عن القيمة النسبية للعناصر المتعددة التي تخلق الشعور المتبادل بالانتماء حديث في غير موضعه ؛ وهو لا يزيد عن كونه دراسة إستقرائية ؛ لأن العبرة ـ في النهاية ـ في تكون الأمة إنما هي بتولد الشعور بالانتماء نتيجة تجمع هذه العناصر الموضوعية المشتركة ، وإن كان من المؤكد أن اللغة أو « اللسان المشترك » تعد في مقدمة تلك العناصر ، بحسبانها أداة لنقل الأفكار والمشاعر ، ولخلق الأفكار والمشاعر كذلك . والتعميم في هذه القضية ـ على أي حال ـ ليس عملياً ، كما أنه غير ضروري .

الانتماء إلى أمة ـ إذن ـ ليس مذهبا ، ولا فلسفة ، وإنما هو « واقعة إجتماعية ونفسية ذات جذور تاريخية » . فانتماء المصري أو السوري أو الجزائري أو الكويتي إلى الأمة العربية ليس أمرا متوقفاً على مذهبه السياسي أو فلسفته الاجتماعية ، وإنما هو جزء من حقيقة إرتباطه العضوي « بذات جماعية » هو « الأمة العربية » . وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة « للقومية » فإن السؤال عن موقف الاسلام منها يعد ـ في إطار هذا التحديد ـ من قبيل السؤال المحال ، أي الذي لا يجوز طرحه ؛ لأن الاسلام لا يتعرض « للوقائع الاجتماعية » بأحكامه التكليفية ، إذ هي ـ كما يقول الأصوليون ـ من الأمور الجعلية « أي التي جعلت كذلك » ولا يرد عليها حكم تكليفي » .

ولعل قائلاً أن يقول « هذا واضح ومقبول » بالنسبة للعنصر الأول من عنصري « الرابطة القومية » وهو العنصر الموضوعي المتمثل في وجود الخصائص المشتركة . أما العنصر الثاني وهو « الشعور » بالانتماء والمتعلق « بالأمة » ، فقد يحتاج فيه الأمر إلى إثبات .

وجوابنا هنا كذلك أن المشاعر النفسية لا تعرض لها الشرائع بموقف أو حكم ، إذ لا سلطان لصاحبها عليها . وهذا هو النبي (ﷺ) تضيق مكة أول الأمر بدعوته ، ويلقي هو وأصحابه من أهلها ما يلقون من الأذى حتى يخرج منها مهاجراً ، ومع ذلك يظل في دار الهجرة يحن إليها وإلى جبالها ووديانها وكل ما فيها دون أن يجد في هذا الحنين ما يتعارض مع كمال إسلامه ، وتمام إيمانه ، وهو الذي نقل إلى قومه عن ربه قوله تعالى : « وإن هذه أمتكم أمة واحدة » .

٢ ـ أما حركة القوميات ، فهي حركة سياسية . أقصى ما يميزها إذن أنها حركة وليست مجرد إنتماء ؛ وهدفها أن تحول الواقع التاريخي والحضاري المتمثل في وجود الأمة إلى واقع سياسي بأن تطابق أو تقارب بين الواقعين متجهة بالأمة الواحدة إلى أن تكون كياناً سياسياً موحداً ، ولو لم يأخذ هذا التوحد بالضرورة ، شكل الدولة الواحدة . .

هذا ـ في تقديرنا ـ هو وحده معنى الحركة القومية ، ونقول وحده لايماننا بأن الأوصاف الاضافية التي ينتحلها أصحاب القوميات المختلفة حين يصفون قوميتهم بأنها تقدمية ، أو ذات مضمون إشتراكي ، أو ذات جوهر إسلامي . . هذه الأوصاف كلها تزيّد وخلط للأمور بعضها ببعض . وهي تنطوي على قفز ـ خاطىء منهجياً ـ من الحديث عن « الحركة القومية » إلى أحاديث أخرى عن أشياء مختلفة تماماً ، هي المضامين الحضارية الماثلة لتلك الحركة ؛ أو هي ـ بعبارة أوضح خصائص حضارة الأمة الساعية إلى التوحد . أن البعض يصرون مع ذلك على وجود تلازم منطقي بين الحركة القومية والمضمون الاشتراكي ، وحجتهم في ذلك أن الاشتراكية هي السبيل لتذويب التناقضات التي تمنع التوحد السياسي للأمة الواحدة . وتلك ـ في رأينا ـ قضية مغلوطة منطقياً ، وغير صحيحة تاريخيا . فهي أولا تفترض أن الفوارق الطبقية داخل المجتمع الواحد هي المانع الأكبر دون التوحد السياسي ؛ وهو أمر لا تمكن إقامة الدليل عليه منطقياً . وهي ـ ثانياً ـ تتجاهل السوابق التاريخية العديدة التي تم فيها التوحد السياسي دون إزالة الفوارق الطبقية داخل الأمة . إن الاشتراكية تظل دائماً إختياراً إجتماعياً للطليعة أو للجماهير تمارس به حق تقرير مصيرها الاجتماعي ، كما تمارس بالتوجه القومي حق تقرير مصيرها السياسي ؛ ولكنهما إختياران متميزان ؛ يجتمعان في أحوال ، ولا يجتمعان في غيرها .

٣ ـ أما الاسلام ، فإن وضعه في كفة الميزان مقابلاً للقومية أمر غريب حقاً . فالقومية إنتماء لجماعة ؛ والاسلام عقيدة دينية شمولية مستوعبة للحياة بما تنطوي عليه من أحكام ومبادىء وتكاليف . إن القومية تعبير عن وجود Being والاسلام تعبير عن وجوب Oughtness ، ومن هنا فإن الحديث عن توافق القومية والاسلام أو تناقضهما حديث لا معنى له أصلاً ؛ ولكن حماس الجماهير ، وتأثير النخبة المثقفة ، وسياط الاعلام تغرس في الفكر الانساني أموراً تنكرها العقول حين تتحرر من هذه التأثيرات .

٤ ـ أما الجامعة الاسلامية Panislamism ، فهي ، مثلها في ذلك مثل الحركة القومية ، دعوة وحركة سياسية تهدف إلى تحقيق التطابق أو التقارب بين الواقع الديني والحضاري للمسلمين من ناحية ، وبين واقعهم السياسي من ناحية أخرى ، بحيث تنتظم للسلمين في ظلها رابطة سياسية واحدة . لا يلزم ـ هنا كذلك فيما نرى ـ أن تأخذ شكل الدولة الموحدة . إذ في إعتقادنا ـ وهذا رأي نراه ـ أن عالمية الدعوة الاسلامية لا تقتضي بالضرورة وحدة الدولة الاسلامية والحكومة الاسلامية .

إن المقابلة المنطقية الوحيدة في هذه الرباعية من المصطلحات إنما هي المقابلة بين « الحركة القومية » ، و « الجامعة الاسلامية » وهي مقابلة لا تقوم إلا في ذهن العربي المسلم . . . . أما المسلم غير العربي فإن حقه في تقرير مصيره السياسي يجعل له حقاً في إختيار قومي ، لا زيادة فيه ولا نقصان عن حق العربي في إختيار « حركة القومية العربية » توجها سياسياً له . وأما العربي غير المسلم فإن كان مسيحياً لم تثر لديه المشكلة لأن المسيحية بفصلها الدين عن الدولة لم تجعل « الجامعة الدينية » إختياراً سياسياً مطروحاً يمكن أن يقابل الاختيار القومي . أن المقابل المعاصر للجامعة الاسلامية خارج الدائرة الاسلامية هو مثال الحركة الصهيونية . وجدير بالذكر أن المآخذ الرئيسية على الحركة الصهيونية لا ترجع ـ عند التحقيق ـ إلى طابعها الديني إنما ترجع إلى أمرين أساسيين : ١ ـ أنها توجهت سياسياً لاقامة دولة « الرابطة الدينية » على أرض لا تملكها ، واقعة بذلك في خطيئة سياسية ودينية معا .

٢ ـ أن أصولها الفكرية تجعلها رابطة عنصرية دينية في آن واحد كما تضفي عليها طابعاً غير إنساني بما تقوم عليه من رفض إندماج اليهود في مجتمع واحد مع غير اليهود Gentiles .

بقي بعد هذا التحديد أن نتوجه إلى دعاة القومية وحملة التيار الاسلامي بملاحظات أساسية نرى أنها تعين على إنهاء المعارك المفتعلة بينهم وعلى خلق « صيغة » التعايش والتكامل التي نقول بها :

أولاً : أن أكثر دعاة القومية العربية في عصرنا هذا ، أشير بصفة خاصة إلى السنوات الثلاثين الأخيرة لا يرفعون دعوتهم القومية في مواجهة الجامعة الاسلامية ، لأن الواقع القائم ليس واقع تجمع إسلامي سياسي . والدعوة إلى الجامعة الاسلامية كرباط سياسي وقانوني لم تأخذ بعد مكانها كقوة مؤثرة على مسرح الواقع السياسي . وإنما يرفع القوميون دعوتهم في وجه واقع التجزئة والاقليمية والانحصار داخل حدود الدول والكيانات العربية المجزأة التي يعكس أكثرها ثمرات جهد إستعماري واع أو صراعات حكام تنازعوا أسلاب شعوبهم في مرحلة من مراحل التاريخ .

إن حركة القومية العربية ـ إذن ـ ليست حركة تمزيق للوحدة الاسلامية وإنما هي ـ في

الأساس ـ حركة توحد وتجميع ، وخصمها الأكبر هو الانحصار داخل الحدود الأقليمية للوحدات السياسية العربية المجزأة .

ثانياً : إن كثيراً من دعاة القومية العربية لا يقفون في الحقيقة عند حد الدفاع عن قضية « التوحد العربي » ، وإنما يدور جانب من حديثهم عن « العروبة » وتمجيد العرب . وهذا التمجيد في الحقيقة يمكن أن يأخذ وجهتين مختلفتين تماماً : (أ) يمكن أن يأخذ وجهة عنصرية وعرقية يرى معها العرب جنساً متميزاً وعنصراً جديراً بالتفوق لمجرد إنتمائه العرقي . وهذه وجهة نظر فاسدة علمياً ، ولا يمكن الدفاع عنها أخلاقياً ولا سياسياً .

(ب) ويمكن لهذا التمجيد ـ في صورة أخرى ـ أن يكون دفاعاً عن حضارة العرب في مواجهة حملات التقليل من شأن الأمة العربية واتهام العرب عبر تاريخهم كله ، بالخواء والعجز الحضاري . وهذه الحملة عند التأمل الدقيق فيها وفي بواعثها كانت موجهة للمحتوى الحضاري نفسه ، وهو محتوى إسلامي في الكثير الغالب من مكوناته ، فالهجوم ـ إذن ـ كان هجوماً على الاسلام ، والدفاع بالضرورة ـ دفاع عن الاسلام وإن حمل ـ هو الآخر ـ شعارات العروبة .

ثالثاً : إن الموقف التاريخي من الخلافة العثمانية ليس بالضرورة موقفاً مبدئياً ضد « الجامعة الاسلامية » ـ هذه قضية تاريخية ، ولكن إمتداداتها في أيامنا هذه لا تزال حقيقة حية . وقضية « الخلافة » كصورة محددة من صورة الحكم ، منسوبة إلى الاسلام قضية تحتاج إلى معالجة خاصة . ولكن يبقى صحيحاً أن الانبعاث العربي الذي قاوم الخلافة العثمانية لم يقاومها لأنها « خلافة » وإنما قاومها لأنها كانت خلافة عثمانية ، وكانت المقاومة أساساً موجهة إلى عنصرين محددين :

(أ) عنصر التخلف الحضاري الذي طبع الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في ظل الحكم العثماني وقاسى فيه العرب والأتراك جميعاً .

(ب) وعنصر « التتريك » ، الذي كان توجها قومياً عنصرياً حرك توجها قومياً آخر لدى العناصر العربية داخل الدولة العثمانية .

إن أقرب التفسيرات للدقة والسلامة في موقف كثير من الدعاة والمصلحين الاسلاميين الذين أيدوا حركة الانفصال عن الدولة الاسلامية أنهم ـ بحسهم السياسي والاسلامي السليم ـ قد شعروا بالمفارقة الهائلة بين التحدي الكبير الذي بدأ يواجه الأمة الاسلامية ، وهو تحدي الحضارة الغربية الزاحفة بأسلحة العقل السليم والتنظيم والقوة العسكرية ، وبين ضآلة ما أعدته الدولة العثمانية لمقاومة هذا الزحف ، بعد أن تدثرت بالجمود وتزملت بالانغلاق وبعدت عن الاجتهاد والنظر وفقدت مقومات الحركة الفعالة التي لا يصلح غيرها لمقاومة

الزحف الغربي الجديد . لقد كان تأييد الانفصال ـ إذن ـ بالنسبة لهؤلاء ـ موقفاً إسلامياً مستنيراً في مواجهة موقف متخلف عقيم تصور أن اللافتات التي تحملها الدولة العثمانية المتداعية قادرة وحدها على صنع المعجزات لحساب الاسلام والمسلمين . .

إن الصيغة التي نقترحها تتطلب من القوميين تعديلاً في عدد من مواقفهم تجاه القضية كلها ، كما تتطلب من « الاسلاميين » تعديلاً مقابلاً .

١ ـ إن القوميين مطالبون بإعادة صياغة هدفهم السياسي وتحديده في وضوح كامل بأنه السعي للتوحد السياسي ؛ وأن ينفوا عنه شبهة الاستعلاء العنصري والانحياز العرقي . ذلك أن الاستعلاء العنصري شيء غير القومية . ومع ذلك نراه يتردد أحياناً غير قليلة في كتابات ومواقف عدد غير قليل ممن يحسبون أنفسهم على التيار القومي العربي . ثم أن هذه النزعة « العنصرية » هي التي تخلق ـ فعلاً ـ مشكلة مع النظرة الاسلامية للقومية ؛ ذلك أن الانحياز العنصري المطلق يتعارض مع قيمة أساسية من قيم الاسلام ، وهي قيمة « الأخوّة الانسانية العامة » التي ترفض ـ في غير مساومة ـ ، تفضيل الناس على أساس من اللون أو الأصل . . وشعار الاسلام في هذا « كلكم لآدم وآدم من تراب » .

٢ ـ والقوميون العرب كذلك مطالبون بأن يتخلوا عن الاصرار على وجود محتوى حضاري عربي مستقل عن الاسلام . . ذلك أن الحضارة العربية السابقة على الاسلام ، مهما تكن لها من قيمة ، فإنها لا يمكن أن تكون شيئاً مذكوراً إلى جانب الفيض الزاخر الذي نشأ ونما وتطور وغير حال الدنيا كلها ، وكتب له البقاء منذ أشرق الاسلام .

إن مقولة « الأمة العربية الواحدة ذات الرسالة الخالدة » مقولة مقبولة ـ فيما نرى ـ من وجهة نظر إسلامية ، حين تفسر بأنها شعار لا يصح إلا إذا أدركنا أن الاسلام هو الرسالة الخالدة لتلك الأمة الواحدة[٢] .

وهذا المطلب ـ فيما نرى ـ لا يمس إنتماء العرب المسيحيين كثيراً ولا قليلاً لأمتهم العربية . فالمحتوى الحضاري الذي نتحدث عنه ليس قاصراً على العقيدة الاسلامية وحدها ، وإنما هو يشمل كل ما ملأ به الاسلام وعاء العروبة تاريخياً ونفسياً من قيم ومبادىء وأساليب حياة . والانتماء إلى الأمة لا يقتضي بالضرورة قبول المحتوى الحضاري كله . والمسيحيون العرب ـ بالتأكيد ـ شركاء في الجزء الأعظم من الميراث الحضاري الذي صنعه الاسلام للأمة العربية .

٣ ـ والقوميون العرب مطالبون فوق ذلك « بإسقاط » الدعوة إلى « علمنة » القومية ؛

---

(٢) من مقال الأستاذ أكرم زعيتر ـ بجريدة الشرق الأوسط التي تصدر في لندن يوم الجمعة ٢٥/ ٤/ ١٩٨٠ .

وموضوع « العلمانية » موضوع دقيق ويحتاج إلى دراسة مستقلة . ومن تعقيدات الفكر والسلوك الانساني وغرائبه أن الناس يتقبلون « شعاراً معيناً » في فترة تاريخية معينة ما داموا يقبلون جزءاً أساسياً من مضمونه ، ولا يعنون لذلك بتحديد بقية أجزاء ذلك المضمون فيظل « الشعار » مقبولا ولكنه غامض ، كما تظل بعض أجزائه ومكوناته « مرفوضة » رفضاً غير معلن ، لأن الجزء المقبول من تلك المكونات هو المطروح أساساً في تلك الفترة . والعلمانية مصطلح نلح بشدة على تغييره والعدول عنه ، لشدة غموضه أولاً ، ولاشتماله على إيحاءات غير صحيحة تتعلق بالتقابل والتناقض بين الدين والعلم .

إن « العلمانية » تحمل في الواقع سلسلة من المعاني والمبادىء لعل من أهمها :

أ ـ نفي الصفة الدينية عن السلطة السياسية في الدولة .
ب ـ الفصل بين الدين والدولة .

ويجمع البعض هذين العنصرين في عبارة واحدة هي : « حياد الدولة تجاه الدين ، كل دين ، بحيث لا تلزم الدولة نفسها بأي معتقد ديني أو دين ولا تخص أي دين باعتراف خاص به أو بعطف خاص به »[٣] .

ج ـ المساواة بين أتباع الأديان في المعاملة السياسية والادارية والاجتماعية .
د ـ تطوير الأوضاع والأنظمة الاجتماعية على أساس عقلاني مستمد من التجربة ومن النظر العقلي ، بعيداً عن النصوص والمبادىء الدينية .

إن فيما يسمى العلمانية عناصر لا نعتقد أنها تتعارض بالضرورة مع الاسلام ، كاعتبار السلطة السياسية ذات أساس مدني مستمد من رضا المحكومين ، ونفي الصفة الثيوقراطية عنها . وكالتسليم بحق إتباع الديانات المختلفة في ممارسة شعائرهم الدينية بحرية إلا إذا صادمت ما يعرف بالنظام العام والآداب العامة . وهي فكرة ترتبط « بالدولة » ولا ترتبط « بالاسلام » . .

أما قضية فصل الدين عن الدولة ، بمعنى إقصاء الدين عن أن يكون له دور في تنظيم أمور المجتمع فإنها المكون الرئيسي من مكونات « العلمانية » الذي لا يسع مسلماً قبوله .

ودون توسع في عرض هذه المشكلة نلاحظ مع كثير من الباحثين أن الدعوة إلى « العلمانية » في إطار التوجه القومي ، تخلق من المشاكل والصعاب أكثر كثيراً مما تحل وتحسم . إنها في الحقيقة تلبي حاجة واحدة هي حاجة الأقليات المسيحية في الوطن العربي للشعور بالاطمئنان ، وبالمساواة داخل المجتمع العربي المسلم ، ولكنها :

---

(٣) جوزيف مغيزل ، **العروبة والعلمانية** (بيروت ، دار النهار للنشر ، ١٩٨٠) ص ٢١ .

أولاً : لا تنشىء موقفاً حيادياً بين الأديان . إذ هي من وجهة نظر المسيحية تتفق تماماً مع قاعدة « أعطوا ما لله وما لقيصر لقيصر » . . ولكنها تضع العربي المسلم في تناقض مع شمول الاسلام وتنظيمه الواضح ـ إجمالاً أو تفصيلاً ـ لأمور المجتمع . وبذلك تكون الدعوة إلى العلمانية ـ في الواقع ـ منحازة لرؤية الأقلية الدينية على حساب رؤية الأغلبية .

ثانياً : إنها تستعير صيغة مستمدة من تاريخ الصراع بين الكنيسة والدولة في أوروبا وتحاول فرضها على مجتمع لا يعرف تاريخه صراعاً مشابهاً .

إن الدعوة إلى « علمنة » القومية . . وعلمنة « الدولة » ، في هذا الوقت بالذات ، مسلك بعيد تماماً عن الحكمة ، ما دام مصطلح « العلمنة » والعلمانية » يحمل في ثناياه هذه المكونات التي يتعارض بعضها مع أساسيات التصور الاسلامي العام . إن إيجاد المخرج النفسي والاجتماعي للأقليات المسيحية في المجتمعات العربية لا يجوز أبداً أن يتم من خلال صيغة تحمل كل هذه المحاذير ، وتهدد بوضع التوجه القومي كله في صراع مع التوجه الاسلامي ، الذي تتعاظم موجته ويزداد أنصاره عدداً وقوة .

إن ملف « العلمانية » ينبغي أن يفتح ، ومكوناتها تحتاج إلى تحديد وإعادة نظر واستعمالها كمصطلح ، والدعوة إليها يحسن ـ فيما نرى ـ أن تتوقف .

٤ ـ والدعاة الاسلاميون مطالبون ، بدورهم ، بوقفة هادئة يستوعبون خلالها جوهر التوجه القومي قبل أن يحددوا موقفهم منه . فالدعوة إلى التوحد العربي ، حين تتجرد من العنصرية والعصبية ، وحين يسلم أصحابها بأن الاسلام هو المكون الرئيسي للحضارة العربية ، لا يمكن أن تكون منكراً وشراً يستعاذ بالله منه ، أو يهتف بسقوطه . كما إنها ليست بالضرورة بديلاً عن الجامعة الاسلامية . بل لعلها أن تكون سبيلاً إليها وخطوة إلى طريقها . . فهذا هو النبي (ﷺ) بدأ ـ بأمر الله تعالى ـ ينذر عشيرته الأقربين ، ثم يوحد الجزيرة العربية ، ثم ينطلق الدعاة والقادة من بعده فينشرون الاسلام بين سائر الأمم والشعوب . وهذا المسلك يبدو لنا ملائماً تماماً إذا تأملنا في أحوال الدول الاسلامية المعاصرة وما بينها من خلافات يحتاج حسمها إلى أوقات طويلة .

ويبقى أن نذكر دعاة « التوحد القومي » و« دعاة الجامعة الاسلامية » بأن التعارض الوحيد الذي يمكن أن ينشأ بينهما مرتبط في حقيقة بصيغة واحدة من صيغ التوحد هي صيغة « الوحدة السياسية الكاملة » .

وفيما يتعلق بالجامعة الاسلامية ، فإننا لا نعتقد أن صيغة الوحدة الكاملة مطروحة طرحاً جدياً في المدى القريب أو المتوسط .

أما فيما يتعلق بالوحدة العربية ، فإن إستقراء إتجاهات الرأي العام العربي ، واستقراء

مواقف الحكومات والأنظمة العربية المختلفة ، يجعل صيغة « الوحدة السياسية الكاملة » هي الأخرى صيغة غير مطروحة في المدى القريب على الأقل .

إن ربط الدعوة القومية بالوحدة السياسية الكاملة ليس في تقديرنا موقفاً سياسياً واعياً بقدر ما هو أثر من آثار التبسيط في التفكير والاندفاع إلى « الحدية » الكاملة في المواقف العملية . إن المؤرخ لا يستطيع أبداً أن يخفي دهشته وفزعه من إنتقال كثير من الساسة والحكام العرب إنتقالاً سريعاً ومفاجئاً من موقف التوجه نحو الوحدة السياسية الكاملة ، إلى موقف التنافر الشديد والتصادم الكامل الذي يقترب من المواجهة العسكرية المسلحة .

٦ ـ إن مستقبل المد الاسلامي المعاصر ، في قدرته على توجيه وقيادة العمل الجماهيري في بلاد العرب والمسلمين ، وفي علاقته بالتيارات السياسية والاجتماعية الفعالة في تلك البلاد رهن ـ فيما نرى ـ بقدرته على حسم قضايا ثلاث رئيسية :

القضية الأولى :

قضية الثبات والتطور في التصور الاسلامي . ذلك أن تصوير الاسلام على أنه « أداة تثبيت » مطلق للأوضاع الفكرية والاجتماعية والسياسية . . . . يحد كثيراً من فاعلية التيار الاسلامي وقدرته على قيادة حركة الجماهير العربية والمسلمة في تعاملها مع التحديات الرئيسية التي تواجهها داخلياً وخارجياً .

إن إستيعاب قانون « التطور » باعتباره سنة الهية جارية ، وفتح الأبواب أمام وسائل « التطوير » وأدواته ، هو ـ فيما نرى ـ أهم ضمانات المستقبل بالنسبة للتيار الاسلامي .

القضية الثانية :

قضية « العقل » والاجتهاد ودورهما في فهم الاسلام وتوظيفه ، لما ينفع الناس . إنني أميل كثيراً في هذا المقام إلى تجنب إستعمال مصطلح السلفية التي جعل منها البعض مرادفاً للاسلام الصحيح ، بينما جعل منها آخرون مرادفاً للمحافظة والعقم والجمود . إن المدخل هنا هو التوصل إلى نظرة « وظيفية » للتشريع الاسلامي كله ، وهي نظرة لا يمكن إلا أن يكون للعقل وللاجتهاد ، معها دور أساسي في تطوير المجتمع ونظمه .

القضية الثالثة :

قضية علاقة « المسلمين » بالآخرين . إن الآخرين لا يلزم أبداً أن يكونوا كفاراً ؛ ودارهم ليست بالضرورة دار حرب ؛ والتجارب الانسانية التي تمتد خارج دائرة الاسلام التاريخي أو الجغرافي لا يلزمَ أن تكون بالضرورة غير إسلامية أو لا إسلامية . ومن صور علاقة المسلمين بالآخرين . . علاقة الداعين للجامعة الاسلامية بالداعين « للتوحد العربي » ؛

وهي علاقة يمكن ـ في نطاق الصياغة التي طرحناها ـ أن تكون علاقة تعايش وتكامل ووفاق ، بدلا من أن تكون علاقة تصادم وتناقض ترجع جذورها إلى تاريخ مضى ، وإلى ملابسات تاريخية ليس أكثرها حاضراً في واقع هذا الجيل من العرب والمسلمين .

* * *

وبعد . . فإن النخبة من المثقفين الذين حددوا معالم الفكر القومي وغذوا به الجماهير قد تكونت رؤيتهم ومواقفهم النفسية في عالم لم يكن الفكر الاسلامي حاضراً فيه حضوراً كافياً ؛ فتحولت القومية فيه عند البعض إلى ما يشبه العقيدة الدينية ، وحملت بمضامين سياسية واجتماعية إضافية ليست ـ عند التحقيق ـ مكوناً لازما من مكوناتها ؛ كما أدخلت قضية « العلمنة » و « العلمانية » في التصور السائد للقومية ، وأقحمت على الساحة إقحاماً لا مبرر له ؛ واستعيرت أكثر المفاهيم القومية من الحضارة الغربية ، محملة ـ بالضرورة ـ بملابسات التطور التاريخي للغرب .

أما وقد صار الاسلام قوة « حاضرة » متنامية ، فإن تعديل المواقف ومراجعتها يبدو مسلكاً علمياً مقبولاً ، كما يغدو موقفاً سياسياً ضرورياً .

إن المهمة الرئيسية للقوميين اليوم هي البحث عن صيغة جديدة « للتوحد العربي » تتجاوز الطرح الرومانسي الذي تسأل عنه القيادات والزعامات الفكرية للجماهير العربية ، كما تسأل عنه الأنظمة العربية التي نظر أكثرها لقضية الوحدة من زاوية سلطوية محدودة . والصيغة المطلوبة لا بد أن تقوم على أسس موضوعية من المصالح المشتركة ، وإطار تنظيمي يقوم على التنسيق وتوحيد المواقف وتحقيق صور ممكنة من التعاون والتكامل وهي الصيغة التي يبدو أن الجماهير العربية قد صارت أقرب إليها من قياداتها وأنظمة الحكم فيها .

أما المهمة الرئيسية لدعاة الاسلام ، وممثلي تيار الصحوة الاسلامية ، فهي ترشيد خطى حركتهم ، واستشراف مهامها الجديدة في المستقبل القريب والبعيد ، في غير إنخلاع من الأصول ، ولا وجل من التطوير والتجديد فيما ينفع الناس .

والفريقان جميعاً مدعوان إلى مزيد من تبادل الحوار ، إستشرافاً لصيغ التعاون ، واستجلاء لمواضع اللقاء .

تعقيب ١

د. الطاهر لبيب

أعتقد أن ما ورد في هذه الورقة من أخطر ما ورد في هذه الندوة من حديث عن العلاقة بين القومية العربية والاسلام . وإذا كان عنوان هذه الورقة « نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والاسلام » فإن موضوعها هو « نحو صيغة جديدة للقطيعة بين القومية العربية والاسلام » .

وقبل أن أبرز هذا الاتجاه أشير إلى أن عمل أحمد كمال أبو المجد لا يمكن أن يعد بحثاً وهو لم يدّع ذلك ، ولكنه مشروع « إسلامي » أو « بيان » في غاية الذكاء واستراتيجية منسجمة ، ولذلك فصعب أن نتناوله على مستوى غير المستوى الذي وضع نفسه عليه ، وسأكتفي بعرض سريع لهذه الاستراتيجية :

١ ـ هناك أولاً تعريف سلبي للأمة وللقومية : الأمة « وجود » كما يقول ، وأما الشعور بالانتماء إليها فلا سلطان لصاحبه عليه . أما القومية العربية فلا يبرز في تاريخها غير الجانب الرومانسي أو التوظيف الفئوي في إطار عنصري شوفيني .

٢ ـ واقع الفكر القومي « واقعي » بمعنى التسليم بـ « التجمع العربي » عوضاً عن منزع الوحدة الذي إبتعدت عنه الجماهير أكثر من حكامها ونخبها . والاعتماد هنا ـ على ما يبدو ـ على نتائج البحوث الاستقرائية .

٣ ـ بالمقابل هناك تعريف إيجابي للاسلام : ثبات وتطور ، عقل واجتهاد يدعم الأحياء الديني الذي يشمل الآن العالم الاسلامي من مشرقه إلى مغربه .

٤ ـ الاسلام قوة سياسية ، وصيغة الوحدة الكاملة في نطاق الجامعة الاسلامية مطروحة على الأقل في المدى البعيد .

٥ ـ هذا يجعل من الاسلام مصدر سلطة سياسية جديدة ، وفي الوقت نفسه مصدر تهديد للفكر القومي الذي لم يسلم بعد بذلك . هناك إذا مطالبة بتعديل المواقف كموقف سياسي ضروري . إن لم تتعدل هذه المواقف فسيهتف بسقوط الفكر القومي ! والواقع أن هناك تخوفاً ضمنياً من ثورة عربية أساساً مقابل ثورة إسلامية أساساً .

٦ ـ ينتج عن هذين الوضعين : إنحسار الفكر القومي وقاعدته الاجتماعية والمد الاسلامي ببعده السياسي ؛ أنه بالامكان مطالبة الفكر القومي بتنازلات جوهرية أهمها الاكتفاء بالنظر في « صور ممكنة من التعاون والتكامل » إضافة إلى تعديلات لمواقف العلمانية والعنصرية العرقية على حد تعبير صاحب الرأي .

٧ ـ علاقة القوة هذه هي مستقبلاً لصالح العالم الاسلامي . وحتى الدعوة إلى « التوحد العربي » فقد تكون سبيلاً إلى الجامعة الاسلامية وخطوة إلى طريقها .

٨ ـ هذه العلاقة تبدو في نهاية الأمر علاقة المسلمين « بآخرين » ؛ وقد أصر الدكتور أبو المجد على أن لا يكون هناك لبس ، فقال إن دعاة التوحد العربي هم من « الآخرين » ولو لم يكونوا كفاراً ! القطيعة إذا واضحة والفريقان مدعوان إلى مزيد من الحوار .

هذا كما قلت « بيان » أعدت تركيبه حتى تتضح خطورته أكثر ، ولكني لا أراني مهيأ لمناقشة ، فأهل مكة أدرى بشعابها !

أكتفي بالرجوع إلى النقطة الأولى مشيراً إلى الجهد الكبير الذي بذله الدكتور أبو المجد في إفراغ الحركة القومية من كل مضمون إجتماعي ، لا سيما التقدمي منه ، إنه يعتبر « خلطاً » و « تزيّدا » الجمع بين الحركة القومية ـ وهي « تحويل للواقع إلى واقع سياسي » ـ وبين مشروعات إجتماعية مثل الاشتراكية . ذلك أنه يعتبر أن السياسة خارج الواقع وأن السياسة عمل يأتي بعد الواقع . وهو فعل لا نتصوره ولا نفهمه .

والأخطر من ذلك أنه في دفاعه عن المحافظة على الفوارق الطبقية دفاعاً لا لبس فيه ـ وقد ينسجم هذا مع الجامعة الاسلامية ، لست أدري ـ تتساوى عنده طرق تحويل الواقع التاريخي إلى واقع سياسي : أفكر في البعض منها ولا أسميها . . .

تعقيب ٢

د. علي الدين هلال

لعله من أشق الأمور أن يقوم المرء بالتعليق على بحث مسعى مؤلفه ـ موفقاً ـ أن يطرح موقفاً متوازناً وصيغة صحية للعلاقة بين التيارين الفكريين العريضين في الساحة العربية ، وهما التيار القومي والتيار الديني . صيغة تنطلق من الاعتراف بوجود دور لكل من التيارين ، وإن هذا الدور متكامل متناغم لا متناقض أو متنافر . من مزايا البحث أيضاً إهتمام المؤلف بالتدقيق في ضبط المصطلحات وتعيين معاني المفاهيم التي يستخدمها رفعاً للبس أو الغموض ويقوم في هذا الاطار بتعريف المفاهيم الأربعة التي يتناولها ، وهي القومية العربية ، والحركة القومية العربية ، والاسلام ، والجامعة الاسلامية .

الحجة الرئيسية في البحث هي أنه إذا كان من المتصور وجود مقابل بين الحركة القومية العربية وحركة الجامعة الاسلامية باعتبارهما حركتين سياسيتين (وهي في نهاية الأمر مقابلة غير مطروحة من الناحية الواقعية في هذه المرحلة) فإنه من غير المتصور وجود مقابلة بين القومية والاسلام ، وبتعبير المؤلف « ومن هنا فإن الحديث عن توافق القومية والاسلام أو تناقضهما حديث لا معنى له أصلاً » ، ذلك أنه لا يمكن وضع الاسلام كمقابل للقومية فالقومية « إنتماء لجماعة والاسلام عقيدة دينية شمولية مستوعبة للحياة بما تنطوي عليه من أحكام ومبادىء وتكاليف » .

وهكذا يبدو أن المؤلف يرى أن الاسلام والقومية يخاطبان مستويين مختلفين للوجود الانساني والاجتماعي ، ومن ثم لا تجوز المقابلة بينهما أصلاً ، أو أنهما بتعبير العلم الاجتماعي يمثلان مستويين متميزين للتحليل لا يجوز الخلط بينهما . وهذا الرأي رغم سلامته المنطقية الظاهرة إلا أنه يصطدم بعدد من حقائق التاريخ ووقائع الحاضر ، إلى جانب أنه يثير مسألة نظرية هامة وهي هل صحيح فعلاً أن القومية والاسلام يخاطبان مستويين مختلفين للوجود الانساني والاجتماعي .

فهناك أولاً من الناحية التاريخية تيار فكري ديني يرفض القومية ، من حيث المبدأ ، باعتبارها أطروحة ذات نتائج ضارة بالاسلام ؛ وأن الدعوة القومية جزء من تيار الغزو الفكري الغربي وإنها هدفت تاريخياً ـ من بين ما هدفت ـ إلى ضرب وحدة الاسلام ودولة الخلافة الاسلامية .

وهناك ثانياً على مستوى الحركات السياسية حقيقة الاصطدام بين النظم التي قادت ورفعت شعارات الحركة القومية والحركات الاسلامية في الخمسينات والستينات والسبعينات والأمثلة متعددة من أقطار عربية شتى .

ولعل ذلك يثير القضية النظرية الخاصة بالعلاقة بين القومية والاسلام وإمكانية المقابلة بينهما أو عدم جوازها أصلاً . وفي تقديري أن القول بأن الاسلام والقومية متعارضان ، أو القول بأنه لا يجوز أصلاً المقابلة بينهما يمثلان موقفاً لا يخاطب المشكلة في كل أبعادها وتعقيداتها . وسوف أركز على الموقف الثاني الذي نحن بصدد مناقشته الآن .

حقيقة الأمر أن هناك جوانب إتصال بين الاسلام والقومية ، لعل أبرزها قضية الانتماء أو الهوية . ففي كل المجتمعات تثار هذه القضية على شكل سؤالين محوريين . على المستوى الفردي يثار سؤال من أنا ؟ وعلى المستوى الجماعي يثار سؤال من نحن ؟

ولا يمكن أن نتجاهل ـ من الناحية النظرية والعملية ـ أن هناك تياراً يطرح الاسلام ليس فقط كعقيدة دينية بل أيضاً كانتماء . ثم إذا عرفنا أن الاسلام كما تذكر الورقة « عقيدة دينية شمولية مستوعبة للحياة بما تنطوي عليه من أحكام ومبادىء وتكاليف » ، ألا يؤثر ذلك على إنتماء الانسان . ولا يكفي في هذا الصدد القول بأنه لا تناقض بين الانتماء للعروبة والاسلام ، فهناك قضية « حدود الانتماء » ، وهي مسألة لها نتائجها النظرية والعملية . ويرتبط بذلك قضية طبيعة الجماعة السياسية وأساس الولاء في المجتمع . القضية إذن مركبة . هناك فعلاً مجالات لا يجوز فيها إقامة المقابلة بين الاسلام والقومية ، ولكن هناك مجالات أخرى حيث المقابلة ليست فقط واردة نظرياً بل مثارة واقعياً .

النقطة الثانية التي تدعو إلى التعليق هي تمييز المؤلف بين الحركة القومية ومضمونها ونقده للذين يربطون بين الحركة القومية ومضمون فكري أو أيدولوجي ما ، على أساس أنه خلط بين الحركة « والمضامين الحضارية المالئة لتلك الحركة » . ويبدو لي أن هذا الخلط ـ إن جاز تسميته هكذا ـ هو من طبيعة الأمور ، وأنه لا يمكن لنا فهم حركة سياسية ما دون النظر إلى مضمونها ، وإن ذلك من أساسيات فهم أي حركة ـ قومية كانت أم غير ذلك . صحيح أنه لا يجوز نظرياً الربط بين القومية كانتماء ومضمون إيدولوجي ما ، ولكن يجوز ـ بل ربما من الضروري ـ الربط بين الحركة القومية باعتبارها حركة محددة تاريخياً ـ زمانياً ومكانياً ـ ومضمون ما . فالحركة القومية باعتبارها حركة سياسية تضم قوى وطبقات إجتماعية ويختلف مضمونها

من مرحلة إلى أخرى باختلاف الظروف السياسية والقوى والطبقات الاجتماعية التي تتصدى لقياداتها . وهكذا فإن الحركة القومية ـ شأنها في ذلك شأن أي حركة سياسية أخرى لا يمكن تحليلها تحليلاً شاملاً دون فهم للأساس الاجتماعي لها والقوى والطبقات الاجتماعية التي تقدم لها قياداتها وجماهيرها .

النقطة الثالثة والأخيرة تتعلق بمسألة العلمانية ودعوة المؤلف إلى إسقاط الدعوة إلى علمنة القومية . ليس هنا مجال البحث في مفهوم العلمانية والاغلاط الشائعة حول مفهومها ، كما أنه ليس لهذا التعبير أي ميزة خاصة (باللغة الفرنسية Laique تعني عدم الانتساب إلى السلك الكهنوتي وترجم بعضهم المفهوم إلى اللغة العربية بكلمة الدهرية) . المهم هو المضمون ، والذين يثيرون هذه القضية يركزون على عدة قضايا :

أ ـ طبيعة السلطة السياسية في المجتمع وضرورة قيامها على رضاء المحكومين .

ب ـ أن تقوم السلطة السياسية الممثلة للدولة بالتعامل مع المواطنين على أساس المساواة في الأمور السياسية والاجتماعية والادارية بغض النظر عن الانتماء الديني ، وهذا يتضمن المساواة في الحقوق والتكاليف .

ج ـ إعمال النظر في الأوضاع الاجتماعية على أساس العقل بما يفيد جمهرة المواطنين .

هذه الأمور من الأهمية بمكان لأقامة مجتمع فيه علاقات صحية وسوية بين مواطنيه على إختلاف عقائدهم بغض النظر عن التسمية التي نستخدمها . وقد يرى المؤلف أن على دعاة الاسلام في الوقت الراهن أن يتأملوا في هذه المسائل وأن يوضحوا مواقفهم إزاءها وأن هذه هي إحدى المهام التي عليهم التصدي لها .

وبعد إثارة النقاط المرتبطة مباشرة بالبحث إسمحوا لي بأن الخص بعض الاستخلاصات التي خرجت بها ودار حولها النقاش أكثر من مرة في إجتماعنا هذا :

١ ـ يجب أن ندرك حقيقة التعدد والتنوع في حياتنا الفكرية . هناك تيار قومي عربي جزء منه علماني وجزء آخر غير علماني . وهناك تيار إسلامي جزء منه يرى الاسلام مرتبطاً بالعروبة وجزء آخر يراه متجاوزاً لها ، وتيارات أخرى عديدة تخرج عن نطاق إهتمامنا الآن . هذان التياران العريضان ـ الاسلامي والقومي ـ كانا وما زالا وأغلب الظن أنهما سيستمران . وتصبح المشكلة ليست المناظرة أو المفاضلة بين الاثنين بل البحث عن لغة للحوار المشترك والتفاعل .

٢ ـ يجب أن ندرك حقيقة خصوصية التجربة التاريخية وتعدد النماذج الاجتماعية للعلاقة للاسلام وللمسيحية وللقومية العربية في الأقطار العربية المختلفة . هناك نماذج مختلفة

للعلاقة بين الدين والقومية ، ولا يجوز لنا تجاوز هذه الخصوصيات . فقضية العلمانية قد تكون مثارة ـ وبشكل حاد ـ في قطر عربي ما لأسباب تتعلق بتكوينه وظروفه ، بينما في ذات الوقت لا تكون القضية على المستوى نفسه من الأهمية في قطر آخر ؛ ومن ثم من الأفضل للمناقشة أن لا تكون على مستوى العموميات ، وأن نضعها دائماً في سياقها التاريخي والاجتماعي .

٣ ـ التشديد على دراسة التاريخ الاجتماعي للأمة ، وأن نتعلم كيف نظم المسلمون فعلاً حياتهم العملية من الناحية الواقعية . ولنأخذ مثلاً قضية قطع يد السارق وأسأل سؤالاً لمن هم أكثر تخصصاً عن ما هو حكم القضاء إزاء هذه القضية عبر فترات التاريخ الاسلامي المختلفة قبل القرن التاسع عشر . وفي إعتقادي أن دراسة لتطور القضاء الاسلامي قد تعطينا صورة للمجتمع الاسلامي مغايرة لتلك التي يمكن أن نسميها بالنمط المتاح للمجتمع الاسلامي .

٤ ـ تبقى قضية العلمانية واسمحوا لي أن أطرح بخصوصها الأفكار التالية :

أ ـ أن الاستبداد بالأقلية قد وقع في التاريخ لأسباب عدة منها التطرف الديني ومنها التعصب القومي أو العنصري ومنها الاستغلال الاقتصادي .

ب ـ أخوف ما أخافه أن لفظة العلمانية في حد ذاتها قد أصبحت موضع خلاف . وباختصار هناك من يرى في العلمانية ضماناً للمساواة ، وهناك العديد من المسلمين الذين يرون فيها عدواناً مباشراً على الدين . عندما تصبح اللفظة ذاتها موضع خلاف قد يكون من الأصوب أن نتجاوز اللفظة إلى المضمون وأن نحدد المعاني والمفاهيم ونتفق عليها .

٥ ـ وأخيراً فإن قضية العلاقة بين الاسلام والقومية العربية يجب أن تطرح ، ربما ليس على المستوى المفهومي النظري ، ولكن في سياق الظروف الموضوعية والتطور التاريخي التي تمر بها الشعوب العربية . بهذا يصبح للمناقشة معنى ودلالة . لا تصبح مجرد مناظرة فكرية ، بل تفاعل في إطار ظروف مجتمعية محددة من خلال النضال ضد التبعية والصهيونية والتخلف .

المناقشات

عصام خليفة : أولاً : يلح الدكتور أبـو المجد بشدة على العدول عن العلمـانية وينصح بوقف الدعوة لها ، لعدة أسباب منها : إنها مصطلح شديد الغموض ، إنها تحل مشكلة المسيحيين ، لأنها تضع المسلم في تناقض مع شمول الاسلام وتنظيمه الواضح ـ إجمالاً أو تفصيلاً ـ لأسور المجتمع ، إنها تخلق المشاكل والصعاب ، إنها تستعير صيغة مستمدة من تاريخ الصراع بين الكنيسة والدولة .

ما هو ردنا ؟

بالنسبة للغموض فإني أعتقد أن غنى هذا المصطلح وترابطه مع مفهوم الديمقراطية والحداثة وحقوق الانسان أعطاه عدة معان سياسية واجتماعية وحقوقية ودينية وتربوية وغيرها . ولكن المعنى الأقرب إلى الدقة بالنسبة لهذا المصطلح هو أن العلمانية حركة صراع تاريخي تسعى لتحرير المجتمع والثقافة من هيمنة المؤسسات والرموز الدينية واعتبار الدين علاقة بين الانسان وربه . أما أنها تخلق المشاكل والصعاب ، فهذا أمر صحيح ، لأنها ـ كما قلنا ـ حركة صراع . ويبدو من ورقة الدكتور أبو المجد وغيرها من التعليقات في الجلسات المتنوعة أن مسألة العلمانية والمسيحية هي عملية محسومة ومنتهية . يجب هنا أن نفرق بين مستويين للعلمانية :

ـ مستوى النظم ، وهذا قد تحقق في بعض البلدان المسيحية ولم يتحقق في بلدان كثيرة أخرى (خاصة في أميركا اللاتينية حيث لا تزال الكاثوليكية مثلاً ديناً للدولة في بوليفيا وكولومبيا وغيرهما . . .) .

ـ مستوى المجتمع ، وهذا الأمر لم يحسم حتى الآن حتى في فرنسا نفسها مثلاً ، والصراع مستمر بين التيارات الدينية والتيارات المناقضة لها .

أما أن العلمانية تحل مشكلة المسيحيين وتخلق مشكلة للمسلمين ، فهذا الأمر يحملني على طرح جملة نقاط :

(١) أن العلمانية ، بشكل أو بآخر ، هي مرادف للاعلان العالمي لحقوق الانسان . ووقوفنا ضد العلمانية هو وقوف ضد الاعلان العالمي لحقوق الانسان . والحال أن الأكثرية الساحقة من الدول الاسلامية قد وافقت على هذا الاعلان ، أي إنها وافقت بشكل مباشر أو غير مباشر على العلمانية . ويبقى على هذه الدول أن تجسد موافقتها على سائر الأصعدة المؤسسية الدستورية والسياسية والاجتماعية . . .

أن مفكراً متنوراً كالشيخ خالد محمد خالد يفصل بين الشريعة والدين ، وبينما يعتبر الأولى نتاجاً تاريخياً خاضعاً للتغير ، فإنه يعتبر أن أسس الدين الاسلامي هي : الصلاة والصوم والايمان بالآخرة (**الديمقراطية أبدا** ، ص ١٣٢ و ١٤٩) . وفي تقديري أن لا تناقض بين العلمانية والدين بمثل هذا التحديد .

(٢) أن العلمانية ، في تقديرنا ، لا تحل مشكلة المسيحيين العرب بل تحل ـ إلى حد كبير ـ المأزق الذي وصل إليه الفكر الديني المسيحي والاسلامي من مشكلة الحرية وخاصة في شرقنا العربي والاسلامي .

(٣) أن العلمانية ليست صراعاً بين الكنيسة والدولة في الغرب فحسب ، إنها صراع بين حركة التحرر في المجتمع وهيمنة الدين على كل قطاعات المجتمع . ألا يجدر بنا نحن هنا في الوطن العربي والعالم الاسلامي ، وكذلك في العالم أجمع أن نخوض معركة تحرر الانسان لما يؤدي إلى عودة الدين علاقة بين الانسان وربه .

إن صيغة حقوق الانسان لم تنل بقرار من رجال الدين أو بقرار من وراء المكاتب المترفة . إنها كانت نتاج معركة الشعوب على أرض الصراع اليومي .

(٤) ثم لماذا لا نرى أن التيارات العقلانية في الاسلام ولا سيما التيار الرشدي كان هو من روافد الفكر العقلاني في جامعات أوروبا التي قادت عملية الاصلاح والنهضة ؟ ولماذا لا نعتبر أن مبدأ الناسخ والمنسوخ الموجود في القرآن الكريم ، والعديد من الأحاديث وتقاليد المعتزلة في إخضاع النص للعقل ، وغير ذلك من الخلفيات هي عملية تمكننا من بناء تجربة من ضمن تراثنا التاريخي والتجارب الانسانية المتقدمة . ألا يمكننا القول أن عدم وجود مؤسسة مشابهة للكنيسة في الاسلام هو حافز جديد لكي يتحمل كل مسلم دوره ـ وخاصة المفكرين منهم ـ لتجديد الفكر الديني على ضوء حقائق الاعلان العالمي لحقوق الانسان ؟ألا نجد مشترعين مسلمين عباقرة ـ كالطوفي مثلاً ـ أفتى بأولوية المصلحة الانسانية على تطبيق الشريعة ؟ ثم ألا يقول الاسلام (لا إكراه في الدين) ؟ ألم يحترم الاسلام حرية الحياة والعبادة

والتملك والوراثة والانتقال والزواج وحتى التوظف في وظائف الدولة من قبل غير المسلمين من يهود ونصارى ، حتى في الوقت الذي كانت فيه المسيحية في بعض دول الغرب الوسيط تمنع اليهودي حتى من التملك ، وحتى تمنع المسلم من حق العيش في إسبانيا (حيث علق على مذبح كنيسة طليطلة ابن قسّي آخر زعماء العرب قبل رحيلهم عن الأندلس) ؟

بعد هذه المقدمات أنظر إلى وضع لبنان ومأساته واطرح أمامكم أيها النخبة المفكرة من كل أقطار الوطن العربي جوهر القضية :

المجتمع اللبناني يقسم إلى مسيحيين ومسلمين :

- محور التحريض الايديولوجي للتيار الطائفي المسيحي أن العروبة هي الاسلام وأن الاسلام عقيدة وشريعة وأن المسيحيين سيصبحون أهل ذمة في حال هيمنة العروبة الاسلامية . من هنا رفضهم لهذه العروبة وطرحهم لشعار الحرية .

- محور التحريض الايديولوجي للتيار الطائفي الاسلامي أن هناك هجمة إستعمارية صهيونية للسيطرة على المنطقة ولحل المسألة الفلسطينية على حساب الشعب الفلسطيني ، من هنا تجب المجابهة . ويرفع هذا التيار راية القومية العربية دون أن يعطيها البعد العلماني أو التحرر بشكل حاسم .

إن تشديدنا على ربط العروبة بالعلمانية لا ينبع فقط من تصور فئوي مرتبط بوضع لبنان بقدر ما يرتبط بحل أزمة العديد من الشعوب العربية والتناقضات الطائفية والمذهبية موجودة عند أغلب هذه الشعوب . أن أية عروبة غير علمانية تشكل كارثة على لبنان وعلى المنطقة العربية .

وبعد ينصحنا الدكتور أبو المجد أن نتوقف عن الدعوة للعلمانية . أي أنه ينصحنا بالتخلي عن إعلان حقوق الانسان ، ويشجع - بشكل غير مباشر وغير إرادي بالطبع - إستمرار الحرب في بلادنا . نحن نجيب بكل بساطة : نحن مع الانسان وحقوقه . وفي تقديرنا أن الدين من جهة والنظريات السياسية (بما فيها الحركة القومية والماركسية والاشتراكية وغيرها) من جهة أخرى كانت كلها بشكل عام تبشر بالنظرة الانسانية والاخوة الانسانية .

وفي تقديري إذا إنحرف الدين أي دين عن مبدئه الانساني ، وإذا إنحرفت النظريات السياسية بما فيها النظريات القومية والماركسية والليبرالية والاشتراكية وغيرها عن تحقيق سعادة الانسان وتقدمه ، وجب علينا أن نعيد النظر بوضعية تطبيق الدين ، ووجب علينا أن نغير في الأنظمة والنظريات السياسية تطويراً أو رفضاً تاما .

إن صراعنا من أجل إنتصار العروبة العلمانية هو صراع تاريخي مفتوح ويقيننا أن الانتصار لهذا الخط هو إنتصار أكيد ، لأنه ينسجم وحركة تقدم الانسان عبر التاريخ .

قسطنطين زريق : إن بحث أحمد كمال أبو المجد هو محاولة أخرى للتوفيق بين القومية العربية والاسلام . وقد حرص على أن يميز بين أربعة مصطلحات أساسية هي القومية العربية ، وحركة القومية العربية ، والاسلام ، والجامعة الاسلامية . ومع ما بذل من جهد ، وحاول من توفيق ، فإن الميدان لا يزال مفتوحا للمزيد من التدقيق والتوضيح . وأورد على ذلك أمثلة سريعة . فقد وصف حركة القوميات بأنها حركة سياسية « أقصى ما يميزها إذن إنها حركة سياسية . . وهدفها أن تحول الواقع التاريخي والحضاري المتمثل في وجود الأمة إلى واقع سياسي . . . » إن هدفها ، كما يبدو من هذه العبارة « مقصور على التكوين السياسي التوحيدي » فحسب ، مع أنه في الواقع أوسع وأشمل إذ يتناول تحويل العنصر الموضوعي ، أي عنصر الخصائص المشتركة ، الذي تحدث عنه الأستاذ أبو المجد إلى كيان وجودي فاعل يتمثل لا بالوحدة السياسية وحدها ، بل بالوجود الفاعل الحي للأمة القومية . إن غاية الحركة القومية هي إبداع الأمة . وليس معنى هذا أنه إبداع من عدم ، فهو مستمد من أصول ، ولكنه فعل إرادي لأحياء هذه الأصول على ضوء المطالب الحاضرة والمصائر المقبلة . وهو يتناول شتى جوانب الحياة : السياسية منها وغيرها . وأنا هنا على إتفاق أساسي مع الدكتور الطاهر لبيب في ملاحظته المركزة على نظرة الدكتور أبو المجد التي تقصر مفهوم الحركة القومية على الناحية السياسية وحدها .

أما المثل الثاني ، فهو مقابلة الباحث بين الجامعة الاسلامية والحركة الصهيونية . إن هذه المقابلة صحيحة إذا ما إعتبرنا الجامعة الاسلامية حركة قومية ، كما هي الحركة الصهيونية ، لأن هذه الحركة الأخيرة تصر على وحدة اليهود أنّ كانوا في مشارف الغرب ومشارقها على أساس ديني وجنسي في قومية واحدة ، لا في جامعة تضم عدة قوميات وتشترك في التراث وفي المصالح الراهنة والمقبلة .

وهناك ملاحظة جزئية أخرى ألفت النظر إليها . فقد ورد « بأن التداخل بين مفهومي العروبة والاسلام . . كان ـ في جزء منه ـ « صيغة » مقصودة توظفها الفئات المختلفة لخدمة مواقعها الفكرية وتوجهاتها السياسية والحركية . . . فكثير من العرب المسيحيين آثروا ألا يفتحوا قضية « التمييز » بين القومية العربية والاسلام وأن يبقوا الفكرتين متداخلتين . . . » إلى آخر الفقرة . وفي رأيي إن من يراجع تطور الفكر القومي الحديث يلاحظ بأن العرب المسيحيين كانوا في مقدمة الذين حاولوا إخراج مفهومي العروبة والاسلام من « التداخل » إلى « التمييز » .

أما فيما يتعلق بقضية « العلمانية » فقد أغناني الدكتور علي الدين هلال والدكتور عصام خليفة عن التحدث عنها . وإني أؤيدهما في جوهر ما ذهبا إليه ، وإن كان بينهما بعض إختلاف . ولكن لا بد لي من إبداء إستغرابي من فقرة وردت في ورقة أحمد كمال أبو المجد في هذا الصدد إذ يقول : « إن ملف « العلمانية » ينبغي أن يفتح ، ومكوناتها تحتاج إلى تجديد وإعادة

نظر . . والدعوة إليها يحسن ـ فيما نرى ـ أن تتوقف » . فلماذا ندعى إلى التوقف عن هذه الدعوة ونحن نفتح ملفها وندرسه . فكأننا حكمنا عليها حكماً مسبقاً قبل أن ندرسها ، وهذا موقف لا يمكن أن يقره العلم السليم .

ومع الأهمية التي أكدنا عليها بضرورة تجديد المصطلحات وتوضيحها ، فإن مداخلتي في مطلع هذا اليوم الأخير في ندوتنا هي لداعٍ آخر ، هو في نظري أهم من هذا كله بالنسبة إلينا كمفكرين وعاملين . ولا أكتمكم إني أشعر بكثير من الحرج وسط هذا الجدل القائم حول العروبة والاسلام والعلاقة بينهما . وأتساءل : هل تقدمنا كثيراً في هذا المجال عما كان عليه مفكرونا في القرن الماضي حينما تصدوا لهذه المهمة ذاتها . هل تجاوز تفكيرنا تجاوزاً نوعياً تفكير الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وأمثالهم ؟ أزعم وأدعي أن تفكيرنا إذا كان قد تقدم من بعض النواحي ، فقد تخلف من ناحية أساسية . أن مفكرينا السابقين كانوا يكتبون ويخطبون ويتحاورون بفعل هاجس وجودي مقلق ومثير يُلَخّص بالتساؤل الملح الذي كان يقضّ مضاجعهم ، وهو : « لماذا تأخر العرب (أو المسلمون) ولماذا تقدم غيرهم ؟ » أزعم أنه لو كان لنا مثل هذا الهاجس الوجودي ، لكانت لنا تساؤلات أكثر إثارة من التي تشغلنا الآن ، تساؤلات شديدة الأحراج والاقلاق وخليقة بأن تكون مرتكز توجهاتنا وهمومنا .

من هذه التساؤلات :

١ ـ ما هو الخلل في القومية العربية وفي التضامن الاسلامي وفي العلاقة بينهما الذي جعل منّا أمة مغلوبة على أمرها إزاء الاستعمار الصهيوني ، الذي إحتل جزءاً عزيزاً من أرضنا وأجلى من أجلى من شعبه وطغى ما طغى على من بقي منهم ، واستولى على أملاكنا ، وهو يمعن في التعدي على كرامتنا وفي أذلالنا ـ لا الفلسطينيين فحسب بل العرب جميعاً ـ يوما بعد يوم ؟

٢ ـ ما هو الخلل في القومية العربية وفي التضامن الاسلامي وفي العلاقة بينهما الذي يجعل إجماع العرب على أمر جوهري واحد وتضامنهم تضامنا حيا مع الشعوب الاسلامية أمراً يكاد يكون مستحيلاً .

٣ ـ ما هو الخلل في القومية العربية الذي أدى إلى شطر قادة العرب وأنظمتهم إلى معسكرات متنافرة ، وأخرج من صفوفهم ـ ولو ، كما نرجو ، موقتا ـ أكبر دولة عربية كانت إلى زمن قريب واسطة عقدهم ؟

٤ ـ ما هو الخلل في القومية العربية وفي التضامن الاسلامي الذي سمح لبلد عربي كلبنان بأن ينغمس في مجازر ومآسي وآلام على مدى خمس سنوات أو تزيد ، ولا يزال محفوفاً بالظلمات لا يجد من خلالها بصيص نور أو أملاً بالقيامة ؟

٥ ـ ما هو الخلل في القومية العربية وفي التضامن الاسلامي الذي يجعل ثروتنا الفريدة نهبا للناهبين ، عربا وأجانب ؟

٦ ـ ما هو الخلل الذي يفقدنا الكثير من مواهبنا وكفاءاتنا البشرية التي نحن بأشد الحاجة إليها والتي تهجرنا إلى بلاد أخرى فتزيد في أفقارنا وتخلفنا ؟

٧ ـ ما هو الخلل الذي يجعل بلادنا ، وهي في مجملها بلاد زراعية ، مضطرة إلى إستيراد ٤٠ ـ ٥٠٪ من إستهلاكها الغذائي ، والذي سيرفع الفجوة الغذائية بين إنتاجنا واستهلاكنا ، حسب ما يقدر المقدرون ، إلى أكثر فأكثر في السنوات القادمة ، بحيث تغدو حاجاتنا الغذائية عبئا ثقيلاً علينا بالرغم من ثروتنا النفطية الهائلة ؟

ومن الزراعة ، إلى الصناعة ، إلى التعليم ، إلى الدفاع ، إلى العدالة الاجتماعية يمكننا أن ننتقل فنرى فواجع أية فواجع !

وبهذه المناسبة أرجو زملائي أن يجعلوا منطلق تفكيرهم ومناظراتهم لا الكتب التقليدية من قديمة وحديثة ، بل التقارير المستقبلية عن « العالم عام ٢٠٠٠ » ، و « الوطن العربي عام ٢٠٠٠ » ليروا كيف يمعن العرب في التبعية والتخلف بدلا من أن يخرجوا منها ، بحيث أصبح واجبنا الأول الآن هو محاولة الصمود في وجه هذا الامعان وايقاف التيار التخلفي الذي يلفّنا جميعاً .

وطبعا أنه لمن السهل أن نقول أن هذا كله ، أو معظمه ، من فعل الاستعمار . ولا أحد ينكر شراسة الاستعمار أو ضرورة الانتقاض عليه في كل جانب من جوانب حياتنا . ولكن هذه الاجابة لا تزيل مسؤ وليتنا الذاتية . وهذه المسؤ ولية حريّة بأن تظل تقلقنا وترهق أنفسنا حتى نستطيع أن نقوم بأعبائها .

ومرة أخرى أقول : إن العلاقة بين القومية العربية والاسلام لا توعى وعياً صحيحاً ولا تصفو هي ذاتها إلا إذا إنخرطنا صادقين في معارك التحرير .

الثوري العربي الأصيل والثوري المسلم الأصيل ، بل جميع الثوريين الأصلاء ، هم في خندق واحد لا يحتاجون إلى أن يتناظروا ويتجادلوا ، لأنهم منكبون على مهمات هي أكثر أهمية والحاحا وأشد قبضاً على عقولهم ونفوسهم . إنهم يضعون أيديهم منا ، ويرهنون حياتهم منا ، لهدم معاقل الشر وبناء منائر الحق والخير .

إن كل مسعى من مساعينا الفكرية والعلمية ـ ومنها هذه الندوة ـ تعكس مقدار قلقنا الوجودي ، وتمتحن صدق ثوريتنا ، أفراداً وأمة . وبعمق هذا القلق وبصفاء هذا الصدق ، نرتفع إلى مستوى أسلافنا المبدعين ، بل نتجاوزهم . ولا خشية عندئذ على القومية العربية ، ولا على التراث الاسلامي ، ولا على العلاقة بينهما .

طارق البشري : أعجبت بالبحث الذي قدمه الدكتور أبو المجد ، وبما إحتوى . وأنا لا أتفق مع الدكتور الطاهر لبيب في تعقيبه . فلم أفهم من بحث الدكتور أبو المجد مثل ما فهم . والبحث محاولة جادة جيدة للتوفيق بين القومية العربية والاسلام محاولة تثير أملاً كبيراً . ومع إعجابي بالتحليل الذكي المثقف الذي ورد في كلمة الدكتور علي الدين هلال ، فلي تعليق صغير على ما ذكره من رفض الفكر السياسي الاسلامي للقومية . إن من الكتابات الاسلامية الحديثة ما يقبل هذه الفكرة في الواقع ، وإن من يرفض الفكرة القومية يقبل الوحدة العربية ، يقبلها على أساس عربي .

وبالنسبة لبحث الدكتور أبو المجد ، فقد وردت فيه إشارة إلى شبهة الاستعلاء العنصري في القومية وفي القومية العربية . والاشارة لهذه الشبهة ترد كثيراً على أقلام المفكرين الاسلاميين . وخاصة أبو الأعلا المودودي . واعترف بأني لم أفهم هذه المسألة جيداً ، إلا في صورة الفاشية أو النازية ، وهما في ظني ظاهرتان أوروبيتان ، لم نشهد مثيلاً لهما في بلادنا ولا في مثل بلادنا . وفكر أبي الأعلا المودودي هنا يصدر عن تجربة سياسية خاصة في باكستان ، وهي تجربة إنسلاخ . بينما مفكرونا الاسلاميون يصدرون عن تجربة معاكسة ، هي تجربة توحيد . وقد يتأثر البعض منهم بفكرة المودودي دون أن يفطن إلى الاختلاف الجوهري بين ظروف الدعوتين . ولكن في قبول هذا البعض للوحدة العربية إعتراف ضمني باختلاف التجربتين .

وبالنسبة لما ذكر الدكتور أبو المجد في تحليله للعلمانية . يذكر أن العلمانية تعني رفض الصفة الدينية للسلطة السياسية ، وهو يوافق إسلاميا على ذلك . ونحن معه . لأنه كما قال ليس من سلطة دينية في الاسلام . والسلطة فيه مدنية مستمدة من رضاء المواطنين . ويذكر أن العلمانية تفيد إقصاء الدين عن أن يكون له دور في تنظيم المجتمع وإقصاء الكليات الدينية عن تنظيم الشرائع . ونعتقد مع الدكتور أبو المجد أن ذلك مما يمس عقيدة المسلم . وعن المساواة بين إتباع الأديان في المعاملة ، لم يشأ الباحث الحديث عنها ، وكنا نأمل ممن هو في مثل ثقافته الرصينة وسعة فكره ، ألا يقتصر على هذا الايجاز الشديد . لأن هذه النقطة نقطة عملية ،محددة ذات أهمية خاصة وحيوية في صدد تحديد صيغة العلاقة بين القومية العربية والاسلام . وللدكتور محمد عمارة دراسة في هذا الشأن . وللأستاذ الجليل الدكتور عبد الحميد متولي بحث فيها ضمن ما أنتج في حياته المديدة النافعة من دراسات وكتب عن الفكر السياسي والدستوري الاسلامي . وعندما نقرأ الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه عن أوضاع غير المسلمين في المجتمع الاسلامي . نجده ينتهي إلى المساواة إلا في أمور ثلاثة ، الولاية وإمارة الجيش والقضاء . ولكن هذه الوظائف هي الدولة . والدكتور القرضاوي في سعيه الدؤوب لايجاد الحلول الشرعية الملائمة لمشاكل الحاضر ، يستخرج من أثر السلف أكثر

الآراء والمواقف ملاءمة . ويأخذ من أقوالهم ويدع بهذا الميزان . ولكنه غالباً ما لا يتجاوز آراءهم جميعاً . باجتهاد جديد .

ولم نجد نصا قطعي الورود والدلالة في أمر كهذا . وإذا رجعنا إلى الماوردي في أحكامه السلطانية ، نجده يشترط الاسلام في تولي وظائف الولاية وإمارة الجيش والقضاء . ولكن مطالعة الماوردي تكشف عن دربته في تناول مادته العلمية ، من جهة أنه يرى أية وظيفة (ولاية) مجموعة إختصاصات ، تقابلها مجموعة من الشروط تشكل الصلاحية فيمن يتولاها . فشروط شغل الولاية مرتبطة بنوع الاختصاصات المنوطة بهذه الوظيفة .

وعلى سبيل المثال فقط شرط الماوردي الاسلام بالنسبة لوزير التفويض ، وأسقط هذا الشرط بالنسبة لوزير التنفيذ فأجاز لغير المسلم توليه . ومطالعة إختصاصات وزير التفويض تبين أنها جملة من السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية ، لا يملكها اليوم وزير ولا رئيس وزارة ولا رئيس جمهورية في نظام ديمقراطي .

إن السلطة إختلفت اليوم على طريقتين ، الأولى أنها وزعت فلم تعد تملكها جهة واحدة ، والثانية أن الهيئات حلت محل الأفراد في ممارستها ، والهيئات جمع من الناس على مستويات وتنظيمات محددة . وبهذا لم نعد نرى ـ في النظم الديمقراطية على الأقل ـ صاحب ولاية من نوع ما ذكر الماوردي وشرط فيمن يتولاها الاسلام .

ووزير التنفيذ عند الماوردي ، يؤدي عن السلطان ويؤدي له ويشارك في الرأي . واعتقد أن الجميع فيمن يتولون الوظائف قد صاروا كذلك منظوراً إليهم كأفراد ، حتى رئيس الوزراء .

والقضاء عند الماوردي وظيفة ذات نطاق يتسع لنوع من ولاية التشريع بطريق الاجتهاد . وهو قاض فرد . بينما الآن تتحدد الوظيفة وتخضع لجملة من القوانين التفصيلية ، ويتحدد مسلك القاضي في عمله لمجموعة من الاجراءات القانونية المرسومة سلفاً . وهو الآن قاض جماعي في الغالب يشارك غيره ـ ثلاثة أو خمسة ـ في الحكم . وأحكامه تستأنف في الغالب ، فولاية قاضي اليوم ، قد آلت من الشمول إلى النقص .

ومن ثم فإن الوظائف التي شرط لها الماوردي الاسلام ، لم تعد موجودة بالصورة التي رسمها هو وحدد على أساسها شروط التولية . أو بالأقل يمكن أن ترسم الوظائف وتحدد اليوم ، وفقا لأساليب الادارة والتنظيم الحديثة وللتنظيم الديمقراطي ، بما يضمن المساواة بين المسلمين وغيرهم ، وفي نطاق منهاج الماوردي نفسه .

ونحن هنا لا نستنبط معان من نص ، بما قد يقال معه إننا نتأول النص بما يخرجه عن معناه . ولكن نقول أن التفسير ، وهو وصل النص بالواقع ، يجري بأساليب الاستدلال

المعروفة ، تطبيقا للنص على الوقائع المتغيرة . كما إن الخضوع للنص يكون بتكييف الواقع ، أو بإعادة تشكيل الواقع بما لا يجاوز النص . ونحن هنا لا نتأول نصاً ، ولكن نشكل الواقع المحكوم به ، بما لا يخل بالنص إن كان ثمة نص ، وبما يحقق المساواة بين المواطنين ، وبما يتمشى مع النظم الديمقراطية المأمولة والنظم التنظيمية الحديثة .

محمد خلف الله : منطلق الدراسة هي الأرضية الاسلامية ، والهدف من الدراسة فيما أرى هو زحزحة كل لـ طرف من القوميين العرب والمنادين بالفكرة الاسلامية ، عن موقفه بحيث يلتقي الطرفان على صيغة جديدة . والتنازلات المطلوبة من أصحاب مبدأ القومية العربية أكثر من تلك المطلوبة من الفريق الآخر ، حتى ليمكن القول بأن التنازلات لحساب الفكرة الاسلامية .

وسوف تنصب مداخلتي هنا على أمرين مطلوبين من أصحاب القومية العربية :

الأمر الأول هو أن يتنازلوا عن إستقلاليتهم عن الاسلام . وهنا يمكن القول بأن هذا الأمر لا يمكن التنازل عنه وإلا أضاع القوميون الجزء الأكبر والهام من مقومات القومية وهما : اللغة والتاريخ . إن اللغة وهي الوعاء الثقافي لكل من الاسلام والعروبة سوف تظل المقوم الأول ، وسوف تظل وعاء للاسلام من حيث هو دين ، وسوف يظل المثقفون العرب مرتبطين بالاسلام ، وبالفكر الاسلامي ؛ ما داموا يستخدمون العربية لغة فكر وثقافة .

إرتباط الاسلام بالعروبة إرتباط عضوي الأصل فيه أو القاعدة هي العروبة ما دام مصدر الاسلام وهو القرآن الكريم عربياً ، وما دام النبي الذي حمل رسالة الله إلى الناس عربياً ، وما دام العرب هم الذين قاموا بتجربة الاسلام في بلادهم ، ثم حملوا هذه التجربة إلى غيرهم . وما دامت الثقافة الاسلامية لا تزال بالعربية .

وإن التاريخ هو الآخر مقوم أصيل من مقومات القومية العربية ، وليس يشك أحد في أن الطابع الاسلامي هو الظاهرة البارزة في تاريخ الأمة العربية . إن إستقلال القومية العربية عن الاسلام إنما يعني فقدان الأمة العربية لتاريخها وأمجادها . لا يمكن التنازل هنا عن شيء ، ولا يمكن للأمة العربية أن تستقل عن الاسلام ، ولا يمكن للقومية العربية أن تدعو إلى هذا الاستقلال من حيث هو فقد لكيان القومية العربية ذاته .

أما الأمر الثاني الذي أقف عنده فهو التنازل عن العلمنة ـ وهو الآخر أمر لا يمكن أن تتخلى عنه القومية العربية . إن مواجهة الأمة العربية للتحديات الكثيرة التي تحيط بها يتطلب الحرص على العلمنة والابقاء عليها . ولست هنا بمن يقول أن العلمنة تناقض الاسلام ، فلست أرى بينهما هذا التناقض . إن مجال القومية العربية وهو الصالح العام والخير العام ـ أي الأعمال التي تكون المسؤولية فيها مسؤولية جماعية . وإن مجال الاسلام هو الأمور التي تكون

المسؤولية فيها فردية حيناً ، وجماعية أو إجتماعية حيناً آخر .

إن القومية والاسلام يلتقيان حين تكون المسؤولية جماعية ، وينفرد الاسلام بالمسؤولية الفردية حين تتعلق هذه المسؤولية بالمعتقدات والعبادات . وممارسة الحياة على أساس من العلمانية يمنح المجتمع حرية وانطلاقاً في تحقيق الصالح العام على أساس من الحضارة العلمية أكثر مما يمنحه الاسلام .

إن القومية العربية تيسر سبل المجتمع إلى الحياة الأفضل أكثر مما ييسر الاسلام - وبخاصة عندما تكون هذه السبل من نتاج العلم والتكنولوجيا والحضارة الانسانية الحديثة . ومن هنا نبقي على العلمنة ، وليس يفسر هذا الابقاء على أنه إستقلال عن الاسلام .

إن القومية العربية لا يمكن أن تنفصل عن الاسلام أبداً .

خير الدين حسيب : أود إبداء ملاحظتين شخصيتين ، لا تمثلان وجهة نظر مركز دراسات الوحدة العربية الذي أعمل فيه .

وبالنسبة **للملاحظة الأولى** وهي لا تنطبق بالضرورة على بحث احمد كمال أبو المجد حصراً وتتعلق ببعض المصطلحات التي إستعملت خلال هذه الندوة ، فقد دعا وطالب أكثر من متحدث من الزملاء المشاركين إلى تحديد ما نعنيه ببعض المصطلحات التي نستعملها من أجل الحرص على الكلام والنقاش بلغة مشتركة من أجل فهم المشترك وتضييق شقة الخلاف . وفي هذا المجال فقد إستعملت في الندوة عبارات « علمية » و « حقيقة » و « في الحقيقة » حيث لا مجال ، في رأيي لاستعمالها ، مما أخشى منه أن يساء إستعمال هذه العبارات بشكل يؤدي إلى تشويهها .

وعلى سبيل المثال، وليس الحصر ، فقد إعترض الأخ الدكتور حسن حنفي (الذي يعتز المركز بوجوده بيننا وكانت له مساهمات هامة وتمثل وجهة نظر محددة ساعدت في إثراء المناقشة واستكمال طرح وجهات النظر المختلفة وهو أمر كان المركز حريصاً على تحقيقه وخطط من أجله) في معرض تعليقه على بحث الدكتور أحمد صدقي الدجاني على إستعمال الدكتور الدجانبي لتعبير « الحضارة العربية الاسلامية » بقوله ما معناه أن هذه التسمية « لا تصح لأن هذه قضية علمية . . . الخ » . وأنا أتساءل ماذا نعني عندما نتكلم عن العلمية ؟ هل نعني « المنهج العلمي » (Method) أم نعني « الموضوع » نفسه (Subgect) . وأظن أنه ليس من الصعوبة بمكان الاتفاق على أن المنهج العلمي هو المقصود بالعلمية في الوقت الحاضر على الأقل . فإذا سلمنا بذلك فهل يمكن أن يؤدي إستخدام المناهج العلمية إلى الوصول إلى إستنتاجات ونتائج مختلفة . ولماذا نكون علميين فقط عندما نقول إنها « حضارة إسلامية » ، ولا نكون علميين عندما نقول إنها « حضارة عربية إسلامية » ، إذا كنا قد إستخدمنا المنهج

العلمي في الحالتين للاستدلال ولتأييد وجهتي النظر . إن المنهج العلمي لا يؤدي إلى حقائق مطلقة ، وحتى في علم طبيعي مثل الفيزياء ، فإن بعض ما كان يعتبر حقيقة مطلقة تبين عدم صحته فيها بعد عند إكتشاف الذرة . والأمثلة كثيرة . إن إعتزازي وحرصي على « العلمية » تدعوني إلى التشديد على موضوعية إستعمالها في إطارها الصحيح ، وان لا نستعملها ، فقط وغالباً ، عندما لا نشعر بثقة كافية في وجهة نظرنا ، أو في معرض إستخدام كل الوسائل ، الصحيح منها والخطأ ، في مجابهة وجهة النظر التي نختلف معها .

والملاحظة الثانية تتعلق بالصيغة العملية لتحقيق التمايز والتكامل بين القومية العربية والاسلام . فقد طالب أكثر من متحدث من الزملاء بأن لا نقف عند حدود العموميات ، وأن نطرح صيغاً عملية لمعالجة المشاكل الأساسية والحياتية لهذه العلاقة .

لقد إتضح من مناقشات الأيام الثلاثة الماضية ، إن هناك رأياً غالباً يرى أن لا خلاف تقريباً حول علاقة القومية العربية الأساسية بالجانب الحضاري من الاسلام ، وإن الخلاف يدور أساساً حول علاقة الدولة بالتشريع ، وبالشريعة الاسلامية بالذات هنا . ويمكن تحديد ذلك عملياً في علاقة الشريعة الاسلامية كمصدر للتشريع وفي دين الدولة الرسمي .

وفيما يتصل بعلاقة الشريعة الاسلامية بالتشريع ، وبقدر المعلومات القليلة التي درستها في أصول القانون أثناء دراستي الجامعية ، فنحن نعلم أن العرف والعادة هما إحدى مصادر التشريع . وبقدر ما يتعلق بنا كعرب ، فإن في العرف والعادة العربيين محتوى إسلامي حضاري هام وأساسي وفي هذا لا نختلف جميعاً «عرباً» مسلمين كنا أو مسيحيين . فإذا قلنا أن الشريعة الاسلامية « هي مصدر التشريع » حصل الخلاف واضطررنا أن نلتزم بما نختلف فيه كمسلمين وكمسيحيين . إنما إذا قبلنا أن تكون « الشريعة الاسلامية هي أحد المصادر الرئيسية للتشريع » وليست هي مصدر التشريع الوحيد ، ففي رأيي يمكن لهذا أن يحل الخلاف ويطرح صيغة عملية للتوفيق حيث نستمد من الشريعة الاسلامية ما يعكس عرفنا وعاداتنا وتقاليدنا وماضينا الخ . . . ولكننا لا نتقيد بها ولا نتوقف عندها ، وعند ذلك لن يثور خلاف أساسي بين العرب ، مسلمين كانوا أو مسيحيين ، حيث نستطيع أن نأخذ من الشريعة الاسلامية ما نريد ، وما يتفق مع واقعنا وماضينا وتطلعاتنا ومستقبلنا ، ونتجاوز ما نعتقد أن هنالك حاجة لتجاوزه . وأضيف أن هذا مطبق عمليا في بعض الأقطار العربية على الأقل ، حيث أن الشريعة الاسلامية فيها هي أحد مصادر التشريع وليست هي المصدر الوحيد للتشريع ، وهنالك تشريعات تختلف فيها ، حسبما قرأت وعلمت ، عما هو موجود في الشريعة الاسلامية .

الخلاف الثاني هو حول النص على الدين الرسمي للدولة ، ومعظم ، إن لم يكن كل ، الأقطار العربية (عدا لبنان) تنص في الوقت الحاضر ، على ما أعلم ، على أن دين الدولة

الرسمي هو الاسلام . وأحب أن أقف عند النتائج العملية لهذا النص ، فغير المسلمين لا يشعرون باطمئنان نفسي من هذا النص ، والمسلمون لا يستفيدون عملياً من هذا النص فقلما كان هناك إختيار أو إنتخاب حقيقي لرئيس الدولة في الوطن العربي والأغلبية الساحقة منا مواطنون من الدرجة الثانية أو الثالثة ولا نساهم في عملية إختيار رئيس الدولة بدرجات متفاوتة . فإذا كان الواقع كذلك وإذا كان الخلاف هو حول دين الدولة الرسمي ، الاسلام ، فماذا يحدث وما هي النتائج العملية المترتبة لو لم ينص على أن دين الدولة الرسمي هو الاسلام ؟ ماذا سيخسر المسلمون ؟ وماذا سيستفيد غير المسلمين ؟

أنا أعتقد أنه لن تكون هنالك خسارة أو كسب حقيقي في الحالتين ، على الأقل في الظروف الحاضرة . سيقال أن الجماهير العربية وبحسها الاسلامي ترفض ذلك . وأنا أتساءل ، وكثيراً ما سمعنا في هذه القاعة وفي خارج هذه القاعة من يتكلم عن الجماهير ، من أعطانا الحق بأن نتكلم بإسم الجماهير وماذا نعرف عن الجماهير ومن يقول أن الجماهير تريد هذا وترفض هذا . هنالك مؤشرات حول موقف الجماهير من هذه المسألة في فترات تاريخية معينة من تاريخنا المعاصر لا أحاول الاشارة إليها من باب الاطلاق ولكنها على الأقل مؤشرات يمكن أن تعكس إلى حد ما مواقف في حالات معينة للجماهير . ففي عام ١٩٥٨ وعند قيام دولة الوحدة بين مصر وسوريا ، الجمهورية العربية المتحدة ، ظهر أول دستور عربي للجمهورية العربية المتحدة لا ينص على أن دين الدولة الرسمي هو الاسلام . وبقدر ما أعلم عن المشرق العربي في تلك الفترة ، فإن الجماهير المسلمة لم تستفز ولم تعترض لأن تلك الجماهير كانت تعتقد أن تلك القيادة ، قيادة الجمهورية العربية المتحدة ، كانت تمثل آمالها وطموحاتها وممارساتها واعتبرت ما حدث مسألة شكلية لم تتوقف أمامها . وفي رأيي فإن موقف الجماهير العربية من هذه المسألة يعتمد على طبيعة وماهية قياداتها ، وما هي توجهاتها ، وإلى أي حد تعكس تطلعاتها وآمالها .

وختاماً أرجو أن نتمكن من أن نتفق على المضامين وعلى المحتوى وأن لا نختلف كثيراً حول التسميات والشكليات .

بيان الحوت : أستقي من الورقة نفسها نقطتين أثارتا إستغرابي . وفي إعتقادي أن إيرادهما كان بدافع الحماسة لاسقاط العلمنة ، ليس إلا .

النقطة الأولى تتعلق بدعوة الباحث إلى فتح ملف العلمنة بهدف تحديد محتوياتها وإعادة النظر فيها ، وفي الوقت نفسه يقول الباحث ، يجب أن تتوقف العلمنة . فلماذا فتح الملف والحوار إذن ؟ أهذه دعوة ديمقراطية ، أم غير ديمقراطية ، وكيف يمكن تفسيرها . إن فتح الملفات والحوار يعني تبادل وجهات النظر ومحاولة التوصل إلى قناعات مشتركة ، وإلا ، فالأفضل ألا تفتح الملفات .

والنقطة الثانية لما فسر الأخ الباحث أهداف العلمنة بأنها لطمأنة المسيحيين من العرب . والرد هنا تاريخي ومن التاريخ الأوروبي الحديث ، لا إنبهاراً بهذا التاريخ ، وإنما لوجود المثل المتشابه . فهل كانت العلمنة عندما قامت في الدولة الغربية الحديثة من أجل طمأنة السكان المسيحيين ، والسكان هناك معظمهم أو جلهم مسيحيون ، لقد تطورت الدولة الغربية من دولة ملكية يعتبر فيها الملك ظل الله على الأرض إلى دولة حديثة علمانية دونما تدخل في الشؤون الدينية للسكان ، وهذه قضية معروفة .

ربما لا يكون عصرنا الذي نحياه هو عصر العلمنة في الوطن العربي ، وإنما بالحوار وحده وبالثقة المتبادلة يعمل الجميع يدا واحدة في سبيل وحدة عربية حقيقية ، هي الهدف الاسمي .

عبد القادر زبادية : واضح أن ورقة أحمد كمال أبو المجد تحتوي على محاولة توفيقية ، وكل محاولة توفيقية تحتوي بالضرورة على عناصر متناقضة تسهل مناقشتها . وإنما تختلف نظرية التوفيقيين حسب الأرضية التي ينطلقون منها ، وقد أوضح الزميل الدكتور علي الدين هلال أن أبا المجد ينطلق من أرضية إسلامية . وأريد أن أقول : إنه ما دام جل المتحدثين في هذه الندوة يميلون ، على ما يبدو ، إلى أننا في تنظير التفكير القومي لا زلنا في مرحلة التكوين والصيرورة نحو تحديد المفاهيم وتعميقها ، فإنه يحسن بنا أن نعطي للنظرية التوفيقية أهميتها ولا نسلبها كل أهمية تليق بها ، في المرحلة الراهنة على الأقل ، ولا ننسى في هذا الصدد أيضاً أهمية النظرية التوفيقية في الاقتراب من المفهوم الجماهيري للقضية القومية .

محمد عمارة : أولاً : أتضامن مع أخي طارق البشري في معارضة ما قاله الدكتور طاهر لبيب عن بحث أحمد كمال أبو المجد . وأخشى أن يترك رأي الدكتور طاهر إنطباعاً بأن هذا البحث باطني ، يلتف حول القضية ، يسحب الأرض من تحت أقدام القومية العربية ، ويخبىء الكثير والخطير خلف السطور . . . فالذي أراه والذي يلمسه من يتتبع كتابات الدكتور أبو المجد أنه كاتب إسلامي مستنير ، وهو أيضاً ، وبوضوح ، عروبي وقومي ووحدوي مستنير . . .

إن موقفه متوازن ، فهو يطالب الحركة القومية بنزع دعوى العنصرية والاستعلاء ، التي ترمى بها الحركة القومية . . . ويطالب التيار الاسلامي باحتضان التوجه القومي والتوحيدي العربي . . .

وهذا الموقف ليس غريباً على التيار الاسلامي ، الذي يفهم الاسلام السياسي فهما واعياً . . . فحسن البنا يقول : أنا مع الفرعونية ، كعلم وفن وحضارة ، لكن لا يعني ذلك أن نعود إلى تصورات وقوالب الفرعونية ، ونحن وطنيون ، لكننا لا نقف عند حدود وادي النيل ، لأننا جزء من أمة تمتد من الخليج إلى المحيط ، والعصر لم يعد عصر الكيانات

الصغيرة . . . ونحن مع الوحدة الاسلامية ، لا بمعنى الدولة الواحدة ، آنياً ، بل مع التضامن واللقاء في المؤتمرات ، والتفاعل الفكري ، وعندما يصبح لنا برلمان إسلامي ومنظمات إسلامية تأتي الخلافة رمزاً . . . فالعروبة والقومية العربية والوحدة العربية هي السبيل للأحياء الاسلامي ، والعرب هم شعب الاسلام المتميز ، وإذا ذل العرب ذل الاسلام . . . هكذا قال حسن البنا . صحيح أن بعضاً من قيادات التيار الاسلامي ليسوا على هذا المستوى من النضج ، لكننا لسنا معهم .

وثانياً : فيما يتعلق بالعلمانية ، تعالوا نتفق : نحن نرفض الكهانة والدولة الدينية . . . فإذا كان الاسلام الفكر يرفضها ، فلم لا نحارب دعاة الدولة الدينية بالاسلام ، ولماذا نحاربها بالعلمانية ؟ إذا كان تراثنا الفقهي في القانون الاسلامي هو تراث أمة ، وضع في إطار كليات الدين ووصاياه ومثله ومقاصده . وإذا كان الاسلام يقرر أن المصلحة هي المعيار ، وأن المصلحة مقدمة حتى على النص ، ولو كان قرآنا ، قطعي الدلالة وقطعي الثبوت . . . فلم العلمانية إذن ؟ . . . إن في تجربة المسيحية بمصر مثل جدير بالتنبيه ، لقد أراد أحد أباء الكنيسة القبطية وضع قانون مدني ـ والمسيحية ليس فيها قانون مدني ـ فوضع كتاباً سماه [المجموع الصفوي] فإذا به نفس فقه الشافعي ! . . . وهذا القانون مطبق الآن في أثيوبيا ؟ . . . ماذا يعني ذلك ؟ إنه يعني أن الفقه الاسلامي هو التراث القانوني لهذه الأمة ، على إختلاف عقائدها وأديانها .

وثالثاً : هل الدكتور أبو المجد ضد الاعلان العالمي لحقوق الانسان ؟ لا أعتقد . ثم تعالوا نقارن بين هذا الاعلان وبين ما قرر الاسلام للانسان من حقوق منذ أربعة عشر قرنا ، لا من حيث الكم والعمق ، بل من حيث جاء الاعلان « توصيات » على حين جاءت حقوق الانسان في الاسلام « تشريعاً » و « فروضاً » واجبة التطبيق .

ورابعاً : إن عدم النص على أن الاسلام هو دين الدولة في دستور دولة الجمهورية العربية المتحدة ، راجع إلى موقف « سياسي » ، وليس توجهاً فكرياً وموقفاً عقائدياً ثابتاً . فعبد الناصر في الوحدة مع اليمن نص على الاسلام في الدستور ، وفي الوحدة مع سوريا المجاورة للبنان ، وكان الأمل فتح الباب للبنان ، أسقط هذا النص من الدستور . أما عن تعلق الجماهير باستلهام الاسلام في القانون والتشريع ، فالشاهد عليه أكثر من معركة إنتخابية عندنا بمصر في الفترة الأخيرة .

وخامساً : أنا أتحفظ شديداً وكثيراً على تشبيه الدكتور زريق حركة الجامعة الاسلامية بالحركة الصهيونية . فلو كان لليهود وطن شرعي ، أقاموا فيه وحدتهم ودولتهم لما كان إعتراض على الصهيونية . إن إعتراضنا هو على سلب وطن ليس بوطنهم . واستجلاب أناس لا تجمعهم أمة ولا قومية ليقيموا في هذا الوطن . أما المسلمون ، الذين يقيمون في أوطانهم

الشرعية ، فلا وجه للشبه بين سعيهم للتقارب والتضامن أو الوحدة وبين الحركة الصهيونية .

هشام جعيط : أعتقد أن دراسة الدكتور أبو المجد رصينة ومتزنة ومحتوية على عدة تحليلات جيدة . أتفق معه في عدة نقاط مثلاً في تمييزه بين العروبة وبين الفكرة القومية ، على أني أزيد فأقول أن العروبة لم تكن أمة واقعية وإنما واقعاً لغوياً وإنسانياً غير شاعر بنفسه واكسبته الفكرة القومية وقرن من التجارب القاسية ، والمتضامنة في بعض الأحيان ، القدرة الواعية والعمق . كما لفت نظري إهتمامه بجدلية الحضارات والخطر الذي هدد الاسلام والعروبة معاً بالذوبان أو الانهيار . ثم أتفق أخيراً معه في الجملة مع أطروحته في تقاسيمها العامة .

هذا ما يجرّني إلى التعجب من النقد اللاذع الذي وجهه إليه الدكتور الطاهر لبيب في كون هذه الدراسة تمثل قطيعة بين الاسلام والعروبة وإن تفسيرها للأمة تفسير سلبي ، وأخيراً في أن غياب المضمون الاجتماعي الاشتراكي الثوري يفرغ الحركة القومية من كل قيمة . أعتقد بوجود فرق حقيقي بين الفكرة القومية والأهداف الاجتماعية ، وإن الأمة العربية التي هي فعل إرادي في مخاض لادخل للأيديولوجيات الاجتماعية فيها . هي عمل ضمن نمط آخر ومستوى آخر .

الياس مرقص : يبدو لي أن هناك خلافاً على المضامين ، بصرف النظر عن العناوين والأسماء والاعلام ، وبالأصح والأدق على **المبادىء** ، على **المنطلق** . هو خلاف بين أكثرية وأقلية موجودتين هنا . بالطبع لا أقصد أقلية وأكثرية الصنفين السرمديين الأبديين الطوطميّين ، وإنما أكثرية وأقلية من نوع آخر أكثر واقعاً وروحاً ومستقبلية . هنا في هذه الندوة . إنه خلاف على الخيار بين منطلقين : إما البشر هم أفراد مواطنون يؤلفون مجتمعاً ؛

وإما البشر هم جماعات من نوع كهذا . هذا عن المنطلق ، المبدأ ، الموقع الأول .

أكثرية (على ما أظن) تختار الخيار الأول : البشر أفراد مواطنون (إذن متساوون) . أتمنى أن يكون تصوري غلطا ، وأن تكون أكثريتنا هي إجماع الجميع هنا في هذه الندوة . أما **العنوان** فليختلف . يمكن أن يكون هذا العلم « إسلامياً » أو « علمانياً » أو « إنسانياً » أو « ديمقراطياً » . وأنا أراه **إسلامياً** : الاسلام ضد الوثنية ، وضد الطوطميّة . أنا أرتعب من هذه الطوطميات الدينية القومية ، والدينية السياسية الحزبية الخ ، التي تهدّد ليس فقط العرب كأمة قومية ، بل الجامعة الاسلامية ، والمسلمين العرب . أرجو الدكتور محمد عمارة ، وبعض الآخرين أن يرفعوا « صنفي » المسيحي من ذهنهم ، وأن يعوا جيداً أن « جماعتي » هذه لم يكن لها أي حضور في يوم مقتل عثمان ولا في مئة يوم تال مشابه على إمتداد ١٤ قرناً .

إسلامياً ، آدم قبل محمد نفسه . الاسلام ضد الطوطمية الدينية ذاتها . بل آدم قبل إبراهيم . وبالأحرى آدم قبل الامام الشافعي ، قبله مليون مرة ، كما الله فوق آدم (وراع له) مليون مرة . الامام الشافعي عظيم جداً ، لست ضده . ولكن كل الذي ذكرت هو قبله وفوقه بما لا يقاس . قبل وفوق العقل ـ الحسابي ـ الوضعي يوجد العقل ـ الروح ، أو الروح ـ العقل . هذه الجملة الأخيرة أستطيع أيضاً أن أدعوها إسلامية ، أو أن أدعوها بأسماء أخرى . الامام الشافعي والحقوق الرومانية البرجوازية فرعان من العقل الحسابي الوضعي العظيم . يجب العودة إلى البدء والتجاوز . إسلامياً : « عمر بن الخطاب » قبل « الشافعي » .

البشر أفراد أشخاص مواطنون : هذا أساس ، قاعدة ، لكل **أمة** أو **شعب** أو **قبيلة** ، لـ أمة الاسلام ، لـ « أمة البشرية » جميعاً ، لـ أمة قرية أو أمة حارة (حي) أو أمة عمارة سكنية .

وبعد الموقع **الأول** ، توجد مواقع **تالية** : جماعات من هذا النوع ، جماعات من ذلك النوع مثلاً جماعة المهنة ، أو جماعة هذه الندوة . والموقع الأول هو الحاكم : بشر متساوون أبناء آدم . والتاريخ يقرر ، « سياسياً » ، له إتجاهات ، نزوعات ، وقد بينت ذلك في مداخلات سابقة .

خلاف على المبدأ (واتمنى أن أكون على خطأ في قولي : خلاف وخلاف مبدئي قطعي) . وخلاف في العاطفة والشعور والروح .

إذن خلاف على « الدائرة » ، قد تكلمت كثيراً عن « المفهوم » وأكدت على « المفهوم » ، الآن : أقول « دائرة » أو « دوائر » .

في **٥٥ ـ ١٩٧٠** الدائرة ، دائرة روحنا واضحة ، واضحة في بيروت والقاهرة والصعيد وتونس وليبيا والمغرب الأقصى والبحرين والنجف والبصرة ، عندنا ، عند أمثالنا وأشباهنا (وعند الشعب) . بعضنا (في الجزائر أو في مصر) يحبون أصطمبول أكثر قليلاً وبعضنا (في دمشق وبيروت) يحبون الأمويين أكثر قليلاً الخ الخ . . لكن الدائرة واضحة وقطعية أي مفهومية وروحية . إنها « من المحيط إلى الخليج » (وزاغروس وطوروس ومنابع النيل) ، محددة ، **لها حدود** .

المراكز ، النواة ، الأعصاب ، المحاور : دمشق الأمويين ، قاهرة المعز لدين الله الفاطمي ، بغداد الرشيد والمأمون ، عقبة بن نافع ، وطارق بن زياد البربري الخ الخ .

الآن ، ما هذا ؟ ما هذا الحب المبالغ لأصطمبول ؟ (هل أنا وأجدادي نكره أصطمبول ؟) ما هذا الانحياز لبيت العباس ضد بيت أمية ؟ الخ . هل ثمة تحت ذلك إنحيازات أخرى ؟

كأنني أرى دائرة جديدة تريد أن تلغي دائرتنا ، دائرة لم تُقَل بعد ، لا هنا ولا في التاريخ ، دائرة تمزيق وتضييع ، للمسلمين بالذات ، للجامعة الاسلامية في قلبها (هذه المنطقة) ، ولأمة العرب . دائرة حول الخليج ، دائرة مخلوطة بالغة التنوع ، ثروة كبيرة تغلي ولا شكل لها ، وهي خواء وعدم ، دائرة مؤلفة من إتجاهين متعارضين .

أساساً ، ما هذه القرشية التي تحولت إلى طوطمية قرشية لم تعد بشرية إنسانية ولا عربية قومية ولا شيء ؟ لا تجعلوا نصاراكم ، يا دكتور محمد عمارة ويا أخت وداد القاضي أو يا أيا كان لا تجعلوا نصاراكم غطاء لأمر آخر أنتم لا تريدونه . أرجوكم : لا تسلموا للأشياء ولا لسير الأشياء في الواقع . الواقع أكثر وأكبر من الأشياء . قد يكون السير المذكور ليس الواقع بل وهمه .

هنا نحن في لبنان . أشكر ألف شكر ، أستاذي وخصمي الدكتور عمارة على تأييده المبدئي للعلمانية في لبنان . بالطبع ، لا أنا ولا غيري يريد فرض العلمانية ولا حتى في لبنان . لكن هذا توجه ، روح ، مبدأ . معزولا ، أنه عدم ، وصنم . آخذا مكانه الطبيعي إنه إنسان ، مجتمع ، أمة . وسمّوه : إسلام . حسب فهمي أنا الذي لست في يوم مقتل عثمان ولست في كل تلك الأيام السوداء ، إن هذه التسمية صحيحة ، جوهرية ، جميلة ، شعرية شعراً حقيقياً . . . وفلسفية روحية : إسلام لله أي لا إسلام لأشياء ولا لبشر ولا حتى لتاريخ ماض ولا لتاريخ مستقبل ، فهو حكماً محدد أي محدود ، ومبدئي مبدأ تجاوز .

كيف ؟ هذا مستحيل ، ولا أكاد أصدّق : أنقول ما فحواه إن الاسلام يتضمّن حقوق الانسان ، من أجل إلغاء وتصفية حقوق الانسان ؟ !

حسن حنفي : ١ ـ يغلب على البحث أحياناً ، خاصة في آخره ، بعض التوجيهات السياسية ، وهو ما يتعارض مع روح البحث العلمي التقريري .

٢ ـ يعقد البحث مقارنة ومشابهة بين الجامعة الاسلامية والحركة الصهيونية بإستثناء قضية الأرض والعنصرية والمقارنة غير صحيحة فالجامعة الاسلامية قائمة في رقعة واسعة مترامية الأطراف وليست تجميعاً من الشتات ، وهي حركة تحرر ضد الاستعمار وليست صنيعة الاستعمار ، وهي تصور موضوعي للأمة الاسلامية وليست تصوراً رومانسياً ، يخرج من الكتاب والسنة وليس من تأويل خاص التوراة ، وتصدر عن الحضارة الاسلامية وليس عن الحضارة الغربية .

٣ ـ يرى البحث أن إنفصال العرب عن الترك إنفصال صحيح قائلاً (فكان تأييد الانفصال إذن بالنسبة إلى هؤلاء موقفاً إسلامياً مستنيراً » وانفصال الأمة وتقطع أوصالها لا يكون موقفاً مستنيراً . كانت الاتجاهات الاصلاحية داخل دولة الخلافة هي الاتجاهات

الاسلامية المستنيرة ، والواقع لا يتحول إلى مبدأ ، والضرورة لا تصبح شرعية .

٤ ـ يطالب البحث في النهاية بالمعايشة والتوفيق بين العروبة والاسلام ، باقصاء علمانية العروبة وبتحديث الاسلام . وهو مطلب يتحقق ليس عن طريق التوفيق والتعايش والمصالحة ، ولكن من داخل الاسلام ذاته : أسباب النزول التي تعني أولوية الواقع على النص ، والناسخ والمنسوخ الذي يعني التطور والتغير وتكييف النص حسب الواقع والقدرة . هذا بالاضافة إلى عقلانية المعتزلة ، وجرأة ابن رشد في الطبيعة ، ونهج الأصوليين الذي يبحث عن العلل المادية المباشرة للأحكام واعتبار المصلحة أساس التشريع ، وأيضاً التصوف الذي يجعل الألوهية والعالم شيئاً واحداً ، والتحليل التاريخي لابن خلدون ، وحصيلة الحركات الاصلاحية الحديثة في مواجهة الاستعمار والتخلف والتسلط والفقر . وبالتالي يكون تجديد التراث هو الوسيلة عن طريق إعادة الاختيار بين البدائل الموجودة عند القدماء من أجل تحقيق مطالب العصر في العقل والعلم والحرية والديمقراطية والتقدم . فالعلمانية تأتي من تجديد التراث ، وليس من خارجه تقليداً للغرب .

جوزيف مغيزل : هنالك ثلاث مقولات أتوقف عندها :

١ ـ إن الأمة العربية أمة قائدة بين الأمم الاسلامية . هذا مفهوم تخطاه الزمن بعد أن بلغنا عصر المساواة بين الشعوب واحترام حق تقرير المصير لكل الشعوب . إنه مفهوم يؤدي بنا إلى تبرير نظرية الاستعمار ، أي إدعاء بعض الدول بأن لها حق السيطرة على الدول الأخرى بحجة الدور القيادي الحضاري أو الاقتصادي أو العسكري أو الديني أو سوى ذلك . كما أنه مفهوم يلتقي نظرية الشعب المختار اليهودية التي دفعنا ثمنها غالياً ولا نزال .

٢ ـ إن على الأمة العربية أن تعرب الدول الاسلامية الأخرى بالهجرة إليها أو بفرض اللغة العربية عليها إذ أنه لا إسلام كاملاً بدون عربية كاملة . إن هذه المقولة تذهب أبعد من المقولة السابقة وتعود بنا إلى أيام الفتوحات إن لم تكن الفتوحات العسكرية فإلى فتوحات ثقافية . وهي نظرية إمبريالية بإسم اللغة والدين . وإذا صح فتح الشعوب الأخرى بإسم اللغة والدين ، فلماذا لا يصح بإسم التقدم العلمي والتفوق التكنولوجي والأمن القومي ؟

٣ ـ إن هناك تطابقاً كاملاً بين العروبة والاسلام أو القومية العربية المعاصرة باللغة والدين والحضارة الاسلامية أو بين الجامعة (الرابطة) العربية أو الجامعة الاسلامية . وهي تعتبر أن المجتمع العربي المعاصر والانسان العربي اليوم ذو بعد حضاري واحد هو البعد الاسلامي ، وتعتبر إن ما صح في القرن الأول للتاريخ العربي والاسلامي لا يزال صحيحاً كلياً اليوم ، وإن الاسلام الحاضر يلبي حاجات الانسان العربي المعاصر والمجتمع العربي المعاصر تلبية شاملة كاملة .

إن هذه المقولة الأخيرة وهي شائعة مردودة لأسباب عدة :

١ ـ لأنها تفترض أن المجتمع العربي مجتمع لا يضم سوى مسلمين أو إن للمسلمين فيه حقوق الأرجحية ، إن لم يكن حقوق السيطرة الكلاّنية .

٢ ـ لأن الاسلام والحضارة الاسلامية ، والتاريخ الاسلامي ، وإن كانت من صلب تراثنا ، وبالتالي من صلب شخصيتنا القومية ؛ إلا أنها لم تعد اليوم البعد الوحيد المكون لشخصيتنا بل هي جزء منها ، وهي أحد أبعاد شخصيتنا . وإلى جانب البعد الاسلامي تتكون شخصيتنا العربية المعاصرة من ابعاد حضارية أخرى . حضارة اليوم التي تكون شخصيتنا لا يمكن أن تقف عند حدود الاسلام أو الحضارة الاسلامية .

وهذا يجرنا إلى طرح سؤالين والاجابة عليهما :

١ ـ ما هي الحضارة الحاضرة المعاصرة ؟ ليست حضارة وفكر وتنظيم الأصول كما كانت أيام النبي ونزول القرآن ، أو كما كانت أيام الخلفاء الراشدين ونظمهم والعصرين الأموي والعباسي

٢ ـ ليست حضارة وفكر الدول الاسلامية الموجودة اليوم ونظمها فحسب . لماذا ؟ لأن إنسان اليوم ومجتمع اليوم هو غير إنسان القرن الأول من تاريخ الاسلام والعرب . وهو غير مجتمع القرون الأولى من تاريخ الاسلام والعرب وفي قرون ما قبل . لأن البلدان الاسلامية الحالية لا تزال في معظمها ، إن لم نقل كلها ، دولاً في بداية تنظيمها ونموها علمياً واجتماعياً وفكرياً وبعضها دول إستبدادية لا مجال للمعارضة فيها ولا مجال لحرية الفكر والعمل السياسي .

وهنا نصل إلى متطلبات الانسان والمجتمع في عصرنا .

١ ـ مادياً : منجزات تكنولوجية ، تنظيم مدن ، تنظيم العلاقات الاجتماعية ، تنمية إقتصادية إجتماعية .

٢ ـ روحياً : الحريات والحقوق الشخصية والسياسية والمدنية والاجتماعية ، والاقتصادية ، وتفاعل الحضارات .

٣ ـ بعض الأمثلة ، حرية الفكر والتفسير ، حرية المعتقد بما فيه المفهوم الديني ، حرية الزواج بين أبناء الأديان ، حرية المعارضة السياسية ، المساواة بين المرأة والرجل .

في هذا الاطار ما هو دور الاسلام ؟

١ ـ مما يحفظ من الاسلام في الحضارة الانسانية قوله وتوكيده على أن البعدين الأخروي

والدنيوي متفاعلان منسجمان في حين أن المسيحية التقليدية تعلن أن البعد الأخروي ينقلب على البعد الدنيوي وإن هذا البعد خطر على الأول ويجب بالتالي التضحية به في سبيل الأول .

ونتيجة لما سبق يقول الاسلام ألا تناقض بين روحية الانسان وجسديته . وإن في صراع دائم وأن المسجد خطر على الروح وبالتالي خلاص الانسان في قهر جسده .

٢ ـ الاسلام في عقيدته القرآنية لا يرفض الأديان الأخرى ولا يعلن إنها غير خلاصية . في حين أن المسيحية التقليدية ، التي راحت تتغير اليوم ـ كانت تعلن أن لا خلاص لأي إنسان خارج الكنيسة .

٣ ـ إن العرب والمسلمين أسهموا في حضارة الانسان من حيث وصل الحضارة السابقة ، ولا سيما الفارسية والهندية واليونانية إلى عالم العصر الوسيط . واليوم من حيث تقدم العلوم وتطويرها ولكن منذ القرن الخامس الهجري توقف العطاء العربي والاسلامي ، وعلينا أن نعود اليوم للعطاء ؛ ولكن عطاء اليوم لا يعني الرجوع إلى حدود الماضي بل وصل الماضي بالحاضر في ما يمكن وصله . وصل ذواتنا بالعالم وبما جرى منذ القرن الخامس الهجري حتى اليوم ، يعني الدخول في حركة الحضارة المعاصرة التي هي حضارة لا المسيحية فحسب ولا الاسلامية فحسب بل أيضاً حضارة العلم والتكنولوجيا ، حضارة حق الشعوب بتقرير مصيرها والمساواة بينها ، حضارة حقوق الانسان وحرياته ، حضارة التواصل بين الناس والشعوب .

هذا ما نعنيه عندما نرفض مقولات التفوق وتعريب كل المسلمين . وهذا ما نعنيه بالعلمانية التي هي الاطار الأصح لقيام إنسان عربي ومجتمع عربي ذات أبعاد إنسانية متعددة متماسكة ، ذات مكاسب أسهم في تحقيقها ونشرها كل العالم قديمه وحديثه وإسلاميه وسواه . فليكن همنا وجهدنا في سبيل قيام الانسان العربي وإقامة المجتمع العربي .

الحبيب الجنحاني : إن الباحث لا ينطلق في هذه الورقة من أرضية إسلامية فحسب ، بل أيضاً من أرضية سياسية معاصرة ، وهو يشير إلى أن صورة الوحدة الفيدرالية ، والتنسيق بين السياسات الرئيسية أصبحا اليوم يحلان محل الوحدة الاندماجية التي جربت إبتداء من الستينات .

وأختلف معه فيما ذهب إليه من أنه ليست هنالك أهمية للفوارق الطبقية في العمل من أجل التوحّد السياسي . أعتقد أن للفوارق الطبقية تأثيراً كبيراً في العمل الوحدوي ، ولعل هذه الفوارق قد أسهمت في فشل بعض التجارب الوحدوية الاندماجية .

تحدث بعض الزملاء الحاضرين عن قضية العلمانية ، وعن مصادر التشريع في الدولة الاسلامية الموحدة ، وكأننا نناقش معا وضع دستور لدولة عربية أو إسلامية موحدة ! ولذا فإني

أعتقد أن الصيغة الجديدة للعلاقة بين القومية العربية والاسلام تكاد تنحصر في المرحلة التاريخية الراهنة ، تنحصر هذه الصيغة في العمل المشترك التضامني للوقوف أمام تحديات القوى العالمية المعادية ، والخروج من وضع التبعية ، وهو وضع تعاني منه الأقطار العربية والاسلامية على حد سواء .

عبد العزيز العاشوري : ليس في دراسة الدكتور أبو المجد بحث عن علاقة إيجابية بين العروبة والاسلام . ولقد كان واضحاً إذ أعتبر المقابلة بين العروبة والاسلام أمراً في غير محله . ذلك أن العروبة في هذه الدراسة هي مجرد إنتماء ، ولقد قدمت القومية العربية على أنها حركة سياسية ، وهذا بحد ذاته غير سليم ، فأي حركة سياسية لا تستند إلى مضمون إجتماعي ؟ ! . ثم إن الانتماء نفسه يستند إلى الماضي ، فهو في النهاية إنتماء حضاري ، لكن الدراسة تخفف ضمنياً من هذا الجانب أيضاً إذ تؤكد أن هذه الحضارة هي الحضارة الاسلامية وليست العربية وتدعو إلى التنازل عن إبراز ثقافة عربية سابقة للاسلام . وهكذا تكاد تفرغ دراسة الدكتور أبو المجد القومية العربية من كل مضمون إيجابي . فهي تعبر عن نظرة سلبية إلى القومية العربية ذات منطلق إسلامي سياسي .

منح الصلح : أبدأ بالاعراب عن إعجابي بدراسة أحمد كمال أبو المجد ، وعلى الأخص في موضوع العلمانية ، فقد أقر بوجوب فتح ملفها ، ولكنه حذر من طرحها كدعوة . وهذا ما شعرنا دائماً بصحته كوطنيين في لبنان مسلمين ومسيحيين ، إذ كنا نشتبه بتلك الأصوات التي ترتفع بطرح قضية ١٤ مليون مسيحي منتشرين في البلاد العربية ولهم مطالب هي كذا وكذا . فمثل هذا الطرح نعرف أين يبدأ ولكننا لا نعرف أين ينتهي . على كل ، هناك قضية لا يجوز التقليل من أهميتها وهي وجوب نفي كل ما لا يساوي بين مواطن ومواطن في البلاد العربية ، وعلينا جميعاً العمل في هذا السبيل . ومن الخطأ الظن أن المدخل إلى ذلك هو العلمانية بالشكل الذي تطرح به أحياناً . فهناك فرق بين العلمانية في الغرب والعلمانية كما تطرح عادة هنا . فقد ولدت العلمانية في الغرب في إطار توسيع صلاحيات الدولة ككل وتعزيزها في وجه تطلع المؤسسات الدينية لخلق دويلات في قلب الدولة . أما عندنا فتطرح في سياق تضييق إشراف الدولة على المؤسسات الدينية وتؤدي بالتالي إلى مزيد من النمو للدويلات ضمن الدولة . وهذا خطر كبير ، فالخطوة الصحيحة من أجل الوصول إلى المساواة المطلقة بين المواطنين هي ـ أولاً وخصوصاً ـ الحرص على فكرة الدولة وصلاحياتها وحقها بالاشراف على كل المؤسسات التي تحمل بطبيعة تركيبها مشروعاً تمزيقياً للمجتمع ، وعدم التخلي عن السعي لتحقيق المساواة بين المواطنين جميعاً دون إستثناء .

ناصيف نصار : يقول أحمد كمال أبو المجد أنه ينبغي فتح ملف العلمانية ، ويضيف مباشرة أنه ينبغي إسقاط الدعوة إلى العلمانية . في مواجهة هذين القولين ، لا

يصعب طرح قولين مضادين هما : ينبغي فتح ملف السلفية ، وينبغي إسقاط الدعوة إلى السلفية . ولكن القضية ليست بهذه البساطة . العلمانية جزء من نظرة فلسفية شاملة إلى الحياة والعالم ، نظرة معارضة للنظرة الدينية التقليدية إلى العالم والانسان والتاريخ والتشريع والأخلاق والسياسة . . . وبهذا المعنى ، لم تحقق العلمانية إنتصارات حاسمة في حياة الشعوب العربية ، وإنما حققت إنتصارات جزئية وسطحية . ولذلك أرى أن الحاجة ماسة ، لا إلى فتح ملف العلمانية ، بل إلى التعمق في مضامينها وأبعادها ، واستعادة ما يتناسب معها من التراث ، حتى يكون لحركة التحديث العربية أساس فلسفي واضح ومتين .

طارق متري(*) : يضعنا بحث أحمد كمال أبو المجد إلى حد كبير في اللحظة التاريخية الراهنة . وسأتوقف عند ملاحظتين ، تنطلق الأولى من تشخيص سريع قام به الباحث للواقع الراهن والأخرى من صيغة يقترحها للخروج مما يشبه الأزمة . الملاحظتان هما بالواقع تساؤلان :

يشير مطلع البحث إلى ظاهرة إنتشار حركات الأحياء ، والمعروف أن هذه الحركات لا تنحصر في السعي الروحي والأخلاقي الصرف بل تتضمن تأكيدا « للهوية الحضارية في مواجهة الغرب » وطرحاً لمشروع سياسي - إجتماعي في بعض الحالات وبحثا عن مشروع أو تلمس له في حالات أخرى .

من جهة ثانية ، يشير إلى ظاهرة إنحسار موجة القومية العربية على مستوى تأثيرها الفكري (خاصة في صيغتها الرومانسية) ولكن أيضاً على مستوى إخفاقاتها السياسية . لكن الباحث يعرض عن الغوص في تحليل هاتين الظاهرتين لأسباب يشير إلى بعضها إشارة سريعة . كما أنه لا يحدثنا عن العلاقة بين هاتين الظاهرتين ، أهي علاقة سببية مباشرة ، أم علاقة أكثر تعقيدا وتركيباً أم مجرد علاقة تزامنية .

مهما يكن من أمر هذه العلاقة ، نلاحظ أن هناك ظاهرة مهمة ترافق هاتين الظاهرتين في كثير من البلدان العربية (في المشرق العربي خصوصاً) ألا وهي تمزق النسيج الاجتماعي داخل عدد من الأقطار ، ويأخذ هذا التمزق شكل التناقضات الطائفية والمذهبية إضافة إلى التناقضات الأقليمية . ولا شك أن الطرح والسعي الوحدوي أو التوحيدي يصبح أكثر أهمية والحاحا . ولكن التساؤل يبقى في أمر وحدوية الظاهرة المسماة « الصحوة الاسلامية » . وهذا التساؤل ليس في معرض البحث عن هواجسها الوحدوية أو التوحيدية ، لأنها معلنة واضحة ، بل في البحث عن دورها العملي ، وإذا جاز التعبير ، وظيفتها الاجتماعية في الظرف الراهن .

(*) قدمت هذه المداخلة خطيا بعد انتهاء الجلسة .

قد تكون الاجابة على هذا التساؤل سابقة لأوانها ولكن لا بد من رمي التساؤل في تقلبات الظرف الحاضر . إننا إذ نبحث في إنحسار الحركة القومية العربية لا نتناول أهدافها التوحيدية البديهية ، بل نعالج مشكلاتها التطبيقية التاريخية . فيشير البعض إلى إخفاقها والبعض الآخر إلى إنحسار في لون من ألوانها ونضوج في تجربتها المتغيرة والمتكيفة مع الواقع .

إن التساؤل المشار إليه أعلاه يتجاوز الحيز السياسي الصرف والايديولوجي يدعونا إلى النظر على المستوى الاجتماعي . إن الخروج من التبعية من حيث هو أحد الأهداف الأساسية للصحوة الاسلامية لا يتم حصراً في تأكيد الهوية بمواجهة الغرب ، بل أيضاً بالقدرة على حل مشكلة التفكك الاجتماعي . فليس من وضع يسمح للنفوذ الأجنبي بالتوغل في بلادنا مثل وضع تفكك المجتمع .

التساؤل الثاني يندرج في إطار الحوار والتوضيح المتبادل والدعوة إلى تعديلات في كل من مواقف القوميين والاسلاميين . إن المحاضر إذ يدعو لوضع العلمنة جانباً يرغب فعلياً في مناقشة العديد من مضامينها بين القوميين والاسلاميين . والتساؤل يدور حول مسألتي الأمة والدولة . الموقف الاسلامي التقليدي (ولا ندري أين موقعه بالضبط فيما يسمى تعميماً ، عند أحمد كمال أبو المجد ، الاتجاه الاسلامي) يرى أن الأمة مكونة من مجموعات وعصبيات (أو قبائل وشعوب) تضمها إلى بعضها وتحكمها دولة واحدة . من هنا إذا ما ضرب إطار الدولة تساءل المسلمون عن حال الأمة . أما الموقف القومي (العلماني أو شبه العلماني) فيقول بالاندماج القومي والانصهار الاجتماعي وبالدولة/ الأمة . ما هي حيثيات الحوار حول هذه القضية في الصيغة المقترحة ؟ أليس الحوار في هذا المجال راهنياً ؟

أحمد كمال أبو المجد(*): تواجهني في التعقيب على المناقشات والمداخلات العديدة التي ثارت حول البحث المقدم مني صعوبة أساسية لعل مرجعها أنني لم أكن حاضراً ، فلم يعد في وسعي أن أميز في هذه المناقشات بين السابق واللاحق ، حتى أتبع في تعقيبي عليها ترتيب الأدلاء بها داخل الندوة . . كذلك فإن هذا الغياب قد تركني إزاء بعض ما تضمنته تلك المناقشات في موقف غريب ، إذ بدت لي بعض التعليقات غامضة شديدة الغموض ، أو بعيدة في فهم بعض ما أدليت به بعداً إستعصى عليّ فهمه . ولو كنت حاضراً لاستوضحت أصحابها أو لأوضحت لهم موقفي ومقصدي .

وخروجاً من هذه الصعوبات وجدت أيسر الأساليب أن أتبع ـ بصفة أساسية ـ في تعقيبي نفس الترتيب الذي تضمنته قائمة المناقشات ، كما جاءتني من إدارة المركز . دون أن ألزم نفسي مع ذلك بفصل بعضها عن بعض أو بالتعقيب على كل ما جاء فيها . .

(*) تم اطلاع الدكتور أحمد كمال أبو المجد ـ الذي لم يتمكن من حضورة الندوة ـ على كافة التعقيبات والمداخلات على بحثه ، وبدوره كتب هذا الرد الذي بعث به إلى المركز . (المحرر) .

وأبدأ بتناول تعقيب الدكتور الطاهر لبيب الذي قرأ بين سطور البحث أشياء لم ترد فيه أصلاً ، كما أنه بدأ بداية بالغة الغرابة حين قرر ـ بإرادة منفردة ـ أن البحث ليس بحثاً ، وأضاف في حكمه الغيابي أنني لم « أدع ذلك » ، وقرر أن ما تقدمت به هو « مشروع إسلامي أو بيان في غاية الذكاء واستراتيجية منسجمة » . كما أضاف أن المقولات الأساسية التي تضمنها البحث ـ في إطار قراءته الخاصة لها تجعل من الاسلام مصدر سلطة سياسية جديدة ، وفي الوقت نفسه مصدر تهديد للفكر القومي . وأنني حين أطالب بتعديل المواقف « كموقف سياسي ضروري » فمعنى هذا أنه إن لم تتعدل هذه المواقف فسأهتف بسقوط الفكر القومي . كما يختم الأستاذ الطاهر محاكمته للبحث وصاحبه بأنه « في دفاعه عن المحافظة على الفوارق الطبقية دفاعاً لا لبس فيه ، وقد ينسجم هذا مع الجامعة الاسلامية . . تتساوى عنده طرق تحويل الواقع التاريخي إلى واقع سياسي أفكر في البعض منها ولا أسميها » .

وتعقيبي على هذا التعليق يشمل المنهج والمضمون جميعاً . .

فمن حيث المنهج إرتضى المعلق لنفسه أن يقرأ في البحث ما ليس فيه ، وأن يحاكم البحث وصاحبه على أساس مجموعة الفروض التي ركبها خلال تلك القراءة الذاتية . . ومثل هذا المنهج يجعل الحوار شبه مستحيل لأن موضوع « الحوار » نفسه لا يكون واضحاً ولا مشتركاً . والواقع أنني من ناحية المنهج كنت حريصاً على إبراز طبيعة البحث الذي تقدمت به ووصفته بأنه ليس مجرد بحث تحليلي وإنما هو محاولة تتجه إلى تحقيق هدف محدد هو إيجاد صيغة جديدة للعلاقة بين الاسلام والعروبة ، يجد فيها العربي المسلم مخرجاً من التناقض المفتعل بينهما ، ومدخلاً يعينه على تقديم عظاته لكل من إسلامه وعروبته ، دون أن يقع في محظور الخروج على الاسلام أو التنكر للعروبة كما يجد فيها العربي غير المسلم مخرجاً من الاغتراب الذي يحس به تجاه التوجه الاسلامي للمجتمع الذي يعيش فيه . وأتصور أن تحديد هدف البحث على هذا النحو كاف تماما لاستبعاد التصوير الغريب الذي تبناه الدكتور لبيب للبحث كله من أنه ـ في حقيقته ـ « صيغة جديدة للقطعية بين القومية العربية والاسلام » .

أما من حيث الموضوع فلا أظن أن تعريف الأمة على أساس « الانتماء » أو الشعور به يعتبر تعريفاً سلبياً للأمة والقومية . كما لا أظن أنني إبتدعت في ذلك شيئاً جديداً ، فهذا التعريف هو السائد في الفكر القومي العربي والعالمي على السواء . كذلك لا أظن أنني إتخذت موقفاً مبدئياً سلبياً من قضية « الوحدة » ؛ غاية ما هناك أنني إنضممت إلى العديد من الباحثين الذين حرصوا على التنبيه إلى خطر القفز على الواقع السياسي والاجتماعي عند إختيار صيغ التوحد القومي وهو موقف يقفه اليوم أكثر القوميين وأشدهم إيماناً بالوحدة العربية دون أن يتهموا باتخاذ موقف سلبي من الوحدة .

أما التعديلات التي ناديت بها ، فهي في الواقع جزء من محاولة إزالة التناقض وليست ـ

مطلقاً ـ جزءاً من منهج للقطيعة . فالدعوة إلى تجنب « المواقف العنصرية والعرقية » ، ليست في الحقيقة مطالبة « بتنازلات مذهبية » بل هي ليست مطالبة بتنازل على الاطلاق ، لأن المواقف العنصرية والعرقية ليست في تقديري مواقف قومية ، وإنما هي مواقف عنصرية فحسب . وحين يأخذ الفكر القومي هذا المنزع العرقي ، فإن موقفي منه لن يكون موقفاً توفيقياً ، وإنما سيكون موقفاً رافضاً بغير تحفظ ، لأن التوفيق يتحول حينئذ إلى تزييف ، لما هو معلوم من أن الاسلام لا يمكن أن يتسع لنزعة عرقية أو عصبية . وأضيف أنني حين عرضت لما سميته « التعديلات » في بعض المواقف ، لم أكن غافلاً عن أن بعض هذه المواقف لا تمثل تياراً عريضاً داخل « التيار القومي العربي » . . وإنما عرضت لها لأنها تشكل ـ عملياً ـ محوراً للاعتراض وسبباً للرفض من الجانب الآخر . فتعرضي لها ـ إذن ـ كان جزءاً من المحاولة التوفيقية ، ولا يمكن بحال أن يوصف بأنه جزء من برنامج للقطيعة .

لقد حرصت على رفع شبهة « التعارض المطلق » ، الذي يتصوره البعض بين الاسلام والقومية في جانبهما السياسي عن طريق تقرير أن التعارض الحقيقي الوحيد الذي يمكن أن ينشأ بينهما مرتبط بصيغة واحدة من صيغ التوحد هي صيغة الوحدة السياسية الكاملة . وأضفت ـ وهو ما أغفله الدكتور الطاهر ، أو مر عليه مسرعاً في رفضه العام والشامل لكل ما في البحث ـ أنه فيما يتعلق بالجامعة الاسلامية فإنني لا أعتقد أن صيغة الوحدة الكاملة مطروحة طرحاً جدياً في المدى القريب أو المتوسط .

أما مسألة علاقة المسلمين بالآخرين ، وما ذكره الدكتور الطاهر ـ في غير قليل من عدم الرضا ـ من أنني إعتبرت دعاة التوحد العربي من « الآخرين » ، فالحقيقة أنها مسألة مهمة ، وكم كنت أتمنى أن تكون للدكتور الطاهر خبرة بما يثار ويبحث ويحتج به في « إطار التيار الاسلامي » . ولو إهتم بهذا الأمر لعرف قيمة ما ذكرته في هذا الشأن من تذكير المشاركين في التيار الاسلامي بضرورة تصحيح منهجهم في النظر إلى « الآخرين » ، أي أصحاب التجارب الانسانية التي تمت خارج إطار الاسلام التاريخي أو الجغرافي . وهو تذكير رأيت أن أزيده تحديداً في خصوص العلاقة بين الدعوة للجامعة الاسلامية والدعوة للتوحد العربي ، فقلت إنها علاقة يمكن أن تكون علاقة تعايش وتكامل ووفاق ، بدلاً من أن تكون علاقة تصادم وتناقض ترجع جذورها إلى تاريخ وإلى ملابسات تاريخية ليس أكثرها حاضراً في واقع هذا الجيل من العرب والمسلمين .

يبقى في النهاية أن أقف مضطراً وقفة إستدراك وتصويب لما ذكره الدكتور الطاهر ـ بغير سند من الأوراق كما نقول في عالم القانون ـ من أنني دافعت عن الفوارق الطبقية ، وإضافته ـ متطوعاً وبغير سند من الأوراق أو غيرها ـ أن هذا قد ينسجم مع الجامعة الاسلامية . إن ما قلته في قضية الفوارق الطبقية شيء مختلف تماماً . إن كل ما قلته إنه ليس هناك تلازم بين

الحركة القومية والمضمون الاشتراكي ، وأشرت في ذلك إلى السوابق التاريخية التي تم فيها التوحد السياسي دون إزالة الفوارق الطبقية داخل الأمة . وكان رأيي ولا يزال أن الاشتراكية إختيار للطليعة وللجماهير تمارس به حق تقرير مصيرها الاجتماعي . إن هذا التقرير التاريخي ليس ـ إذن ـ موقفاً من الفوارق الطبقية . إذ لم أكن ـ فيما كتبت ـ بصدد إتخاذ موقف من تلك الفوارق ، بل أنني أتجاوز في هذا التعقيب حدود ما ذهبت إليه في بحثي الأصلي لأقرر أن العدل الاجتماعي جزء أساسي من أجزاء المضمون الاسلامي ـ بينما هو عنصر إضافي خارج عن نطاق « القومية » . فالمسلم يدافع عن العدل الاجتماعي بحكم إسلامه . أما القومي فيدافع عن العدل كاختيار إجتماعي فهو قومي وتقدمي . . ولكنه ليس تقدمياً بحكم أنه قومي .

نعم إن كثيراً من المسلمين يتبنون مواقف سلبية ـ حادة أحياناً ـ من قضية العدل الاجتماعي ، وقد يقدمون مواقفهم تلك على أنها « تفسيرهم » للاسلام ، ولكن القضية تظل مع ذلك داخلة في إطار « المحتوى والمضمون » الاسلامي بينما هي ـ بالنسبة للقومية ـ قضية مستقلة منطقياً وتاريخياً .

وذلك كله على أي حال خارج عن نطاق الهدف الذي حددته لبحثي ، ولكنه تصويب فرضه علي الدكتور الطاهر لبيب بما ذكره من مقولات وتفسيرات قطع بها ونسبها إليّ من خلال ما أعطاه لنفسه من حق « إعادة تركيب البيان » الذي قدمته حتى « تتضح خطورته » كما يقول .

ـ وأنتقل بعد ذلك إلى مناقشة بعض الأفكار الرئيسية الواردة في تعقيب الدكتور علي الدين هلال .

١ ـ وأهم ما عرض له الدكتور علي الدين تحفظه على ما ذهبت إليه من أنه لا تجوز أصلاً المقابلة بين الاسلام والقومية . وأساس تحفظه أن المشكلة قائمة فعلاً كمشكلة إنتماء ، وأنه لا يكفي القول بعدم وجود تناقض بين الانتماء للعروبة والاسلام ، لأن هناك قضية « حدود الانتماء » ، ولأن هناك مجالات « المقابلة ليست فقط واردة فيها نظرياً بل مثارة واقعياً » .

وجوابي على هذا التحفظ أن مسألة « الولاء » نفسها تحتاج إلى تحديد . . أنني أسلم بإمكان تعدد الولاءات . ولكن يبقى صحيحاً أن التعارض بينها لا يظهر أصلاً إلا إذا كان موضوعها واحداً ، أو كان أحدها يمنع فكرة تعدد الولاءات في ذاتها . وإنتقالاً من هذه العموميات إلى خصوص المشكلة المطروحة أتساءل عما يقصده أحدنا إذا قال أنا عربي ، وما يقصده إذا قال أنا مسلم . إن تعدد الولاءات بالنسبة للعربي المسلم حقيقة لا نزاع فيها . ومن المؤكد أن هناك منطقة تداخل كبيرة بينها تاريخياً وموضوعياً . . ولكن مشكلة « حدود

الانتماء » هذه أما أن تكون خاصة بالمضمون الحضاري لكل من العروبة والاسلام ، أو تكون متعلقة بالمشكلة السياسية المتمثلة ـ حركياً ـ في كل من حركة القومية العربية والجامعة الاسلامية .

فمن حيث المضمون لا أظن أن هناك مضموناً حضارياً عربياً يناهض أو يناقض المحتوى الاسلامي . وعلى من يدّعي ذلك أن يقيم عليه الدليل . ثم إنني أتساءل ـ فوق ذلك ـ من منطلق عملي ومبدئي معا ـ عن أساس الالزام الاخلاقي أو العقلي لما هو « عربي » في مقابل إلزام ما هو « إسلامي » بالنسبة للعربي المسلم .

أما من حيث الحركة السياسية . . فقد كان موقفي الذي أوضحته قائماً على ركنين :

أولهما : أن التجمع العربي لا إعتراض عليه إسلامياً ، وأنه أساساً تجمع يقوم في مواجهة التجزئة ، ويستند إلى « الواقع القومي » وهو حقيقة تاريخية واجتماعية .

ثانياً : أن الجامعة الاسلامية ليست مكوناً ضرورياً مترتباً على عالمية « الدعوة الاسلامية » ، ومع ذلك فإنني أسلم بإمكان قيام التعارض العملي في هذا الميدان ؛ ولكنه ليس بالضرورة تعارضاً جذرياً ، ولا يمثل مشكلة خاصة بالاسلام وحده أو بالحركة القومية العربية وحدها .

٢ ـ أما المسألة الثانية التي أثارها الدكتور علي الدين فهي مسألة الربط بين الحركة القومية ومضمون فكري معين . وهو يذكر أنه لا يمكن لنا فهم حركة سياسية ما دون النظر إلى مضمونها وأن ذلك من أساسيات فهم أي حركة . والواقع أن هذه المقولة يمكن أن تناقش على مستويين . فهي على المستوى الخاص مقبولة وصحيحة ؛ بمعنى أنه في خصوص حركة سياسية « معينة » و « مشخصة » ، لا بد من النظر إلى مضمونها وهو ما أسلم به لأن الحركات السياسية لا تقوم في فراغ ، وحقيقتها السياسية لا تلغى مضمونها الاجتماعي . ولكن الذي أنازع فيه وأستدرك عليه ، هو تحويل هذين الأمرين ، الحركة السياسية والمضمون الاجتماعي إلى ظاهرة واحدة ، وتعميم العلاقة الطردية القائمة بين العنصرين إلى علاقة منطقية ، تفترض نوعاً من التلازم بين العنصرين . إن من الممكن مثلاً وصف الحركة القومية في فترة زمنية معينة بأنها ذات مضمون تقدمي ، أو ليبرالي ، أو غير ذلك . ولكن لا يمكن القول بأن القومية العربية ، وبامتدادها التاريخي الطويل ، قومية تقدمية أو ذات محتوى إشتراكي .

٣ ـ أما المسألة الثالثة التي عرض لها الدكتور علي الدين فهي مسألة العلمانية ، وسأعود إلى مناقشتها في نهاية التعقيب لأن التعليق عليها ورد في معظم التعقيبات على البحث .

ـ أما تعليق الدكتور قسطنطين زريق فإني أتوقف معه عند قضية المنهج الذي يدور في إطاره الجدل القائم حول العروبة والاسلام ، ودعوته إلى أن نكون منشغلين بهواجس وجودية

مثل التساؤلات العديدة التي طرحها . وجوابي أنني ملتزم بهذا المنهج وأنني لهذا حرصت على تنقية مسار الحركة القومية العربية والحركة الاسلامية المعاصرة من الوقوف عند تعارضات موهومة بينهما ، حتى يتوجه الجهد للاجابة عن التساؤلات التي طرح بعضها الدكتور زريق . ذكرت ذلك في مستهل البحث جاعلاً هدفه الرئيسي تمكين العرب من العطاء دون الوقوع في الحرج ، ومذكراً في نهايته بالمهام الرئيسية للعرب وللمسلمين . ولو وضع بحثي في إطاره هذا الذي حددته له ، ولو صرف النظر عن « التركيبة » التي قدمها الدكتور الطاهر لبيب لفهمت أجزاؤه كلها فهما آخر .

إن المحاولة المخلصة التي قدمتها في بحثي المتواضع إستهدفت بغير مواربة تصفية المعارك الهامشية وغير الضرورية بين من سماه الدكتور زريق « الثوري العربي الأصيل » و « الثوري المسلم الأصيل » حتى يتفرغوا « لمهمات أكثر أهمية والحاحا » على حد تعبيره ، ومن أجل هذه المحاولة وصف « البحث » كله ، للأسف ، بأنه ليس بحثاً ، وأنه « بيان » سياسي بالغ الخطورة . .

ـ أما الأستاذ طارق البشري فقد وضع البحث كله في إطاره الصحيح الذي قصدته وأضاف إليه إضافات لا أكاد أخالفه في شيء منها . ولقد تمنى لو لم أقتصر على الايجاز الشديد الذي لجأت إليه في معالجة مسألة المساواة بين أتباع الأديان في المعاملة . والحق أن الايجاز في هذا الأمر راجع إلى أنني إعتبرت الموضوع خارجاً عن حدود بحث هو في جملته موجز ، ولأن التفصيل فيه يحتاج فعلاً إلى مناقشة مستفيضة . وقد أستطيع تلخيص موقفي كله في هذه المسألة بأنني أعتبر المساواة بين أتباع الأديان ، في المعاملة أصلاً نقلياً وعقلياً . كما أرى في كثير من الاستثناءات التاريخية عليه حلولا لجأ إليها المسلمون لمواجهة ظروفهم الموضوعية الخاصة ، دون أن تكون مبادىء أو أحكاما إسلامية أساسية . كما أنني أنبه ـ مع ذلك ـ إلى أهمية التفرقة بين التمييز في المعاملة Discrimination والتصنيف Classification من ناحية أخرى . . بحيث يكون إختلاف الدين مستوجباً ـ موضوعياً ـ لمعاملة خاصة ، فذلك تصنيف لا يخل بالضرورة بمبدأ المساواة ، وهي قضية تحتاج إلى تفصيل أوفى .

ـ أما تعقيب الدكتور محمد أحمد خلف الله فالحق أنني لم أفهم جيداً كثيراً من عناصره ، ولم أتبين وجه مخالفته لي في أكثر ما عرض له . إذ أنه أردف كل إستدراك على موقفي بإستدراك آخر على موقفه هو ، قربه من جديد مما ذهبت إليه .

فهو يقرر ـ إستدراكاً على بحثي ـ أن أصحاب القومية العربية لا يمكنهم أن يتنازلوا عن إستقلاليتهم عن الاسلام وإلا أضاعوا الجزء الأكبر من مقومات القومية وهما اللغة والتاريخ ؛ ثم يعود مع ذلك فيقرر أن اللغة هي الوعاء الثقافي لكل من الاسلام والعروبة . كما يقرر أنه « لا يشك أحد في أن هذا الطابع الاسلامي « للتاريخ » هو الظاهرة البارزة في تاريخ الأمة العربية » . إنني

أكاد أرى الموقف النهائي للدكتور خلف الله عظيم الشبه بموقفي وإن بدأ من النقطة المعاكسة تماماً ، لأن ما قلته بالتحديد هو أن الاسلام بمفهومه الثقافي الأوسع هو « المالىء للحضارة العربية » . وما قاله هو حرفياً في آخر عبارة من تعقيبه « أن القومية العربية لا يمكن أن تنفصل عن الاسلام أبداً » .

ـ أما تعقيب الدكتور حسن حنفي فلي عليه مراجعات عديدة .

١ ـ أولها أنه من حيث المنهج لا أعتقد مطلقاً أن التعبير الصريح عن بعض التوجهات السياسية داخل بحث علمي يتعارض مع روح البحث العلمي التقريري ؛ وذلك ما دام الباحث يضع قارئه صراحة أمام ما هو بحث تقريري (من وجهة نظر الباحث بطبيعة الحال) ، وما هو موقف أو توجه سياسي . وقد كنت ـ فيما أعتقد ـ واضحاً في هذا الأمر تماماً ؛ ولا أريد أن أتجاوز الحد لأنتقل إلى قضية بالغة التعقيد هي دقة الفاصل بين الموضوعي والشخصي في مجال البحث العلمي وهو ما يستحق دراسته خاصة عن « تزييفات الاكاديميين » . .

٢ ـ لا أوافق الدكتور حنفي على تحليله لموقفي من قضية إنفصال العرب عن الترك واعتبارها ، بالنسبة لفريق حددته من الاسلاميين « موقفاً إسلامياً مستنيراً » ، ولا أوافقه مطلقاً على مقولته العامة القطعية من أن « إنفصال الأمة وتقطع أوصالها لا يكون موقفاً مستنيراً » . وأن الاتجاهات الاصلاحية داخل دولة الخلافة هي (وحدها) الاتجاهات الاسلامية المستنيرة . هذا ـ فيما أرى ـ توجه سياسي وموقف ذاتي ، كان ينبغي أن يضعه الدكتور حنفي في إطاره هذا لا أن يحوله إلى مقولة تتدثر بالموضوعية وتكتسب ـ على غير أساس ـ نوعاً من الشرعية المطلقة .

يبقى بعد هذا أن أتناول بالمناقشة قضية تعرضت لها معظم التعقيبات ، وهي قضية العلمانية .

وأول ما أبدأ به توضيح ما بدا للكثيرين من تعارض أو تناقض بين ما دعوت إليه من « فتح ملف العلمانية » ، وما ناديت به من دعوة القوميين إلى التوقف من إستعمال لفظ العلمانية والدعوة إليه . إذ رأى البعض تناقضاً بين الدعوتين ، وتساءل البعض ـ متوسعاً في سوء الظن ـ عما إذا كان هذا منهجاً ديمقراطياً في الحوار . ولعل عبارتي كانت فعلاً ـ سبباً لهذا اللبس ـ وإلا ما لاحظ هذا الأمر أكثر المعلقين . والذي قصدته بوضوح أمران متميزان :

أولهما : فتح ملف قضية العلمانية .. لفهم جذورها في الغرب ، وفي عالمنا العربي ، ولتحديد مكوناتها ، موضوعياً ، وبغض النظر عن اللفظ نفسه ، وتحديد ما يقبله الاسلام من تلك المكونات وما لا يقبله ، وتعيين المكونات التي نحتاج إليها لنتحرك في مواجهة مشاكلنا ، والدعوة هنا دعوة صريحة للبحث والحوار .

الثاني : التنبيه إلى ما يحمله لفظ « العلمانية » ـ بغض النظر عن مضمونه الحقيقي ـ من إيحاء غير مقبول ، بأن « الدينية » كمقابل للعلمانية ، موقف أو منهج غير علمي ، وذلك بسبب التباس « العلمية » بلفظ « العلمانية » . . وفي تقديري أن الاستمرار في « إستعمال هذا المصطلح » بإيحاءاته تلك دافع أكيد عند كثير من الاسلاميين لرفض العلمانية . . وللتحفظ على الدعوة القومية التي تتبناها .

وعلى أي حال . . فالدعوة الأولى دعوة للبحث ؛ والدعوة الثانية « موقف ذاتي » من مصطلح . ولا أعتقد أن في الأمر تناقضاً خطيراً إلى الحد الذي تصوره الأساتذة الدكتور قسطنطين زريق ، والدكتور حسن حنفي ، والدكتورة بيان الحوت .

يبقى بعد ذلك موضوع العلمانية نفسه . وقد وردت في تعريفها وتحديد مكوناتها عبارات عديدة لا أوافق عليها ، وأرى أنها متوسعة في التفسير إلى درجة يصعب معها الحوار حولها . من ذلك على سبيل المثال قول الدكتور عصام خليفة حرفياً « إن العلمانية بشكل أو بآخر ، هي مرادف (كذا) للاعلان العالمي لحقوق الانسان وأن وقوفنا ضد العلمانية هو وقوف ضد الاعلان العالمي لحقوق الانسان » . وأن « الأكثرية الساحقة من الدول الاسلامية قد وافقت على هذا الاعلان أي أنها وافقت بشكل مباشر على العلمانية » (كذا) .

إن هذا الحماس قد يعكس حرصاً أميناً على حل « المعضلة » اللبنانية ، كما يعكس رؤية عملية لبعض العناصر الداخلة في تركيبة المجتمع اللبناني . ولكننا نحرص في الحقيقة على مناقشة قضية العلمانية في إطار أوسع من حدود « المشكلة اللبنانية » ، حيث تختلط مشكلة الدين والقومية بعناصر أخرى بالغة التعقيد ، وليس من أهداف هذا البحث مناقشتها .

١ ـ إن البعض يتحدث عن « العلمانية » وفي ذهنه عنصر واحد من عناصرها هو « علمانية الدولة » أو ما نسميه نحن « الدولة المدنية » في مقابل « الدولة الدينية » . والأساس في هذا التمييز هو تحديد مصدر السلطة السياسية في الدولة ، فإن كان مصدراً دينياً فالدولة ثيوقراطية ، وإلا فهي مدنية أو « ديمقراطية » ، إذا كان رضا المحكومين هو أساس السلطة السياسية فيها . وقد عبرت ـ في بحثي وفي غيره ـ عن إقتناعي بأن السلطة السياسية في الدولة الاسلامية ليست سلطة دينية وإنما هي سلطة مدنية ؛ فهذا العنصر من عناصر علمانية « الدولة » لا تحفظ لي عليه ، ولا أعتقد أنه يشكل نقطة تصادم بين الدعوة القومية والدعوة الاسلامية .

٢ ـ كذلك ينعقد إجماع الباحثين على أن من عناصر « العلمانية » ، بل ومن أهدافها تحقيق المساواة بين أتباع الأديان المختلفة ؛ ولعل هذا هو المعنى الذي حمل البعض على الربط بين العلمانية وبين إعلان حقوق الانسان . وفي تقديرنا أن « إسلامية » الدولة لا تمس هذه

المساواة ؛ وأن الاسلام على ما ذكر بحق الأستاذ طارق البشري يقرر مساواة المسلمين بغيرهم في المعاملة . أضيف مرة أخرى أن تقرير علمانية الدولة لن يمنع عملياً من الاستبداد بالأقلية هو إستبداد قد وقع في التاريخ ، كما لاحظ الدكتور علي الدين هلال بحق « لأسباب عدة منها التطرف الديني ومنها التعصب القومي أو العنصري ومنها الاستغلال الاقتصادي » .

وأعود فأذكر من جديد بضرورة التمييز بين الاضطهاد أو التمييز Discrimination الذي هو إخلال بمبدأ المساواة ، والتصنيف أو التقسيم Classification الذي هو ـ تخصيص طائفة أو جماعة بمعاملة معينة تراعي ظروفاً موضوعية قائمة فيها في شأن موضوع أو موقف أو مركز محدد .

٣ ـ أما الذي يرفضه الاسلام من العلمانية فهو أساساً « علمانية المجتمع » ، ومحاولة فرض عزلة بين الدين وتنظيم أمور المجتمع . إن هذه العزلة مناقضة لطبيعة الاسلام ، والدعوة إليها أذان بخصومة لا مفر منها بين هؤلاء الداعين وبين التيار الاسلامي بروافده كلها . وقد وافقني كثير من السادة المعقبين على أن إقصاء الدين عن أن يكون له دور في تنظيم المجتمع مما يمس عقيدة المسلم .

إن البعض لا يزال يتصور مع ذلك أن « علمنة المجتمع » قد لا تكون مجرد ضمان للأقليات الدينية ، ولكنها فوق ذلك ضمان لتحكيم العقل في الأمور الاجتماعية بما يضمن التقدم ويحقق خدمة جمهرة المواطنين . وهنا نتوقف لنقول إن العلمنة هنا ليست هي العلمنة المقصودة بكلمة Secvlarism ، وإنما هي في الحقيقة « العلمية » التي يمكن أن تكون ملازمة للعلمانية ويمكن أن تنفصل عنها ؛ كما يمكن أن تكون ملازمة لمنهج معين في تطبيق الأحكام والمبادىء الدينية ، ويمكن كذلك أن تنعزل عنه . إن الدولة العلمانية Laique أو Secular ليست ـ في المفهوم التاريخي ـ إلا الدولة التي تفصل مسألة « السلطة السياسية » عن الدين ، وعن الكهنة ورجال الكنيسة بعبارة أكثر تحديداً . ونشأتها في الغرب معروفة ومرتبطة بالصراع بين الملوك وكبار رجال الكنيسة . وإذا كانت دولة كالولايات المتحدة قد تبنت هذا الفصل في دستورها مقررة أن الدولة لا تنشىء ولا تثبت مذهباً دينياً معيناً ، متبنية بذلك « علمانية الدولة » فإن كتاباً وفقهاء قانونيين عديدين يذهبون هناك إلى أن ذلك لا ينبغي أن يصل إلى علمانية المجتمع . وفي إعتقادنا أن هذا التمييز أولى وألزم وأكثر منطقيه في ظل الاسلام والمجتمعات الاسلامية .

ليتنا نتفق على مكونات « العلمانية » التي تحقق وظائف إيجابية في ميدانين رئيسيين هما ميدان الحرية الدينية والمساواة بين أبناء الأديان المختلفة ، وميدان تطوير المجتمع على أساس الاجتهاد العقلي ، دون رفض لمبادىء الدين وأحكامه بالضرورة .

إننا إذا إتفقنا على هذين العنصرين ، وسلمنا ـ وهو ما أذهب إليه ـ بأن مصدر السلطة

السياسية في الاسلام مصدر شعبي ديمقراطي ، فإن العناصر الباقية من العلمانية والتي تصل إلى « علمنة المجتمع » تعد عناصر زائدة ، فضلاً عن أنها فعلاً مناهضة لطبيعة الاسلام ومخالفة لطبيعته .

والأمر يحتاج إلى مزيد من الحوار ، ويفيد فيه كثيراً البحث عن مصطلح آخر غير « العلمنة » و « العلمانية » .

الفصل الحادي عشر

ريح الشرق:

دور التكامل الحضاري بين القومية العربية والاسلام في صياغة عالم جديد

د. أنور عبد الملك*

فلنقل أولاً ، باديء ذي بدء ، إن سنوات ١٩٤٩ - ١٩٧٣ هي ، بالتحديد ، سنوات تغير العالم .

ولنبدأ فنقول إن إثارة موضوع العلاقة بين القومية العربية والاسلام ، أو الاسلام والقومية العربية ، يثير - في حد ذاته - عدداً من التساؤلات لا بد من إجلاء أمرها مدخلا لدراسة دور العروبة والاسلام ومكانتهما في تشكيل النظام العالمي الجديد ، أي ، في عملية تغير العالم من النظام التقليدي « المعهود منذ القرن الخامس عشر ، أي نظام الحمياة الغربية ، نظام « المركز » و« الدائرة المحيطة » ، إلى نظام جديد يقوم على تفاعل حضارات الشرق والغرب ، على مختلف أنظمتها السياسية ومناهجها الفكرية ومشاريعها الحضارية .

(١)

١ - **التساؤل الأول هو** : كيف نحدد اللحظة التاريخية لطرح المسألة ، لوضع القضية ، لمسألة أو قضية العلاقة المتبادلة بين القومية العربية والاسلام ، بين الاسلام والعروبة ؟

ولنرجع هنا إلى دراسة تطور الفكر الوطني السياسي العربي ، منذ مطلع القرن التاسع عشر ، بل وابتداء من النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، حتى اليوم ، في مختلف مناطق وأقطار أمتنا العربية . هنا ندرك الاتجاهات التالية :

أ - كانت قضية العلاقة بين القومية الاسلامية والعروبة ، أو القومية العربية ، هي محور الحوارين السياسي والفكري اللذين شكّلا الاطار التكويني لصياغة الفكر السياسي الوطني القومي العربي في الولايات العربية التابعة للامبراطورية العثمانية غرب سيناء - الشرق

* لم يتمكن د. أنور عبد الملك من حضور الندوة وقدم بحثه نيابة عنه (المحرر) .

الأدنى ، أو الهلال الخصيب ، أو سورية الكبرى ، أي فلسطين ، والأردن ، وسورية ، ولبنان ، والعراق وذلك ابتداء من ١٩٠٨ . كان من الطبيعي أن يتشكل الفكر القومي في هذه المناطق على هذه الصورة ، نظراً لطبيعة الدولة المتواجدة آنذاك في هذه المنطقة ، ألا وهي دولة الخلافة الاسلامية العثمانية . هذا بينما لم توجد في أي من هذه الأقطار سلطة متحدة ممركزة على صورة دولة تستطيع أن تواجه الهيمنة العثمانية ـ أي الخلافة الاسلامية ـ بشكل متصل ومنتظم ومن هنا ، كانت وثبة الحركة القومية العربية في هذه المنطقة ضد الهيمنة العثمانية متجهة ، بطبيعة الأمر ، إلى أن تكون وثبة قومية عربية ضد ما بدا آنذاك مضموناً لهيمنة الدولة العثمانية ، أي القومية الاسلامية . ومن هنا كان التناقض واضحا بين القوميتين خلال مرحلة التكون الموضوعي للحركة الوطنية للقومية العربية في الشرق الأدنى غرب سيناء .

ب ـ أما الأمر في الجزيرة العربية ، فقد بدا على نحو فيه بعض التمازج بهذا التشكل الأول في الشرق الأدنى غرب سيناء ، لكنه أيضاً على اختلاف واضح مع هذا . ذلك أن الدول الوهابية ، فيما أصبح اليوم المملكة العربية السعودية ، والدول الخليجية في الجزيرة العربية ، كانت في آن واحد ـ بطبيعة الأمر ـ دولة دينية ودولة عربية ، في مواجهة الهيمنة العثمانية الاسلامية ، أي أن التحرك العربي في هذه المنطقة اتخذ شكل التمازج التكويني العضوي بين الاسلام والعروبة في مواجهة الهيمنة الاسلامية العثمانية ، أي الخارجية .

ج ـ أما في مصر ووادي النيل ، فقد اختلف الأمر تماما عن هذا المسار . الدولة في مصر العريقة تمتد عبر ثلاث حضارات إلى نحو سبعين قرنا من الزمن ، بشكل متّصل وممركز في منطقة جغرافية واحدة . والثقافة الوطنية ـ اللغة الوطنية وكذا الاطار الحضاري العام تتسم بالعروبة ، من حيث الثقافة ، والاسلام بوصفه عقيدة الغالبية العظمى لسكان مصر . وقد بلغ من تشابك الاسلام والعروبة في مصر أن أقلية المصريين القبطية تحولت بطبيعة الأمر إلى اللغة العربية ، والثقافة العربية ، إلى حد أنها أصبحت ، « قبطية بالمولد ، إسلامية بالحضارة » ، كما قال مكرم عبيد ، وهو أيضاً أول من دعا إلى عروبة مصر أثناء توليه الأمانة العامة لحزب الوفد بين ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩ . وقد نشأ التمايز تدريجياً بين : الوطنية ، ثم القومية المصرية ، والمفهوم الاسلامي لهذه القومية ، من محمد علي إلى يومنا هذا ، ثم المقابلة بين الاتجاه إلى التقارب ، بل والاندماج ، بين الوطنية أو القومية المصرية والقومية العربية من عصر إبراهيم إلى جمال عبد الناصر ، عبر مسيرة الوفد المصري وتأسيس جامعة الدول العربية ، من ناحية ، والاتجاه أو المفهوم الاسلامي لكل من الوطنية والقومية المصرية والقومية العربية من ناحية أخرى .

د ـ أما في المغرب ، فإن مجرد إثارة هذا التساؤل يكاد يكون غير مفهوم من الناحيتين

الفكرية واللغوية . فالاسلام في هذه المنطقة أساس تكوّن الدولة الوطنية في المغرب ، ومصدر انبعاث حرب تحرير الجزائر ، وإطار صياغة الدولة الوطنية في تونس وليبيا .

إذن ، نعود إلى التساؤ ل : كيف نحدد اللحظة التاريخية لوضع هذه القضية المطروحة أمامنا للبحث والتنقيب ، خاصة وأن جيل الباحثين المجتمعين اليوم لتنقيب هذا الموضوع ، وهو « الجيل الذي كان على موعد مع القدر » على حد تعبير جمال عبد الناصر ، نما وتحرك وتأزم عبر مسيرة تاريخية عظيمة كانت فيها بإستمرار « الدوائر الثلاث » ـ العروبة ، الاسلام ، الشرق ، الأفرو- آسيوي ـ هي دوائر تحركه الحياتي ؟

من أين ، ولم هذا التساؤ ل ؟

ربما كان الجواب أننا لم نعالج قضية طالما كانت ضمنية في قلب الفكر السياسي القومي العربي على مختلف صوره وقطاعاته . ربما . ولكن موضوع التوقيت لا يزال في حاجة إلى جواب اكثر دقة .

٢ ـ التساؤ ل الثاني هو : إن كان هذا هو السبب المباشر لطرح المسألة على بساط البحث في أيامنا هذه ، فهل ترى لم يكن لهذا الموضوع نصيب من الاهتمام في حركتنا الفكرية العربية قبل ذلك ؟

وهنا أيضاً ، يدلنا التاريخ المقارن ـ لمختلف الدوائر التكوينية لأمتنا العربية ، وهي الدوائر التي ذكرناها فيما سبق ـ أن تكوّن الفكر العربي بوجه عام ، والفكر السياسي العربي بوجه خاص ـ منذ مطلع عصر النهضة ، أي ابتداء من إعادة تكون أول دولة وطنية مستقلة على أرض عربية بعد أجيال من الانحدار ، وهي دولة محمد علي التي أسست في عام ١٨٠٥ في قاهرة المعز ـ كان عليه أن يجيب على سؤال مزدوج ، على سؤالين هما في الواقع وجهان لسؤال واحد : لِمَ الانحدار ؟ وكيف النهضة ؟ . وحول هذه العملية التاريخية المركزية ، مضمونها ، إتجاهاتها التكوينية ، إشكالياتها الحاضرة ، نستند على التحليل التكويني الأول الذي قدمناه في عام ١٩٦٤ .

إن الجهد الذي قامت به جماعات الفكر والعمل لكي تحلل ، نظرياً ، عملية التطور الحالي ، ولتعديلها في الاتجاهات الملائمة لمصالح وتطلعات الطبقات والفئات الشعبية المختلفة ، لم يكن في مقدوره أن يرفض التنوع . وفي الواقع ، يبدو أنه من الممكن أن نتحدث عن تيارين فكريين كبيرين .

١ ـ الاصولية الاسلامية

التيار الأول يمت إلى الاسلام . كان هناك بالتناوب حديث عن « تجديد » ، وعن « تقليدية » ، وعن « قومية » إسلامية . أما فيما يتعلق بنا ، فيبدو لنا أن الانطلاقة الجديدة

للفكر الذي كان يستوحي الاسلام ، على أيدي جمال الدين الافغاني ومحمد عبده ، يمكن أن تعرف بشكل دقيق على أنها « أصولية إسلامية » . ويقوم أساسها في الحقيقة على العودة إلى مصادر الايمان الخالصة من كل الحثالات والتحريفات التي نتجت ، كما يرى ممثلو هذا الاتجاه ، عن عصور الانحطاط[1] . . إن الحقائق الأولية ، بعد استعادتنا إياها ، سوف تسمح بإقامة حوار مع العصور الجديدة بواسطة إستخدام حذر ، ولكن مستمر ، للعقل السليم . إن المقصود هنا كما نرى نوع من « البراغماتية » ، لا نوع من العقلانية ، كما أشير إليها بشكل متسرع مرات عديدة ، غير أنها « براغماتية » تتموضع في إطار « ارثوذكسية » الايمان ، وهي قطعاً الايديولوجية الوحيدة المقبولة كما هي عليه بالنسبة لمجموع الأمة . إن مناقشة ما بهذا الخصوص مقبولة ، بطريقة ضمنية أو مباشرة ، إلا أنها يجب ألا تتحول إلى صراع جدلي هدام للوحدة .

ذلك هو الأساس العام لهذا التيار الكبير الذي تغيره تنويعاته اليمينية أو اليسارية ، سواء أقال بها الجذريون أم المتمسكون بحرفية التراث بوصفه كلا متكاملاً[2] ، على الأقل حتى السنوات الأخيرة . إن المصدر هنا هو الأساس الثقافي العام ، وبشكل أساسي عنصره المكون الديني . إن الهدف المقصود هو إحياء عظمة الماضي بتشكيل الرصيد التاريخي بحيث ينسجم وحاجات العصور الحديثة التي لا يمكن تلافيها قهريا ، وليس هو تقدما ينطلق من المعطيات المعاصرة .

ومع ذلك فإنه يجدر بنا أن نبين أن المجابهة الكبرى مع الأفكار الحديثة ـ تأثير أوروبا الحاسم واسهامها ـ هي التي أثارت هذه العودة النقدية للذات . إن على الاصولية الاسلامية ـ كما يفكر أعلامها ـ أن تسمح بدمج هذه الأفكار الجديدة والفعالة دون أن تطغي هذه الأخيرة ـ بسبب ذلك ، عليها : إن التفسير الذي يعطونه لها سيسير في إتجاه محافظ ، أنه سينزع إلى قطع الثمار من جذرها ، إذا صح القول ، وهو الجذر الذي لا يمكن أن يكون في النهاية شيئاً آخر سوى الاسلام المجدد .

٢ ـ العصرية الليبرالية

أما التيار الثاني الليبرالي العصري[3] في الفكر العربي المعاصر ، فإنه يبدو مختلفاً تماماً

---

(١) انا نجد هنا من جديد فكرة كانت قد ظهرت من قبل في نوعية التقشف الوهابية (القرن التاسع عشر والعشرون) وقبل ذلك في فكر ابن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨) .

(٢) Integrisme ، التمسك بحرفية التراث بوصفه كلا متكاملا . ويقترح الدكتور سهيل ادريس والدكتور جبور عبد النور في « المنهل » مصطلحا آخر لترجمة هذه الكلمة « التمامية » ، لتشير إلى المذهب الذي يحاول الاحتفاظ بتمام نظام كالدين مثلا . (المنهل ص ٥١١) . هـ . م .

(٣) « عصري » ، وذلك بالمعنى «A» لهذه الكلمة في المعجم التقني والنقدي للفلسفة لاندريه لالاند :

إن نقطة الانطلاق هنا ليست شيئا آخر في جوهرها سوى نهضة الحضارة الغربية ، التي يجب أن يسمح قليلها بتجديد كل أبعاد الوجود في الوطن العربي المعاصر ، سيكون التركيز على الفكر العلمي والعقلانية الفلسفية والليبرالية السياسية . وسيتحدد الهدف على أنه خلق مجتمع عصري مماثل لمجتمعات أوروبا وأمريكا الشمالية ، ينزع بتصميم نحو الأمام ، وينفتح على التقدم ، مع احتفاظه من الماضي بالتقاليد والسنن التي لن تحول دون بنائه . إن الجدول هنا يتسع ليضم إتجاهات مختلفة ، بدءاً من الليبرالية المحافظة ، التي تسمى البورجوازية الريفية ، حتى الماركسية التي لم يكف نفوذها عن الازدياد بين صفوف « الانتلجنسيا » والطبقة العمالية ، والدخول ، ولو بقدر ضئيل ، في الأرياف .

يجب أن نسجل هنا أن هذا التمايز يعود إلى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ، أي إلى مرحلة تكون الفكر العربي المعاصر . إن مصادر الاستلهام الممتازة مختلفة ، وهذا الاختلاف سوف يحدد ، بدوره ، عدداً من الاختلافات اللاحقة : نطاق المراجع ، اسلوب التفكير ، طبيعة ونمط القضايا المطروحة ، حدود التفكير ، واخيراً إمكانات تطور وتحول الأفكار ، أي إنبثاق إمكانات جديدة تكون بديلاً حقيقياً .

كل واحد من هذين التيارين الكبيرين يتشابك في عقدة سوسيولوجية يعبر جزئياً عن تطلعاتها ورؤيتها للعالم ، ما لم يتخطها بشكل واسع تقريباً .

إن القطاعات القديمة والتقليدية وذات الحركة القليلة في المجتمعات العربية في القرن العشرين سوف تعرف نفسها بشكل طبيعي تماماً في التعبيرات المختلفة والفئات المتطرفة التي ستنتسب إلى الأصولية الاسلامية بكافة أشكالها . وستتكون قاعدة هذا التيار الكبير الأول من الحرفيين وصغار التجار ورجال الدين وأنصارهم وصغار البورجوازيين الريفيين وصغار ملاك الأراضي ، وكذلك جزء من الارستقراطية الأرضية والرؤساء الدينيين ، أي قاعدة « العروة الوثقى » و« المنار » و« الاخوان المسلمون » قاعدة الوطنية الاسلامية في الشرق الأوسط كما في المغرب ، وكذا ، إلى حد كبير ، خاصة في البداية ، « الضباط الاحرار » . ولكننا سوف نلتقي فيه أيضاً عناصر حركية تمارس نشاطها بحثا عن قاعدة أيديولوجية محلية : هيئة الضباط ، وبعض قطاعات الطبقة العاملة ، وفئات المثقفين الوطنيين التي جرجرتها الامبريالية ، بل وبعض زعماء الصناعة . والمثال الكبير في هذا المجال هو محمد طلعت حرب ، مؤسس بنك مصر .

=« مصطلح مستخدم بكثرة منذ القرن العاشر في المناقشات الفلسفية أو الدينية ، مترافقاً دوماً تقريباً مع مضمون قد يكون للتقريظ (انفتاح وحرية الفكر ، معرفة الوقائع المكتشفة مؤخراً أو الأفكار المصاغة حديثا ، غياب الكسل أو الرتابة) أو للتحقير . . الخ . » (باريس - طبعة ١٩٦٠ . ص ٦٤٠) .

أما التيار الفكري الثاني فسيكون تيار القطاعات التي مسّها بشكل مباشر التحول الاقتصادي والمبادلات مع الأجنبي ـ بما في ذلك النضال ضده ـ : مثقفو المدن بوجه خاص وعمال المصانع والموظفون وأصحاب المهن الحرة والمتعهدون والبورجوازية الصناعية والمصرفية وجزء من جهاز الدولة .

على أنه يجدر بنا أن نحترس في وقت واحد من إقامة توازيات مطلقة ، ومن وضع المعادلات المباشرة ومن خطر النظرة التأحيدية الجامدة والتعميم .

وفي الحقيقة ، فإن أولئك الذين يتعرضون في قلب القرن العشرين للمرحلة القومية يعرفون أكثر مما يعرف أمثالهم في البلدان الغربية هذه الظاهرة ، التي لا تقدر حق قدرها ونعني بها ظاهرة تطور الأيديولوجيات وجدليتها الخاصة بها . إن هذه العملية سوف تتم بطرق مختلفة في كل قطر عربي ، تبعا لتطور التراكيب الاقتصادية وطبيعة النظام الاجتماعي ، وعمق التوغل الاستعماري ودرجة الاستقلال الأصيل ومستوى الثقافة الوطنية ودور الطبقات الشعبية .

ومن الواضح أنه لا بد من أخذها بعين الاعتبار ضمن إطار هذا المدخل لدى إنشائنا لمعايير عامة ـ على مستوى البنى التحتية الاقتصادية والاجتماعية وعلى مستوى الفكر ـ . ولدى دراسة كل حالة خاصة في الدراسات المتخصصة التي تتناول كل قضية خصوصية .

(إنه) ميدان إجتماعي ـ أيديولوجي في تحول مطّرد :

ستكون التداخلات والتناقضات الظاهرة إذن عديدة : غير أنها لن تضلل سوى دعاة منهجية أحادية ـ سواء أكانت منهجية الاقتصادية العامية أو النمطية العنصرية ـ التي غدت باطلة بصورة حاسمة مع ظهور القارات المنسية في حياة عصرنا ، وكذا مع مناقشة الفرضيات والمصادرات والاشكالية والبنى التصورية لعلوم الانسان والمجتمع

إذ ذاك سيستدعي إنتباه الباحث ظواهر تحول كل واحد من هذين التيارين الكبيرين وكيفيات تقاربهما الجزئي . ستكون نقطة الانطلاق أزمة الاستقلال الجزئي ـ خاصة في مصر والعراق بعد عام ١٩١٩ ـ وعجزه عن حل المشكلات الاساسية للتطور الاجتماعي على كافة المستويات . وإذا كانت العودة إلى الأصول قد ظهرت على أنها ليست على إتصال بالواقع الجديد لعصرنا ـ فإن تقليد المجتمعات الفكرية باعتبارها الـ « آخر » من حيث التاريخ والثقافة ، ظل غير مطابق للحاجات ، وللشعور الذي تملكه شعوب الوطن العربي بهذه الحاجات بوجه خاص . وإذ ذاك سيعود بعض الممثلين الشهيرين للتيار الليبرالي ـ العصري إلى الاسلام ـ حوالي الثلاثينات من هذا القرن ـ ، وسيقدمون له تفسيراً عقلانيا ملائما ، في حين سيرى آخرون في الماركسية ، وخاصة من الأجيال الشابة ، إستمرارا طبيعيا لهذا التيار الذي بدا أعلامه عاجزين عن الوصول به إلى نتائجه الدقيقة . وعلى السفح الآخر سيتوصل

شباب راديكاليون متشبعون بالاسلام إلى فهم ضرورات عملية التطور التاريخي من خلال طرق لا تطابق مع ذلك التصورات الموروثة من العلم الاجتماعي الأوروبي ، وسيلتقون جمهور الشعب الفقير المسيس بشكل عميق والحساس للأفكار الأساسية للاشتراكية . بيد أن نخبة رئيسية من هؤلاء المفكرين سوف تتابع النضال في سبيل الارثوذكسية ضد كل فكر متطور .

ومن الممكن أن نتبين هنا أو هناك فئتين فرعيتين . إن الأصولية الاسلامية ستتشعب إلى ارثوذكسيين - وهم من نسميهم على وجه الدقة « السلفيين » - ملتفتين إلى الماضي وناذرين أنفسهم للنضال ضد التيارات الدخيلة من جهة ، ثم ، من جهة أخرى ، إلى فئات تجمع إلى الايمان الصادق عطشا مماثلا للرقي بالنهضة الوطنية بأساليب معاصرة . ويبدو أن محمد عبده قد مارس تأثيره العميق في وسط هذه القوى ، ذلك التأثير الذي سيجد نتيجته العظمى - عند نقطة تلاقي التيارين الكبيرين - في فكر جمال عبد الناصر السياسي وفي إنجازاته .

لقد وحّد التيار الليبرالي العصري من جهته ، في الوقت نفسه قوى ، تأسرها فاعلية نزعة التمركز حول أوروبا ، خاصة في تنويعها اليساري ، ظانة بذلك أن بوسعها أن تحدث بشكل طبيعي تجربة وتطورا مماثلين في الميدان الوطني ، وقوى أخرى كانت تصعد بسرعة منذ ١٩٤٥ - ١٩٥٢ : هذه القوى الأخيرة تتصور المسيرة نحو العصرية والاشتراكية بأساليب وطنية ، بأساليب نهضة وطنية تريد أن تسير بها في مجرى عقلاني وديمقراطي . وستضطر هذه القوى بالتدريج لاستبعاد تقليد أوروبا ، حتى ولو كانت إشتراكية ، كيما تقترن بمنحى التاريخ والارادة الوطنيين اللذين أخصبتها الاسهامات المتنوعة والمتناقضة لتجارب أخرى .

ههنا أيضاً نرى كيف أننا ما نزال عند نقطة تلاقي الاتجاهين الكبيرين . وربما تكمن ههنا بالذات الظاهرة الأهم للمرحلة الراهنة : فعلى نجاح هذا الانصهار بين الجناحين الراديكاليين والمتقاربين للاتجاهين الكبيرين في الفكر العربي المعاصر إنما تتوقف طبيعة النواة العميقة لنهضة الوطن العربي باجمعه .

إن توزيعاً جديداً للقوى الراهنة يبدأ ، فتصعد قوى جديدة بقدر ما يشتد عود الحركة الوطنية ، وذلك إعتبارا من عام ١٩١٩ ، بل بوجه خاص إعتبارا من هذا المنعطف الكبير الذي شكلته الحرب العالمية (الثانية) في ١٩٣٩ - ١٩٤٥ . لا شك أن عدة عناصر من التحليل الذي قمنا به هنا للتمايز تبقى وتصل بها إلى حدودها القصوى مطالب العصر الصناعي . ومع ذلك فإننا نعي وجود تحول داخل كل جناح يلتقي بتحول حركة التحرير والنهضة الوطنية نفسه ، وكذلك بتحول التمايز الاجتماعي للشعوب العربية .

لقد بدا ممكنا في الواقع أن نؤكد أن التمايز - على الأقل بالطريقة التي أقمناه بها - لم يعد

يكون التناقض الأساسي داخل إطار الفكر العربي في المرحلة الأخيرة ، تلك التي نعيش فيها ، وإن ظل يشكل أحد ملامحه الرئيسية ، بحيث يجدر بنا أن نستبدله بتحليل اللقاءات والتحولات الجارية والانبثاق التدريجي لتناقض أساسي من نمط جديد .

ومن هنا ، فإن الفكر العربي الأقرب عهداً ـ من ١٩٣٩ حتى ١٩٧٠ ـ سوف ينقسم إلى إتجاهين كبيرين جديدين أخذ كل منهما مجراه : مجموع التيارات التي تعمل على تشجيع نهضة « المجتمع المدني » وتركيبه الملائم للقرن العشرين ، وفي مقابلها ، مجموع التيارات التي تتموضع على هامش الدولة الوطنية المستقلة ، وذلك عبر مواجهة كبرى تقام على كل المستويات بين دعاة هذين التنويعين ـ الاستبدادي والديمقراطي ـ غداة الثورة المصرية في عام ١٩٥٢ ، وحرب التحرير الجزائرية (١٩٥٤ ـ ١٩٦٢) ، وانبثاق الوجود الفلسطيني في عصر المجابهات العالمية الكبرى وعصر الاشتراكية .[٤] .

المقابلة بين الاتجاه الاسلامي والاتجاه الآخر ليست في الواقع مقابلة بين الاتجاه الاسلامي والاتجاه القومي العربي ـ اللهم إلا في مجموع الأقطار العربية في الشرق الأدنى ، شرق السويس ، وإنما هي موضع لمقابلة بين الاتجاه الاسلامي ، إتجاه الأصولية الاسلامية ، في قلب الحركة الوطنية والقومية العربية على تنوعها من ناحية ، وإتجاه التحديث الليبرالي ، على تنوعه في كافة أقطار أمتنا العربية . وقد اتخذ هذا التمايز ، أو التناقض ، شكل المقابلة بين القومية العربية والاسلام على وجه التخصيص في منطقة الشرق الأدنى شرق السويس ، ولكنه أتخذ الشكل الآخر ، الذي قدمنا له تحليلاً مركزاً ، في الدوائر الثلاث الأخرى لامتنا العربية ، وكذا في دائرة الشرق الأدنى شرق السويس . وفي هذه الحالة الأخيرة ـ التي ينبع منها التساؤل في أساسه ، أي التساؤل عن العلاقة بين القومية العربية والاسلام ـ نشهد مستويين لهذه المقابلة : فهناك بشكل مباشر ومتخصص المقابلة بين القومية العربية والشرق الأدنى شرق السويس منبعها ، والاسلام ، ومستوى الاشكالية الأوسع المشتركة مع الدوائر الثلاث الأخرى ، ألا وهي إشكالية العلاقة بين الأصولية الاسلامية ، أو الاسلام السياسي ، من ناحية ، والتحديث الليبرالي ، وخاصة التحديث عبر التغريب ، من ناحية أخرى .

٣ ـ التساؤل الثالث ، هو : إن كل الأمر يمكن أن يفهم على هذا النحو ، أفلا يجدر بنا أن نحدد أرضية تساؤلنا وتحركنا بشكل دقيق ، بغية تمييزها تماما عن دائرة تفكير وتحرك ، المعنيين بالاسلام في مختلف دوائر الحضارة الغربية ، وخاصة قطاعات الفكر الاستشراقي والعمل الاستعماري المعنيين بالاسلام السياسي على وجه التخصيص ؟

---

(٤) « مدخل إلى الفكر العربي المعاصر » ، مقدمة رسالتنا الأولى للدكتوراه في علم الاجتماع (باريس : ١٩٦٤) ، وقد نشر فيها بعد ضمن كتابينا : **دراسات في الثقافة الوطنية** (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٧) **والفكر العربي في معركة النهضة** (بيروت : دار الآداب ، ١٩٧٥) .

وعلى هذا ، يبدو أن دراسة العلاقة بين القومية العربية والاسلام ـ وهي أمر على قدر عظيم من الأهمية ـ إنما يجب أن تتجه وجهة مبدئية واضحة لا لبس فيها : فالعلاقة بين الاسلام والعروبة ، بين القومية العربية والحضارة الاسلامية ، ليست علاقة بين طرفين ، وإنما هي علاقة ترابط عضوي جذري تكويني ، علاقة هي بحق « عروة وثقى » ، وهي العروة الوثقى التي من خلالها يمكن فهم إشكالية تغير ميزان القوى في العالم اليوم ، وتحديد استراتيجيتنا الحضارية في مواجهة الاستراتيجية الحضارية المضادة الاستعمارية الصهيونية التي تعمل أول ما تعمل على تفتيت العروة الوثقى ، وتحويل جبهة الحرب من أجل التحرر والنهضة إلى جبهات للحروب الأهلية الداخلية ، مستغلة في ذلك تناقضات على مختلف المستويات ـ السنة والشيعة ، الايمانية والعلمانية ، الأصولية الحضارية والتحديث المتغرب ، الجيل القديم والجيل الجديد ، بالاضافة إلى الاختلافات بين مختلف الدول والأنظمة والمناهج الاقتصادية الاجتماعية والأيديولوجية ـ في وقت نحن أحوج ما نكون فيه إلى رأب الصدع ، إلى جمع الكلمة ، إلى تشكيل جبهات وطنية متحدة شمولية ، اللهم إلا القلة الضئيلة المعادية ، أي إلى تخطي ما يفرق صفوفنا للاهتداء إلى ما يوحدنا .

ولنبدأ فنقول : إن رأب الصدع ، وإستعادة العروة الوثقى ، والسعي إلى تخطي التناقضات الزائفة ، والصراعات المصطنعة المفتعلة ، وتسويد الخط العام للوحدة الوطنية والاخوة القومية الحضارية على مناهج التفرقة والتصارع ، إنما هي العناصر التي منها تتكون رسالتنا ، رسالة الاستراتيجية العربية ـ في مرحلة تغير العالم .

(٢)

فلنقل إذن ، بادىء ذي بدء ، إن رحلة **١٩٤٩ ـ ١٩٧٣** هي مرحلة استقطاب وتجلي تغير العالم ، أي تغير النظام العالمي القائم منذ القرن الخامس عشر .

٤ ـ النظام العالمي ، الذي تريد شعوب العالم ودول القارات الثلاث في مجموعها وعلى اختلاف أنظمتها وأيديولوجياتها ، أن تغيره ، بحيث يصبح كما يقول البعض النظام « الاقتصادي » العالمي الجديد ، تشكل في نهاية العصور الوسطى الأوروبية ، في بداية عصر النهضة الأوروبية ، أي في مرحلة صعود الطبقات البرجوازية في أقطار أوروبا المسيحية آنذاك ، وتكون الدولة الوطنية الحديثة من الطراز الأوروبي : أي في المرحلة التي بدأت تمسك فيها أوروبا الصاعدة بمفاتيح المبادرة التاريخية إبتداء من عصر الفتوحات البحرية ، عصر تراكم نتاج السلب والنهب في موانيء ثم مناطق تصنيع أوروبا . عملية تاريخية كبرى قيل عنها عملية تحديث أوروبا ، عملية « نهضتها » ، بل وإن هذه النهضة هي نهضة العالم ، بطبيعة الأمر . ولم يشر مؤرخو عصر النهضة ، عصر صعود أوروبا إلى مكانة الهيمنة التاريخية ، إلى

أن أسباب تلك الهيمنة إنما هي عملية تكون « فائض القيمة التاريخي » ، أي نتاج حروب الاستعمار الغربي ضد أقطار وقارات وحضارات وثقافات الشرق :

أ ـ الحروب الصليبية ضد أمتنا العربية ، بحجة الدين طبعا ، ولكن بهدف ضرب مكانة مصر والشام كمفتاح للتبادل التجاري بين أوروبا وآسيا وأفريقيا ، وللسيطرة على حوض البحر الأبيض المتوسط بالنار والسلاح وبواسطة إقامة مملكة القدس ، التي تتخذ اليوم صورة الدولة الصهيونية ، في نفس الحدود تماما أو تكاد . وقد تلت هذه الحروب الموجة الثانية ، موجة إستغلال الطاقة البشرية وتحويل نساء ورجال أفريقيا الاستوائية والغربية ثم الشرقية إلى رقيق لمزارع أمريكا ، وكذا في أوروبا تعجيلا لتحقيق معاني نهضة أوروبا . ثم كانت الموجة الثالثة . أي الانتقال إلى القارة الأمريكية في مناطقها الشمالية والوسطى والجنوبية واستئصال المجتمعات الهندية الوطنية بالنار والسلاح ، باسم الدين ، من أجل إقامة حكم المستوطنين والاسبان والبرتغاليين تحت راية هذه الحروب الصليبية من نوع جديد في القارة الأمريكية . وأخيراً وليس آخراً موجة الغزوات الاستعمارية التقليدية في آسيا ، في نصف القارة الهندية ، ثم امتدادها إلى جنوب شرق آسيا وخاصة في المنطقة الاسلامية منها في أندونيسيا والملايو والفليبين ، وبعد ذلك الهند الصينية بأقطارها الثلاث ، وأخيراً شرق آسيا في موانيء وسواحل الصين حتى فتحت ميناء « ناغازاكي » في اليابان عام ١٨٥٦ .

هكذا تم بالنار والحديد فتح العالم الشرقي بقاراته الثلاث إلى موجة التحديث الغربية . هكذا تمت تلك العملية التاريخية الكبرى التي أطلقنا عليها عملية « فائض القيمة التاريخي » ، وهي عملية مختلفة تماما عن فائض القيمة الرأسمالي : ذلك أن فائض القيمة التاريخي هو ذلك الذي تمتعت به عموم مجتمعات وقوميات دول أوروبا والغرب ، بما في ذلك الطبقات الكادحة فيها ، المستغلة المنهوبة من الداخل أيضاً ، بينما فائض القيمة الرأسمالي لا يمثل سوى قسط ونسبة استغلال الطبقات الفلاحية والعاملة من قبل الطبقة الرأسمالية الحاكمة في كل من هذه الدول القومية الرأسمالية الأوروبية . أمر مختلف تماما ، يوضح في الأعماق الفارق الجذري بين مكانة كل من الأقطار الثلاث ـ وفي قلبها حضارات الشرق ـ من ناحية ، ومجتمعات الحضارة الغربية من ناحية أخرى ، أي أنه يبين بوضوح **التكون التاريخي الموضوعي المتميز** لمركز الهيمنة الغربية ، أي خصوصيته ، من ناحية ، ولمنطقة التخلف التاريخي منذ القرن الخامس عشر حتى اليوم ، أي خصوصيته ، من ناحية أخرى .

ب ـ ثم كانت موجات التصدع ، تصدع هيمنة الغرب . والجدير بالذكر هنا والملاحظ بالنسبة لشعوب الشرق ، أن الضربات الأولى التي أدّت إلى زلزلة أركان الهيمنة الغربية ، وليس مجرد تهديدها السطحي المرحلي ، لم تأت من قبل الحركة العمالية داخل المجتمعات الرأسمالية ، التي بدأت في الأساس تلعب دوراً هاماً في النصف الثالث من القرن التاسع

عشر ـ وإنما جاءت من الشرق ، ومن شرقنا العربي الاسلامي بالذات .

تكونت دولة مصر الحديثة عام ١٨٠٥ ، على أيدي محمد علي بعد إنتخابه والياً على مصر ، بناء على ثقة علماء القاهرة والبلاد . وتكون لمصر العربية الاسلامية في أقل من عشرين سنة أكبر جيش بري خارج أوروبا ، وأقوى أسطول في البحر المتوسط ، وأوسع مؤسسة صناعية مدنية وحربية في العالم اللاأوروبي آنذاك ، وذلك بغية تحريك المجتمعات العربية والاسلامية للتصدي لانهيار الخلافة على أرض تركيا ، بحيث يستعيد العرب مركز الخلافة الجديدة مستندة إلى العلوم العصرية ، والصناعة المتقدمة ، والحرية السياسية أي تحرير الأراضي العربية الاسلامية من الهيمنة الأوروبية ؛ وذلك توكيداً لأركان النهضة الحضارية التي كان محمد علي وصحبه يريدونها لامتنا . وقام الأمير عبد القادر والأمير عبد الكريم بحروبهم الباسلة ، طويلة الامد ، في أفريقيا الشمالية ، في منطقة المغرب العربي ، مواكبة لحروب محمد علي وإبراهيم في المشرق . وقامت ثورة المهدي في جنوب وادي النيل . وقامت هبات الاستقلال والتحديث في الشرق العربي ، إبتداء من مبادرة محمد علي وإبراهيم والشيخ حسن العطار ورفاعة الطهطاوي . واجتمعت دول أوروبا المتحضرة بأجمعها ـ دون استثناء ـ لكسر شوكة محمد علي وتمزيقها ، ومحاصرة الموجة العربية الاسلامية وتمزيقها . هكذا تمت معاهدة لندن عام ١٨٤٠ . ثم انفتحت مصر على أيدي سعيد باشا الطيب القلب على مصارف وصعاليك أوروبا ، وشقت قناة السويس ، وتم إحتلال عموم أوطان الأمة العربية دون استثناء عام ١٨٨٢ ، بالسلاح والاحتلال المباشر والاستيطان ـ وطويت صفحة .

وكانت الموجة الثانية من تحرك الهند الجبار ، في موجات تلو موجات من الثورات المسلحة في عاصمة الهند ، في شمال البلاد ، وفي الشرق أيضاً أي في منطقة البنغال . وتحرك اليابان عام ١٨٦٨ ، فاحدث الأمبراطور « ميجي » حركة إصلاح وتحديث نقلا عن دولة محمد علي في مصر ، منذ نصف قرن مضى ، وبدأ يبني معاني القوة التي جعلت من اقتصاد اليابان والتكنولوجيا اليابانية اليوم عاملاً ذا فاعلية خارقة في العالم أجمع .

وتعددت الثورات في القارة الأفريقية والآسيوية . وقامت حركات إستقلال أو تحرير على أيدي المستوطنين الاسبان والبرتغاليين في أمريكا اللاتينية ضد اسبانيا والبرتغال ، وإن كانت هذه الحركات من طراز مغاير لحركات التحرر والنهضة القومية في إطار الحضارة الشرقية في آسيا وأفريقيا . وعلى أساس هذه الضربات المتلاحقة قامت الحرب الأوروبية الاستعمارية بين ١٩١٤ ـ ١٩١٨ للتنافس على الاسلاب وعلى ما تبقى من نهب القارات الثلاث ، وخاصة آسيا وأفريقيا . وقد شاركت الطبقات العاملة والأحزاب الاشتراكية كلها في هذه الحرب الاستعمارية لإعادة توزيع السلب والنهب كما نعلم ـ إلى أن حدثت ثغرة في روسيا القيصرية ، الضعيفة بالنسبة لغيرها من الدول الرأسمالية ، فاستغلها لينين والحزب البلشفي استغلالاً

بارعاً بالاستيلاء على السلطة ، وإقامة الدولة الاشتراكية الأولى على أرض روسيا ابتداء من ثورة أكتوبر ١٩١٧ ، مما أسهم إسهاماً هاماً في إضعاف القطاع الرأسمالي من الهيمنة الأوروبية على مصائر العالم .

٥ ـ والمهم هنا أن ندرك أن تأريخ تصدع الهيمنة الأوروبية ـ وهي عملية قلما تجد متنفساً أو تعبيراً عنها في كتب التاريخ ، التقليدية والتقدمية معا ، وإنما الكلام يقتصر في أحسن الأحيان على أزمة الهيمنة الرأسمالية فقط لا غير ـ نقول أصبح لزاما على مؤرخي هذه العملية ، عملية تأزم الهيمنة الغربية ، أن يبدأوا من أرضهم ، من أرضنا القومية ، من إسهام مجتمعاتنا وشعوبنا ، ودولنا وجبهاتنا الوطنية وحركاتنا السياسية الفكرية في زلزلة أركان الهيمنة الغربية ، حتى في هذه المرحلة التي تبدو وكأنها مرحلة بعيدة نسبياً ، أو أقل فاعلية من المرحلة التي نشهدها منذ سنوات قلائل .

بدأت مرحلة تغير العالم مرة أخرى ، وعلى أوسع نطاق ، إبتداء من ثورات شعوب الشرق . فقد استطاعت الصين ، التي تمثل ربع سكان المعمورة ، أن تخرق سياج الحلف الاستعماري والفاشي ، وأن تضرب عرض الحائط بتوجيهات مندوب الكومينترن « بورودين » عميل الصهيونية العالمية ، وأن تفلت من الحصار الذي ضربه « شان كاي شيك » إبتداء من عام ١٩٢٧ على الجمهوريتين الاشتراكيتين في جنوب شرق الصين ، فتقوم بالمسيرة الطويلة بقيادة الرئيس القائد المعلم « ماوتسي تونغ » وصحبه ، حتى تحققت معاني النصر لحرب التحرير تحت أعلام الاشتراكية وانشئت جمهورية الصين الشعبية في أول أكتوبر ١٩٤٩ في بكين . ثم كانت ثورة كوريا الاشتراكية في نصفها الشمالي . ثم ثورات التحرير تحت أعلام الاشتراكية في فيتنام وكمبوديا ولاوس .

أي أنه بين عام ١٩٤٩ و١٩٧٣ بالضبط ، قامت أقوى مجموعة من الدول الاشتراكية ، كلها إبتداء من حروب التحرر الوطني ، على أساس الجبهة الوطنية المتحدة الواسعة تحت قيادة القوة الاشتراكية القائدة ، في إطار الحضارة الشرقية ـ وليس في نطاق دول الغرب الرأسمالية النامية ، حيث لم تحقق الطبقة العاملة أي تغيير ثوري ، ولم تقم أي نظام اشتراكي كما يشهد التاريخ بوضوح ، باستثناء حرب تحرير يوغوسلافيا وإقامة النظام الاتحادي الاشتراكي بها .

وفي الشطر الآخر من الشرق ، قامت الثورات الوطنية التحريرية على أساس الجبهة الوطنية الواسعة ، ولكن بقيادة الطبقات الوسطى المحلية ، حول محور الجيش الوطني ، على نمط ثورة مصر الوطنية يوليو ١٩٥٢ بقيادة الرئيس القائد المعلم جمال عبد الناصر ، وكذا ثورة التحرير في الجزائر بين ١٩٥٤ ، ١٩٦٢ ، وزلزل محمد مصدق بترول إيران وعرشه أيضاً ، ونجح أحمد سوكارنو بانتزاع أندونيسيا وثرواتها من الغرب ، وانتفضت نصف القارة الهندية بقيادة غاندي ونهرو وشقت طريقها إلى الاستقلال . وهكذا فعلت معظم مجتمعات ودول آسيا

وأفريقيا ، كما واكبتها ، في أمريكا الوسطى ، الثورة الوطنية في كوبا التي اتجهت بعد ذلك إلى الاشتراكية .

٦ ـ ومعنى هذا بكل وضوح ودقة ما يلي :

أ ـ إن ثورات الشرق ـ بشقيها الوطني والاشتراكي ـ هي التي استمرت في تهديد اركان هيمنة الغرب التاريخية ، في استئصال جذور الاستعمار التقليدي ، في اضعاف الامبريالية الامريكية المهيمنة ، وليس حركة الطبقة العاملة في المجتمعات الصناعية الرأسمالية المتقدمة ، على نقيض ما ادعته نظريات وفلسفات أوروبا في القرن التاسع عشر ، بحيث لم تستطع أوروبا ولا أمريكا الشمالية أن تلعب دوراً في تغيير العالم ـ عالم هيمنتها بطبيعة الأمر .

ب ـ والمعنى الثاني هو أن **مفاتيح المبادرة التاريخية** ، نقول « المبادرة » ، وليس القوة أو التسلط ، انتقلت من الغرب إلى الشرق لأول مرة في تاريخ العالم منذ القرن الخامس عشر ، وقد كانت معالم هذا التغير في مرحلة التغير بالذات بين **١٩٤٩** و**١٩٧٣** ، بين انتصار التحرير والاشتراكية في الصين ، ربع المعمورة ، وبين نهاية حرب فيتنام واندلاع حرب العرب التحريرية في أكتوبر **١٩٧٣** ، رغم محاصرتها وحدودها . كانت هذه بالضبط مرحلة الثورات الوطنية التحريرية التي عرفت تحت لقب « الناصرية » ، والتي رأت فيها الهيمنة الغربية ـ ولا نقول هنا المجموعة الاستعمارية الرأسمالية ـ أكبر خطر يهددها .

إن الجبهة الوطنية المتحدة ، « العروة الوثقى » بين الشعب وجيش الوطن بين مختلف المدارس التكوينية الأصيلة للفكر والعمل ، تمثل أوسع شكل من أشكال الحلف المقبولة لدى السواد الأعظم للمجتمعات القومية ، وبالتالي هي التي تمثل في المقام الأول أكبر قاعدة لتهديد مركز قوي النفوذ والهيمنة الغربية ، على كافة أشكالها وصورها ، في القارات الثلاث بوجه عام ، وفي الشرق الحضاري بوجه خاص .

٧ ـ وقد تبدت هذه العملية التاريخية الجبارة في ظروف عالمية تميزت بانتقال الفرقة والصراع بين المعسكرين في إطار الحضارة الغربية ـ معسكر الدول الرأسمالية بقيادة الاستعمار الامريكي من ناحية وفي قلبه الصهيونية ـ إنتقلت من مرحلة « الحرب الباردة » ، إلى مرحلة « التعايش السلمي » ، ثم إلى مرحلة « الوفاق » ، الوفاق الذي تحدد عام **١٩٧٢** ، شهور قلائل قبل تصفية الاستعمار في فيتنام ، وعندما أصبح موضوع القرار السياسي لحرب أكتوبر مثارا للتساؤل في دوائر الاستراتيجية في الغرب .

ومعنى ذلك : إن صعود الشرق ـ بشطريه ونظاميه ـ إلى مكانة المبادرة التاريخية بينما ما زال الغرب بشطريه ، ونظاميه ، يتمتع بمكانة الهيمنة التاريخية ، نقول إن هذه العملية المركبة تمت في ظروف لم يكن بعد بين أيدي المجتمعات الشرقية ودولها معاني القوة المادية التي

تمكنها ، إن آجلاً أم عاجلاً ، من أن تلعب دورها الفعال في إعادة تشكيل موازين القوى السياسية في العالم . فلا من حيث الاقتصاد ، ولا من حيث الموارد ، ولا من حيث الطاقة آنذاك ولا من حيث السلاح ، ولا من حيث التأثير الدبلوماسي والسياسي ، ولا من حيث النفوذ الفكري .

نعم ، جميع الأركان والمعاني قائمة . لكن أدوات العمل غير واردة ، أو واردة بشكل ثانوي الأثر . أو أنها كانت واردة ، وشعوب الشرق على غفلة عنها ، إلى حد بعيد ، على أساس التقليد القائم في معظم طلائعها السياسية والفكرية المتغربة : إن وضع المسائل إنما هو ذلك الذي يضعه أعلام وفكر الغرب لنا ، فإذا قيل « أزمة » ولا بد ، وإذا قيل « فتح » ، قلنا أهلاً وسهلاً به ، وإذا قيل « عجز » و« تخلف » ، فلا مناص إذن من علاج قضايا العجز والتخلف ، وإذا قيل « ردة » أو « سلفية » ، فكيف إذن نتحدث عن نهضة ، او تحرك ، أو فتح ؟

معاني التبعية الفكرية والعمالة الحضارية التي رفعنا لصدها وكسرها شعار **الاستراتيجية الحضارية** في آذار / مارس ١٩٧٣ ، ستة شهور قبل حرب أكتوبر ، ذلك الشعار الذي أصبح اليوم معنى مشتركاً لجهدنا العربي الوطني التقدمي العام والحمد لله .

وإذا دققنا النظر في إطار جدلية هذا النسيج المركب المتشابك بين تصاعد معاني المبادرة التاريخية بين أيدي الشرق من ناحية ، وعجزه مرحليا عن تجميع أدوات القوة الفعالة من ناحية أخرى ، نلحظ عاملين هامين :

أ ـ ظهرت فجأة ، وفي الاطار الوطني ، الوطني التقدمي آنذاك ، من الحضارة الشرقية ، أي إطار الحضارة العربية ـ الاسلامية ، حول أمتنا العربية ونواتها المصرية ، وبفضل ثورة يوليو حرب أكتوبر في الأساس ، فجأة ظهرت بشكل خارق وساطع ومفاجىء أيضاً مفاتيح وأدوات القوة العملية المادية .

ذلك أن البترول كان جاثما في أعماق الأرض العربية والايرانية حتى الساعة ١٣,٥٩ يوم السبت ٦ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٧٣ ، أي دقيقة واحدة قبل دخول مصر وسورية حرب السادس من أكتوبر . وما إن دخلت مصر وسورية حرب أكتوبر ، وما أن استقطبت هكذا الوجدان والارادة العربية والاسلامية والشرقية ، وكذا تأييد القارات الثلاث كلها ، حتى تحول البترول من مجرد « سلعة » إلى شيء آخر ، إلى « سلاح » . إذ قررت الدول المنتجة في ١٨ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٧٣ أن تستعمل مورد الطاقة الأول في عصرنا لاجبار الغرب إجباراً على إحترام الحق العربي والسيادة العربية ، وقرارات هيئة الأمم المتحدة ، وحق شعب فلسطين في وطنه ، وحق الأقطار العربية في أمنها وحريتها وسلامة حدودها واستقلالها .

والبقية المعروفة : الهجمة المضادة الحضارية الشاملة لعموم قوى الغرب ، دون استثناء ، لمحاصرة مصر وإضعافها من الداخل تمهيداً لاحتجابها المأمول ، لدس الفرقة بين العرب ، لكسر القوى المتقدمة الثورية فيها ، لاستمرار تقويض أركان المقاومة الفلسطينية ، ثم التوغل العنصري الصهيوني في نواح عزيزة من أمتنا العربية . على وهم أن شعوبنا وجيوشنا وثقافتنا ووجداننا سوف يتجاوب على المدى البعيد ، وتحت الضغوط الهائلة والوعود الزائفة . هكذا تبدد قسط كبير من الطاقة البترولية ، بوصفها سلاحا لرد العدوان وبناء إقتصاد ومجتمع الأمة ، وذهب سدى إلى إتجاهات نائية ، لا تمت بصلة إلى مصالح الأمة العربية وعموم شعوب الشرق وحضاراته .

ولكن السلاح ، إلى حد بعيد ، لا يزال قائماً ، وإن كان ذلك لأمد أقصر إلى حد ما مما كان عليه عام ١٩٧٣ . وقد بدأت حرب تبديده ومحاصرته بالسلاح بوضوح في مأساة المواجهة العراقية ـ الايرانية .

ب ـ ومن ناحية أخرى ، ورغم انتصار فيتنام في حربها التحريرية الباسلة ، فإن القوى الكبرى في الشرق ، تحت لواء الاشتراكية ، أي الصين الشعبية التي انتقلت آنذاك من مرحلة إنشاء الدولة الاشتراكية إلى مرحلة منع تكرار مسالك وأنماط البيروقراطية الاستهلاكية بواسطة الثورة الثقافية ، ظلت الصين على منأى من تملك وسائل وأدوات القوة المادية الموضوعية للدخول بكل ما تملك من ثقل عظيم وفريد في الساحة العالمية قوة فعالة في إعادة تشكيل ميزان القوى ، وذلك بواسطة « التحديثات الأربع » .

هكذا لم تحل ، مرة اخرى ، وفي هذه الفترة الأخيرة ، أي بين ١٩٧٣ و١٩٨٠ ، المعادلة الصعبة التي تربط بين انتقال مفاتيح المبادرة التاريخية إلى شعوب الشرق من ناحية ، وعجز مجتمعات الشرق ودولها من ناحية اخرى عن أن تقبض على زمام أدوات ومعاني القوة المادية بغية إعادة تشكيل ميزان القوى في العالم ، لفتح الباب أمام نهضة الشرق الحضارية الكبرى .

٨ ـ وفي مطلع عام ١٩٧٨ ، بدأت التحرك الكبير في الاطارين اللذين منهما يتكون شرقنا الحضاري : الاطار الآسيوي ، حول الصين ، والاطار الآفروآسيوي الاسلامي ، حول الأمة العربية ومصر .

ففي الاطار الآسيوي ، حول الصين ، كان لتفجير سلاح البترول ، ثم للهجوم المضاد الشامل للغرب ضد الأمة العربية والشرق العربي الاسلامي ـ بالغ الأثر ، وإن كان ذلك بطريق غير مباشر بعيداً عن إدراك المراقبين في منطقتنا . إن إستيلاء الجناح الليبرالي الديمقراطي على مفاتيح الحكم في الولايات المتحدة ، بعد قضية « ووترغيت » ، كان يعني في

واقع الأمر أن حزب جماعات المستوطنين ـ الحزب الديمقراطي ـ وهو عين الحزب الذي فجر الحرب ضد فيتنام واستمر فيها ، وكان أكبر سند للدولة الصهيونية ، ولم يدرك أهمية تخطي مرحلة الحرب الباردة إلا مؤخراً ، كان يعني أن هذا الحزب ، المرتبط ارتباطاً تاريخياً وجذرياً بالصهيونية العالمية ، نجح في إبعاد القوة الأخرى من الحكم ، أي في إبعاد الحزب الجمهوري ، ممثل المصالح الحقيقية للمؤسسة الصناعية ـ العسكرية ـ البترولية الأمريكية ، التي كانت دوما ترى أن تمزج الجبروت السياسي الحربي بالواقعية السياسية مزجاً عضوياً . وأيا كان التقدير ـ والمجال هنا قصير لا يسمح بالتفصيل ـ فإن عملية « ووترغيت » صفّت أو أرادت تصفية سياسة عالمية أمريكية كبرى ثلاثية الأبعاد : الذهاب إلى الصين والاعتراف بها ، إحتضان العرب ومحاولة حصرهم في صداقة إجبارية أو تبعية مفيدة ، مشاركة الاتحاد السوفياتي من خلال وفي إطار سياسة الوفاق . فلما صعدت القوى الجديدة إلى الحكم في واشنطن ، وانتصرت أفكار « اللجنة الثلاثية » برئاسة بريجنسكي ، وظهرت في الأفق بشكل مباشر ومفاجيء ومباغت ، إمكانية التصادم بين الدولتين العظميين ، كنتيجة لتصفية الوفاق ، وهذا إلى جانب تصعيد التوتر والأزمات الخطرة في مناطق عدة في العالم ، وخاصة في شرقنا العربي ، وكذا أيضاً ولو بدرجة أخف بكثير في جنوب شرق آسيا ، بينما بدأ النفوذ السوفياتي يدخل القارة الأفريقية ، إبتداء من قاعدة الحلف السياسي والعسكري مع أثيوبيا ، بعد أنغولا والموزمبيق .

فأمام هذا التبدل السريع لتشكيل علاقات القوى النابعة من « يالطه » بعد إنتصار « اللجنة الثلاثية » على أعقاب « ووترغيت » في واشنطن ، ظهرت في عموم المجتمع الصيني إتجاهات تتساءل في جدوى التمادي إلى أبعاد بعيدة في المرحلة الثانية من الثورة الثقافية ، خاصة بعد وفاة الزعماء التاريخيين الثلاثة ماوتسي تونغ وشوان لاي وشوته في سنة ١٩٧٦ ، كما ظهرت تساؤلات عن إمكان التمادي في إضعاف الطاقة الزراعية ، والصناعية ، والعسكرية ، والتكنولوجية العلمية في عموم المجتمع الصيني ، في مهب الرياح والعاصفة المتصاعدة في كل مكان . وعندئذ ، وعندئذ فقط ، وجدت هذه التساؤلات والمطالب الموضوعية الواقعية الجادة وسيلة الاستقطاب والعمل في قرار اللجنة العسكرية للجنة المركزية للحزب الشيوعي الصيني ـ وهي اللجنة التي يجتمع فيها قادة المسيرة الطويلة ، أي أشد أنصار ، وأقرب إخوان قيادة الرئيس الراحل ماوتسي تونغ ـ وطالبت من عموم قيادات الحزب والدولة أن ترفع شعار رئيس الوزراء الراحل الكبير شو إن لاي ، شعار « التحديثات الأربع » في مجالات الزراعة ، والصناعة ، والدفاع ، والعلوم والتكنولوجيا . هكذا بدأت الصين ـ أي ربع الإنسانية ـ مرحلة هامة للغاية ، وضعت فيها في المقام الأول ضرورة بناء دولة إشتراكية عصرية قوية في عام ٢٠٠٠ في منطقة تجمع ـ وهذا أمر هام للغاية إذا أردنا أن نتحدث في السياسة الواقعية ـ ربع البشرية . في عام ١٩٤٩ ، كان ماوتسي تونغ وشو إن لاي يؤكدان

دوماً ضرورة بناء السياسة الخارجية للصين على التحالف بالأولوية مع العالم الثالث ، على أن تقوم هناك معاهدة بين الصين واليابان لبناء القوة الصينية وجعلها فعالة في هذا العالم الثالث . وهكذا ، وبعد قرار التحديثات الأربع ، رأينا الحكم في الصين يسعى سعيا مكثفاً لإبرام معاهدة الصلح والصداقة مع اليابان ، تلك المعاهدة التي تمت في آب / أغسطس ١٩٧٨ ، وكانت بمثابة مفتاح لعصر تاريخي جديد .

٩ ـ لماذا هذه العبارة ، ترى ؟

قلنا ، في القسم السابق ، أن المعادلة الصعبة لا يمكن كسرها في المنطقة الحضارية العربية الشرقية الاسلامية ، أساساً بفضل أسباب جيو ـ سياسية جعلت من منطقتنا ليست فقط محط أنظار ، وإنما أيضاً الخط الأقرب للهيمنة الغربية والتدخل والتوغل المباشرين .

ولكن الأمر فيما يتعلق بالمعاهدة الصينية ـ اليابانية يختلف تماما . المنطقة بعيدة نسبياً ، وهي تجمع مناطق شاسعة ، تتسم بالوحدة القومية المكثفة في كل من الصين واليابان . وهي تجمع بين دولتين ومجتمعين وشعبين بينهما إنصهار تاريخي حضاري ، إذ أن اليابان فرع متطور ، مختلف بطبيعة الأمر ، عن الاطار الحضاري الصيني الكبير . فإذا نظرنا إلى اليابان منذ سنوات قلائل مثلا نرى أنها إستطاعت أن تحدث ما يسمى ، بالمعجزة أو يكاد أن يكون معجزة حقيقية : هذه بلاد لا تملك طنا واحداً من الطاقة ولا من المواد الخام ، لا بترول ، ولا فحم ، ولا حديد ، أو ما شابه ذلك . فهي تستورد من الخارج المواد الخام ، وتستورد كذا من الخارج البترول ، ومعظمه إيراني ـ عربي، لتقيم مؤسسة صناعية وتكنولوجية ـ علمية أصبحت اليوم ثالث قوة في العالم أجمع ، بالمعدل الاحصائي ، وإن كانت في الواقع ثاني قوة فيما إذا نظرنا إليها من حيث معدل النمو وفاعلية التطبيق ، مباشرة بعد الولايات المتحدة . ولكن الأمر ذو حدين : فاليابان بهذه القوى الخارقة تغزو أسواق العالم الصناعي المتقدم بمنتجاتها الالكترونية والصناعية والاستهلاكية . وقد فجرت أزمة الطاقة تقلص الاقتصاديات الصناعية الرأسمالية المتقدمة ، مما أضطر الحكومات في هذه البلاد إلى فرض حماية متزايدة على منتجاتها الوطنية ، أو منتجات ما يسمى بالسوق المشتركة . ومن هنا بدأت ترتفع الحواجز الجمركية تصد السيل الجارف من الصادرات اليابانية ، في الولايات المتحدة قبل أوروبا الغربية ، وفي كل بلد منها ، في منافسة متصاعدة وكأن العدو الغازي هو المؤسسة الصناعية التصديرية اليابانية الجبارة .

كيف تحيا اليابان إذن ؟ كيف تحيا ، إذا صُدّت أمامها أسواق العالم التي تستطيع أن تمتص منتجاتها الصناعية والتكنولوجية ؟ ومن هنا كان الخيار ، الخيار الصعب ولا شك ، أمام المؤسسة الصناعية والتكنولوجية اليابانية : فإذا أرادت أن تؤمن مصيرها على المدى الطويل حقيقة ، وقد يمتد عشرات من السنين ، بل وأكثر من الجيل ، فلا بد لها ، ليس فقط أن

تعتمد على النفط الايراني ـ العربي ، وهذا قائم ، وإنما أن تصبح هي القوة الدافعة الفعّالة الأولى لتنمية المجتمع والاقتصاد ، وتحديث الزراعة والصناعة والمؤسسة الدفاعية والعلوم والتكنولوجيا في الصين الشقيقة المجاورة التي تمنحها أكبر سوق في العالم تعداده اليوم ٩٥٠ مليون نسمة ، وسوف يصل إلى المليار قبل نهاية هذا القرن . هذه مقتضيات التاريخ ، هذا هو منطق الواقع ، لا يعترف من قريب أو من بعيد بالطرح الأيديولوجي للقضايا السياسية ، وإنما يفرض فرضاً **أولوية الطرح السياسي** على كل اختيار .

ولا تعني هذه المعاهدة بين الصين واليابان مجرد فتح سوق وإن كان أكبر أسواق العالم . ولا تعني كذلك لقاء الشقيقين ، بعد شجار دام نحو ثلاثين عاما . إنما يعني في المقام الأول ، أنَّ أكبر دولة في الشرق ـ أي الصين الشعبية تحت لواء الاشتراكية وريادة فكر الرئيس المعلم ماوتسي تونغ ـ وهي أيضاً أكبر ثورة في تاريخ الانسانية ، واحدى الحضارات العظمى في تاريخ البشرية ، تجد اليوم بالضبط والتخصيص ، معاني تسلحها بادوات القوة والفاعلية المادية التي دوما لم تكن من حظ دول الشرق ، كما أكدنا مرارا وتكراراً . أي أن المعاهدة بين الصين واليابان سوف تخلق ، في القريب العاجل وليس بعد عشرين سنة ، مركز قوة ، وهذه المرة قوة من نوع جديد :

أ ـ فهذه القوة ، قوة النفوذ والتأثير العالمي الجديدة ، لا تقع في إطار الحضارة الغربية . وإنما تقع ، ولأول مرة في تاريخ الانسانية منذ نهاية القرن الرابع عشر ، في إطار حضارة الشرق . وفي القرن الرابع عشر ، ونهاية هذا القرن ، كان للعلامة ابن خلدون دروساً بليغة في أسباب نهاية أفريقيا ، أي أزمة الأمة العربية الاسلامية آنذاك ، كما بين لنا العلامة البريطاني المعلم جوزيف نيدهام أسباب إنتصار التقدم والمبادرة الصينية حتى في مجال العلوم والتكنولوجيا في أوائل القرن السادس عشر .

إذن ، وللمرة الأولى منذ خمسة أجيال أو أكثر ، تجتمع معاني القوة المادية مع إطار النفوذ المعنوي ، وذلك في منطقة تمثل أكبر كثافة من الامكانات المادية ، وتعداد السكان ، والتاريخ النضالي الثوري ، والكثافة الوحدوية القومية ، والقدرة على التطوير والتحديث الاقتصادي والصناعي والتكنولوجي الخاطف السرعة .

وإذا تأملنا ـ وقد وجب أن نتأمل ـ خريطة آسيا وخاصة منطقة شرق آسيا ، لوجدنا أن بها نصف الانسانية تعداداً وكماً ، وأيضاً بنسبة خارقة من الامكانات والتطلعات والقدرات تمثلها من الشمال إلى الجنوب : كوريا ، شمالها وجنوبها ، اليابان ، الصين ، فيتنام وكمبوديا ، اندونيسيا ونفطها في الجنوب . وباختصار شديد ودون الدخول في التفاصيل هنا ، فقد إنتقل الخط الفيصل الذي كان يمثل ميزان القوى التقليدي ، ميزان القوى بين مختلف مراكز الحضارة الغربية ، كما تجلت على أعلى صورها في معاهدة « يالطة » ، من المحيط

الأطلسي ، إلى المحيط الهادي اليوم . فمن ناحية ، وهذا هو الأساس ، تلك المعاهدة التاريخية ، معاهدة الصلح والصداقة ومحورها التعاون على أبعاد الهيمنة أياً كانت ، بين الصين واليابان ، أي بين أكبر قوى في آسيا والشرق ، ومن ناحية أخرى إعتراف أكبر دولة في الغرب ، الولايات المتحدة ، بالصين الشعبية على أثر وفي أعقاب المعاهدة بين الصين واليابان . وجدير بالاعتبار هنا أن التعليق السطحي الذي يعتبر أن المعاهدة بين الصين واليابان « عملية » أمريكية تحليل لا يتعدى أن يكون نسخة كاريكاتورية لتحليل الاعلام الغربي الصهيوني ، المحافظ منه والمتياسر أيضاً . وكأن الشرق ، وكأن الصين واليابان ، كأن العرب نعم العرب أيام ثوراتهم ، عاجزون بالسليقة لأنهم شرقيون ، عن أن يكون لهم ، سامحهم الله ، مصالح ذاتية أو قومية أو طبقية أو إجتماعية أو سياسية أو عسكرية أو معنوية متميزة ، وكأن المصالح وقف فقط على أصحاب المصالح ، أي على دول مجموعة الهيمنة الغربية . فإذا تحرك أحدنا ، حتى ولو كان ذلك الأمة العربية أيام حروبها التحريرية ، أو الصين التي تمثل ربع المعمورة ، كان ذلك إنما بتدبير خفي من أصحاب الأمر ، وهم ، بالطبيعة والسليقة ، بالمولد إن صح ذلك ، لا يمكن إلا وأن يكونوا من دول الغرب .

تلتقي مصالح الدول وهي لا بد أن تلتقي ، وكما تتشابك وتتناقض ، وهي لا بد أن تتشابك وتتناقض . وإنما الأمم والمجتمعات والدول والحضارات هي واقع موضوعي قائم في العالم اليوم كما كان في عالم الأمس . كل ما في الأمر كما نقول هو أن الشرق اليوم ـ مجتمعات الشرق ، وشعوب الشرق والدول الشرقية ـ أصبح ذات شأن في لعبة الأمم التي أصبح لها رصيد من القوة ، وطاقة فعالة ووزن عالمي متصاعد يوما بعد يوم . لم يكن هذا مألوفاً . إذن فهذا غير مقبول . إذن فلنردد ما يقال عنا ، فنحن غير جديرين بأن نكون أصحاب مصالح . المصالح لغيرنا . علينا أن نحلل الأمر وفقاً لهذه المصالح بمنظارنا القومي الملون بطبيعة الأمر . كفى إدعاء . كفى حديثاً عن القدرات القومية ، الثورات والنهضات ، فالأمر للآمرين ، ونحن لسنا منهم .

ب ـ والجدير هنا أيضاً أن هذه القوى العالمية الجديدة ، أو بوجه أدق هذا المركز الجديد للقوة والنفوذ والتأثير العالمي ، وهو مركز يقع في قلب الشرق الحضاري ، يتميز عن المركزين الآخرين ليس فقط بأنه شرقي ، وإنما بأنه يمت إلى حضارة لها مفهوم للحضارة ، لتشكل الحياة الاجتماعية ، والعلاقات الانسانية ، ونظام الحكم ، والعلاقة الفلسفية والفكرية والدينية بالبعد الزمني والصيرورة التاريخية ، وعلاقة الانسان بالكون تختلف إختلافاً جذرياً تكوينياً ، بفضل التاريخ الموضوعي المتباين ، عن التراث الغربي التحليلي ، الكمي ، العلماني المادي .

فبينما أدى النمط الحضاري الغربي إلى تأزم الاقتصاديات الصناعية المتقدمة ، إلى تفرد

الفرد وشعوره بالاغتراب ، إلى تحلل الأسرة والأمة والدولة والجيش والدين والفلسفة ، إلى تسويد الاعتبارات الكمية على كل اعتبار آخر في واقع الأمر ـ وهذا هو جوهر ما يطلق عليه اليوم أزمة الحضارة الغربية ـ إلى إعتبار أن الانسان هو الصانع المالك للعالم كله ، من حقه أن يستغل ما يشاء ، وينتج بدون حدود ، ويستهلك دون أي إعتبار ، ويتمتع إلى أن يناله الهلاك ، فإن الفلسفة الحضارية للشرق بشطريه تختلف إختلافاً جذرياً تكوينياً من حيث المضمون .

إن الفلسفة الحضارية الشرقية تؤكد معاني أخرى نعرفها وقد عرض لها أعلام المفكرين في شرقنا على التوالي ، وإن لم يكن هنا مجالها اليوم . أي أن مركز القوة العالمي الجديد ، وهذا إهتمامنا اليوم ، سوف يقدم تدريجياً للعالم نمطاً أو **مشروعاً حضاريا** مغايرا للنمط الغربي ، بنوعيه الرأسمالي الغربي من ناحية ، والاشتراكي الأوروبي الشرقي من ناحية أخرى ، وجوهرهما إنتاجي ـ إستهلاكي ، وإن كانا يختلفان إختلافاً أساسياً من حيث الطبقات والمجموعات الاجتماعية البشرية التي تتمتع بنتاج هذه الانتاجية وذلك التراكم التاريخي الناتج عن فائض القيمة المتواجد بين أيدي الغرب منذ القرن الخامس عشر .

١٠ ـ ولعل الأمر يقف عند هذا الحد ، إذا أمكن حصره ، كما يقال . ولكنه ، وفجأة وبشكل مباغت أيضاً ، نشاهد أن المنطقة الحضارية الثانية لحضارات الشرق ـ المنطقة العربية ـ الاسلامية الشرقية ، منطقتنا ـ تتفجر أيضاً وبشكل غير منتظر ، كما يقول الخبراء .

وقد نسي المعلقون ، أو تناسوا أنه ، قبل ثورة ٢٣ تموز / يوليو ١٩٥٢ ، كان من فضل إيران شعبا وحكومة برئاسة محمد مصدق أن يقيم أول حكم وطني إستقلالي قوي في المنطقة ، مشيراً إلى الطريق الذي قاد العرب إلى السويس ، وما شاكل ذلك من التأميمات والثورات التحريرية وبناء الوطن والسياسة الاستقلالية العالمية الايجابية . وقد إنهار الحكم الاستقلالي في إيران عام ١٩٥٣ ، وساد الظلام الدامي أمة لا تقل عراقة من حيث القدم الحضاري عن مصر والصين ، أمة شاركتنا في الآلام والتحرك والتجاوب الحضاري والبناء ، وتشاركنا أيضاً في الاطار الأعم للثقافة الوطنية ، ألا وهو الاسلام . وقد شاهد شعب إيران ، وكذا طبقاته المتوسطة وقياداته الفكرية والسياسية ، ومنجزات الثورة العربية ، وقيموا الايجابي منها أكثر من السلبي ، وأدركوا معنى الناصرية ، وحركة القومية العربية في الوطن العربي ، وحرب الجزائر والمقاومة الفلسطينية ، تقديرا عميقاً حماسياً جاداً . وأدركوا أيضاً أن العدو واحد ، نعم هناك جبهة إستعمارية غربية ، بقيادة الرأس الأول ولا شك ، لكن هناك أيضاً ، في منطقتنا ، القيادة النامية المزاحمة للقائد الامريكي في توجيه جبهة الاستعمار والهجوم الحضاري المضاد الغربي ، ألا وهي الدولة الصهيونية والاستعمار العنصري الذي هي قاعدة له . وقد سمح شاه إيران لنفسه بأن يشكل جهاز الدولة في إيران من رجال لا يمتون إلى الاسلام الشيعي أو

السني ، أي لا يمتون إلى المجتمع القومي الايراني ، وإنما ينتمون إلى طائفة البهائية والبهائيون ، كما نعلم طائفة هامشية أرتبطت مصيريا وعضويا بالحركة الصهيونية والدولة الصهيونية ، وتعمل بإسمها لبث السموم في الأرض العربية الاسلامية متسترة برباط واهٍ يربط بين هذه الطائفة والاسلام .

ومن هنا كانت ثورة عموم الطبقات الاجتماعية من رجل الشارع والفلاح الفقير إلى الارستقراطية التقليدية في إيران ضد هذا التوغل ، الذي رأوا فيه توغلا حضاريا مهينا لوجودهم القومي وشخصيتهم الحضارية ومصالحهم كدولة ومجتمع وطبقات وشعب .

وهكذا دخلت منطقتنا ، منطقة المنطقة العربية ـ الاسلامية ـ الشرقية الأفروآسيوية ، منطقة الخطر مرة جديدة ، منطقة الزوابع والرياح المتضاربة ، وإن كان الريح الصاعد يأتي لنا هذه المرة من إيران الشرقية .

والجدير هنا أنه أصبح في الامكان الآن أن نفكر ، ليس فقط في تناقض المصالح ، وإنما أيضاً ـ ولِمَ لا ؟ ـ في تلاقي المصالح القومية ، الاقتصادية الفكرية ، السياسية والحضارية . ليس بعيداً أن تكون أمامنا الآن ـ بعد تخطي طريق الحرب ـ إمكانية تقارب عربي ـ إيراني يشكل جبهة قوية ومركز قوة فعال في غرب آسيا وشمال أفريقيا ، يعمل في إطار جبهة دول عدم الانحياز ، وعلى أساس تراث « باندونغ » العظيم ، ونحن من رواده ، لتأكيد معاني الاستقلال الوطني ، والحريات السياسية والاجتماعية ، وبناء الاقتصاد الوطني المستقل المتطور العصري ، وتوظيف موارد الطاقة البترولية لتطوير المنطقة تطويرا جبارا في أقرب الفرص . لا سيما وانها تملك في آن واحد وليس فقط عمق المجال التاريخي الحضاري ، وإنما أيضاً الموارد البترولية الهائلة والقوات الحربية الكبيرة ، والتراث والتقاليد النضالية الوطنية الاستقلالية الشامخة ، رغم توغل العدوان الصهيوني بين صفوفنا .

١١ ـ ما العلاقة إذن ، وهل هناك علاقة ترى ، بين ظهور مركز التأثير والنفوذ والقوة العالمي الجديد في آسيا على أساس التحالف الصيني ـ الياباني من ناحية ، وبين بوادر ظهور القوة العربية ـ الاسلامية ـ الشرقية الأفروآسيوية في منطقتنا من ناحية أخرى ؟

أ ـ النقطة الأولى هي أن ندرك تلك العلاقة العضوية التكوينية بين جناحي الشرق ، أي أن نحيي رسالة وتراث « باندونغ » ونجعله أساساً لسياستنا القومية العالمية كلها قبل أي إعتبار آخر . إن سياسة « باندونغ » معناها تلاقي ما يسمى بالعالم الثالث آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ، في إطار مجموعة دول عدم الانحياز ، عاملاً فعالا من أجل التعقيل وإنضاج العلاقات الدولية في إتجاه تشكيل نظام عالمي جديد يتفادى المصادمات والحروب .

ب ـ إن تلاقي الشرق بشطريه سوف يمنحنا ، في منطقتنا العربية بالذات ، إمكانات

هائلة لم تكن في الحسبان بهذه السرعة أو الصورة . فمن ناحية الطاقة التكنولوجية والعلمية اليابانية الهائلة ، ليس فقط إبتداء من مصالح اليابان كدولة منفردة ، ولكن أيضاً إبتداء من مقتضيات التحديثات الأربع في الصين التي تحملها ، ولا شك ، على تشجيع التقارب المتزايد بين اليابان من ناحية والمنطقة العربية ـ الايرانية النفطية ، مفتاح المؤسسة الصناعية والتكنولوجيا اليابانية ، من ناحية أخرى . سيكون على الصين ، إذ تفعل ذلك ، أن تعتمد على القوى الاستقلالية المعادية للهيمنة في عموم الأمة العربية وإيران ، وهي قوى تجمع بين الشعب والجيش ، وفي إطار الثقافة الوطنية ، والتراث الحضاري ، والارادة الاستقلالية ، في جبهات وطنية متحدة ذات طابع تقليدي أو تقدمي حسب الظروف ، وإنما تتعدى بكل تأكيد بعض الأشكال البالية التي تدعي اليوم الاستقلالية وهي في الواقع تابعة عاجزة هامشية .

إن ظهور هاتين القوتين ، على درجات متفاوتة في القوة ، والقدرة على تأمين هذه القوة الذاتية ، معناه أن الدولتين العظميين سوف تسعيان إلى اجتذاب منطقتنا أكثر فأكثر ، أو على الأقل على تحييد سياسات معارضة لها في المنطقة . وبما أن هذه المنطقة ، منطقتنا ، تؤثر وتعتمد في المقام الأول ، كما قلنا ، على مركز التأثير العالمي الثالث الجديد في آسيا ، فإنه سيكون بالامكان لقياداتنا ، لو تدبرت الأمر ، أن تفيد من علاقات التعايش السلمي مع كل من القوى العالمية الكبرى والكبيرة أيضاً ، بما في ذلك أوروبا بطبيعة الأمر ، على أساس شعار الرئيس جمال عبد الناصر : « نصادق من يصادقنا ونعادي من يعادينا » .

ج ـ ولا شك أن المخاطر متصاعدة وكبيرة ، بل وعظيمة ولا شك أن العدوان الصهيوني قادم ، وسيكون عنيفاً شرساً ومكثفاً . ولا شك أن هناك العديد من القوى التي لها مصالح في منع هذا التلاقي وظهور تلك القوة العربية ـ الايرانية ـ الاسلامية الأفروآسيوية الجديدة التي سوف تواكب وتدعم القوى العالمية الرئيسية الثالثة في الصين بعد تحالفها مع اليابان .

وإنما المهم في هذا الأمر أن ندرك بوضوح **إيجابية الموقف التاريخي** ، قبل أن نبني تحليلاتنا على أساس الأفكار القادمة إلينا من تلك المراكز التي لها مصلحة حيوية في إحباط الهمم ، ودس اليأس بين النفوس ، وتعميق الفرقة .

المخاطر عظيمة ومتصاعدة ، نعم . لكن إمكانات الوحدة ، وترشيد السياسة وحماية ظهور هذه القوة الجديدة هي واردة ، وذلك ليس بفضل حماية إحدى الدولتين العظميين لنا حباً في سواء عيوننا ، وإنما لأن السيطرة على منطقة الطاقة النفطية الأولى اليوم تعني الإمساك بمفاتيح الحرب أو السلام ، ولأن كلا من الدولتين العظميين لا تستطيع أن تعرّض أمنها ومصالحها المباشرة للدمار من جراء إتباع سياسة استفزازية في مثل هذه المنطقة . فشرقنا الأوسط ، أو غرب آسيا ، ليس جنوب شرق آسيا ، وليس أيضاً أمريكا اللاتينية ، أو محيطا

بعيدا . إنها منطقة الحرب والسلام . ومن هنا فإن الوفاق شئنا أم لم نشأ ، سوف يلعب أيضاً في هذه المنطقة للحد من المزايدات الاستفزازية ، أو لعدم التحرك أثناء المعارك المفتعلة .

ومن هنا ، يكون الاعتماد هنا في البعد العالمي ، أساساً وقبل كل شيء ، على القارات الثلاث ، على آسيا وأفريقيا ، ثم أمريكا اللاتينية ، على جبهة دول عدم الانحياز ، على جميع القوى التقدمية في العالم صاحبة المصلحة في استقلالنا وفي قبول قوتنا المتصاعدة المستقلة تمام الاستقلال عن أية تبعية وأي تحريف .

هنا ، كما في أي مجال وكل موضوع يتعلق بامتنا العربية ، يجب أن نقلب الأمر ، يجب أن نعيد طرح المسألة إبتداء من أركاننا الثقافية والحضارية والسياسية القومية ، إبتداء من مصالحنا . يجب أن نضع حدا لمرحلة أريد لنا فيها أن نهجر الأمل ـ وكأن الأمل معقود فقط على من يقهرنا . وأن نوطنه ، أن نوطن الأمل من جديد ، على أرض الوطن ، في قلوب أبنائنا ، على أساس قوة شعوبنا ومجتمعاتنا وجبهاتنا الوطنية المتحدة وإيماننا بالمستقبل الممكن ، وفي تجاوب ومشاركة وأخاء مع كل من أراد أن يتجاوب ويتعاون ويتآخى ، على ضوء مصالحه الذاتية معنا بطبيعة الأمر .

الشيء الجديد هو : إننا في مطلع هذه المرحلة التاريخية الخطرة ، بدأنا نعي إننا يمكن أن نملك معاني التحرك الفعلي ـ بعد خمس سنوات تراكمت فيها المآسي والتراجعات وكأنه لا مفر من لعنة تاريخية مكتوبة لنا أو علينا . لكن الأمر على عكس ذلك تماماً : فكما جاء في «كتاب الأموات» لفراعنة مصر الأقدمين : «عندما تعبر نهر الموت (على مركبك)، سوف ترى أمامك يرتفع نوراً ساطعاً ليوم جديد» .

بدأ اليوم الجديد ـ إن كنا من رجاله .

١٢ ـ كان لا بد من هذه المقدمة الطويلة التي تبدو ظاهرياً ، بعيدة عن موضوعنا المباشر ـ أي مكانة ودور الدائرة الحضارية الاسلامية العربية في تغير العالم ـ للدخول مباشرة إلى تحديد هذه المكانة وهذا الدور .

أ ـ الرسالة الأولى

إن الدائرة الحضارية ـ الثقافية الاسلامية ، وهي التي تقع امتنا العربية في قلبها حول مصر ، تمثل ثاني الدوائر الكبرى في إطار حضارات الشرق ، جنبا إلى جنب مع دائرة آسيا حول الصين . والملاحظ باديء ذي بدء في هذا المجال أن دائرة الحضارة الآسيوية هي ، بالتحديد ، **الدائرة الأفريقية ـ الآسيوية الوحيدة** بين جميع الدوائر الحضارية ، وكذا المناطق الثقافية في العالم ـ جنباً إلى جنب مع الدائرة الثقافية العربية وهي أيضاً أفريقية ـ آسيوية . ذلك أن الدائرة الحضارية الاسلامية ، تمتد من المحيط الاطلسي إلى المحيط الهادي ، من

المغرب الى بحر الصين ، من البحر الأبيض المتوسط إلى جنوب أفريقيا وجنوب شرق آسيا . وعلى وجه التحديد : فإن هذه الدائرة الحضارية ـ الاسلامية ـ وفي قلبها أمتنا العربية حول مصر ـ تقع في الأساس في آسيا ، حيث يعيش ثلثها سكان الدول والمجتمعات الاسلامية ، أي على وجه التحديد ، تقع على حدود الدولتين الاشتراكيتين العظيمتين الاتحاد السوفياتي من ناحية (وقد اعلنت اكاديمية العلوم السوفياتية ، في بحث متعمق عام ١٩٧٩ ، إن نسبة الآسيويين المسلمين بالنسبة لمجموع سكان الاتحاد السوفياتي سوف تبلغ ٥٦,٧٪ عام ٢٠٢٠ : بحث غائب تماماً عن الفكر العربي والاسلامي في امتنا العربية . . .) والصين الشعبية من ناحية اخرى . وهي أيضاً الدائرة الحضارية ـ الجغرافية الوحيدة التي تجمع في رحابها حضارتين من أقدم ثلاث حضارات في العالم ـ مصر وإيران ، إلى جانب الصين ـ وكذا معظم موارد النفط ، أي الطاقة اللازمة لتحريك الهيكل الاقتصادي للمجتمعات الصناعية بأسرها .

وفي كلمة : فإن الدائرة الاسلامية حول أمتنا العربية ، ومصر في قلبها ـ تجمع بين أعلى مستوى من التمركز القومي ، من ناحية ، وتفرد المكانة الجيو ـ سياسية بين الشرق والغرب ، وعلى خط الوساطة بين الدولتين الاشتراكيتين العظيمتين ، من ناحية اخرى ، وكذا أكبر مستودع لموارد الطاقة في عصرنا .

ومن ثم ، أصبحت هذه الدائرة بطبيعة الأمر هي مكانة الحرب والسلام في عصرنا ، أي مقام تحديد ميزان القوى العالمي الجديد الذي على أساسه سوف يتشكل النظام العالمي الجديد بأسره .

من هنا : كان لزاما على إستراتيجيتنا الحضارية الشرقية ـ وفي قلبها الاستراتيجية الحضارية العربية ـ الاسلامية ـ أن تحدد مكانتها في قلب حضارات الشرق ، وعلى تفاعل واع وسطي بين القوى الاشتراكية العظمى في العالم ، وعلى صلة واقعية واعية بالقطاعات المختلفة للحضارة الغربية .

ونلحظ هنا أن هذه السياسة الشرقية كانت ، دوما ، هي سياسة أعرق الدول التي عرفتها امتنا العربية : فلقد كانت مصر على الدوام ، منذ عصر ستنن رع وأحمس ورمسيس وتحتمس حتى عصر جمال عبد الناصر وحرب أكتوبر ، تسعى للتحرك في قلب الشرق كما كان معروفاً آنذاك ، أي أفريقيا حول محور النيل ، والاتجاه الشمالي الشرقي نحو بلاد الشام والجزيرة العربية ، والاتجاه الشمالي الغربي ضد موجات الغزو الغربية ، وهي السياسة التي توجها جمال عبد الناصر بتأسيسه لنهج باندونغ إلى جانب نخبة من أعظم رجالات تاريخنا المعاصر ، شوإن لاي ، ونهرو ، وسوكارنو ، ورفاقهم .

ب ـ الرسالة الثانية

هكذا تبدو « العروة الوثقى » التي تربط بين هذا القطاع الوسيط ، الحيوي ، للقارتين الشرقيتين ، آسيا وأفريقيا ، حول امتنا العربية ومصر في قلبها . قلنا إن غالبية سكان هذه الدائرة الحضارية في آسيا ، ولكن مركز التحريك ، حقيقة ،، لم يبتعد أبداً عن دائرة الثقافة العربية ، عن دائرة امتنا العربية ، لاسباب متعددة ، تمت إلى إستمرارية المجتمعات المائية ، أي المجتمعات الزراعية ذات الكثافة السكانية الثابتة ومعها إستمرارية الدولة ، وكذا إلى اللغة القومية ، لغة القرآن الكريم وكذا لغة المسيحية الشرقية ، وإلى مكانة العرب من الجيو- سياسة ، على مفترق الشرق والغرب وفي ملتقى القارات الثلاث : آسيا وأفريقيا وأوروبا .

ومن هنا : كان لامتنا العربية الدور المحرك الرئيسي في قلب الدائرة الحضارية الاسلامية ـ الآسيوية ـ الأفريقية ، وإن كان لاتساع هذه الدائرة الحضارية الاسلامية في آسيا بوجه أساسي ، وكذا في أفريقيا اللاعربية ، أي الغربية والجنوبية والشرقية ، أثر عظيم على مدى فاعلية الاتجاه السياسي المنبعث من امتنا العربية على المستوى العالمي .

ومن هنا كان المغزى الحضاري لحرب أكتوبر ١٩٧٣ ، ومن قبلها لثوراتنا العربية ، وعلى رأسها ثورة ٢٣ تموز / يوليو سنة ١٩٥٢ وثورة تحرير الجزائر المجيدة والمقاومة الفلسطينية وحركة الوحدة العربية ، والثورات التي ضربت في مختلف أنحاء امتنا العربية على مستويات مختلفة ، بل ومتباينة في أحيان كثيرة . وبمعنى أدق فإن تحقيق فاعلية تحرك امتنا العربية لا يتأتى ، بل ولا يمكن أن يتحقق ، إلا في إطار الدائرة الحضارية الاسلامية الآسيوية ـ الأفريقية ، وليس بالعكس . أي أنه لا يمكن أن نتصور أن إنشقاق هذه الدائرة الحضارية من خلال حرب مثل الحرب المؤلمة التي نشهدها بين العراق الشقيق وإيران الثورة الوطنية الاسلامية ، لا يمكن إلا وأن يضرب هذه الاستراتيجية الحضارية في القلب . بل وبالعكس ، فإن إيجابية تحركنا العربي ، في مختلف دول الأمة العربية ، فقد أثر أبلغ تأثير في تحريك وتشجيع دول مجموعة الثورات الوطنية التحريرية ، بل والاتجاهات التقدمية فيها ، وهي التي أجتمعت مع الثورات الاشتراكية الكبرى في الصين وكوريا وفييتنام ، وجنوب شرق آسيا ، لشق طريق « ريح الشرق » في مرحلة تغير العالم التي نحياها .

جـ ـ الرسالة الثالثة

إن تحديد مقام ومكانة تحرك امتنا العربية حول مصر في قلب الدائرة الحضارية الاسلامية الآسيوية ـ الأفريقية ـ جنبا إلى جنب مع الدائرة الحضارية الثانية ، وفي مقابل الدائرة الحضارية الغربية في أوروبا وشمال أمريكا ، يهدف أول ما يهدف إلى تحقيق أوسع مجال للتعبئة ، واكبر معين للتحالف ودعم الأمة العربية ، وأوسع الفرص لتدبير الاستراتيجية

على كافة مستوياتها ـ من الاقتصاد الى الفكر ، من الحرب إلى الثقافة ، من الحياة الاجتماعية الى الحياة الروحية ـ وذلك في مراتب التقدم والتراجع حسب الظروف .

وبالتالي : فإن تحديد مقام ومكانة تحرك امتنا العربية في قلب الدائرة الحضارية الشرقية الآسيوية ـ الأفريقية ، يعني أننا **نفتح أمام حركتنا الوطنية العربية ، وكذا أمام الثورة العربية الاجتماعية والفكرية والسياسية ، أوسع المجالات للتنقيب ، والتحليل النقدي ، والتجديد ، وشق الطرق الجديدة ، والبحث عن أساليب الابداع والوسائل غير المطروقة ، إبتداء من التراث ، والخصوصية الحضارية التي يحددها التاريخ الموضوعي لامتنا العربية تحديدا إتجاهياً ، علينا أن نتعلم كيف نثري منه دون أن يغلبنا .**

إنها ، مرة أخرى ، المعادلة الصعبة .

وبطبيعة الأمر ، يمكن أن نتفاداها : برفع شعار التحديث عبر التغريب ، شعار « الموجة الغربية » الذي يترتب عليه « فقر الدم » كما علمنا صبحي وحيدة وشهدي عطية الشافعي . بل يمكن تفاديها من الزاوية الأخرى ، برفض الطرح الحضاري كله ، والاكتفاء بالبعد الاقتصادي ـ الاجتماعي ، ومعه البعد السياسي ـ الأيديولوجي . بحيث يمكن إزاحة الضمير بربط حركتنا الوطنية العربية بشعار التنوير ، والتقدم ، والعلمانية ، على أساس أن هذه الشعارات تكون مضمون الاشتراكية .

استرحنا ؟ أو لعلنا أرحنا ؟

المعادلة الصعبة مفروضة علينا ، أي أنها تفرض نفسها علينا في كل خطوة نخطوها أردنا أو لم نرد ، لا لشيء إلا لأنها معادلة قائمة على أسس التحديد الواقعي لموضوعيتنا التاريخية الاجتماعية ذاتها .

لا شك أن علاج مثل هذه المعادلة الصعبة لن يريحنا ، ولكنه أولا وقبل كل شيء ، لن يريح جبهة أعدائنا الحضاريين . ولنذكر شماتة الاستعمار والصهيونية خلال الأيام السوداء في حرب حزيران / يونيو ١٩٦٧ ، وعبر مسيرة العذاب التي اختطها شعب الجزائر ، وطريق الاشواك الذي يمر عبره ، شعب فلسطين . ولنذكر أيضاً شماتة الاستعمار والصهيونية أمام الحرب التي مزقت جزءاً عزيزاً من حضارة الاسلام اليوم في غرب آسيا ، ولنشهد ضراوة العداء التي تتجلى في نفس المعسكر كلما استطاعت شعوب الشرق ودوله وأممه أن تتجمع ، وتوحد وجهتها ، في طريق التحرير ، والثورة الوطنية والاجتماعية والنهضة الحضارية .

ولعل مكانة امتنا العربية من التاريخ ، وكذا الجغرافيا ، تمكنها اليوم من أن تفيد من احلاف ومستوى علاقات فريدة في لعبة الأمم . ولعل واجب المفكرين العرب والمسلمين على السواء أن يعملوا يدا في يد لرأب الصدع ودعم العروة الوثقى ، والتعمق في أبعاد تحركنا

الحضاري الواحد ، وإستخدام كافة الامكانات ، والممكنات ، واستبعاد السراب الثقافي الحضاري الذي أراد لنا أن نشهد اليوم الذي يمكن فيه أن يعادي فيه العربي المسلم ، والمسلم العربي .

من « العروة الوثقى » من تعاليم جمال الدين الافغاني إلى عبد الله النديم ، من شكيب ارسلان الى هواري بومدين ، من عبد الكريم الخطابي إلى عبد الرحمن الكواكبي ، من جمال عبد الناصر ـ علينا أن نواصل مسيرة « باندونغ » .

وأجيال أجيال قبل الرسالة المشهورة : « لقد اكتفى الفلاسفة حتى الآن بتفسير العالم ، وآن الأوان لتغييره » ، أجيال أجيال ، ألم يأتنا قوله : **﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون . صدق الله العظيم﴾** ؟

تعقيب ١

د. فهمي جدعان

لي أولاً ملاحظات غير أساسية موضوعها التساؤلات الثلاثة التي تستثير أنور عبد الملك في مقدمة مقالته . فأنا لست متأكداً ، في البداية ، من أن وثبة الحركة القومية العربية في منطقة « الشرق الأدنى غرب سيناء » ، كما يحلو له أن يعبر ، هي وثبة في وجه ما يسميه « هيمنة القومية الاسلامية » ، المكافئة في مصطلحه لـ « هيمنة الدولة العثمانية » . وفي إعتقادي أن تعميم وصف العلاقة بين « القومية الاسلامية والعروبة أو القومية العربية » في هذه المنطقة نفسها هو ، على هذا النحو ، تعميم غير جائز . ثم أنه قد يكون السبب المباشر لاثارة مسألة العلاقة بين القومية العربية والاسلام اليوم هو « ثورة إيران الوطنية أو القومية الاسلامية » ، لكن الأصوب من ذلك أن نعترف بأن المسألة ثائرة منذ مطلع الخمسينات ، والجديد الآن هو أن الفكر القومي والفكر الاشتراكي أصبحا ملزمين بالنظر إلى الواقعة الاسلامية على أنها طرف حقيقي في المعادلة ، بعد أن كانا مترددين في الاعتراف بها أو غير جادين في التعامل معها . وكذلك الآن لم يعد كافياً أن نقول ، نظرياً ، إن العلاقة بين الاسلام والعروبة ، بين القومية العربية والاسلام « ليست علاقة بين طرفين » وإنما هي علاقة «ترابط عضوي جذري تكويني » ، كما يقول عبد الملك . لقد بات من الضروري أن ندلل عملياً على هذا الترابط ، إن كان الأمر كذلك حقاً . ولست أريد أن أسيء الظن بنوايا أنور عبد الملك ، لكنه تولد لديّ شعور غامض من قراءتي التحليلية والشمولية للمقالة أنه يرى في القومية العربية والاسلام واحدة من هذه الثنائيات الثانوية التي تحمل تناقضاً يسهل على الاستراتيجية الحضارية الاستعمارية النفاذ منها لإحداث التفتيت والصدع . والحقيقة ، في رأيي ، دون أن أقول أن القضية ثانوية ، أن الأمر يمكن أن يكون على نحو ما يشير إليه أنور عبد الملك ، إن لم تطوّق مفاهيم القضية وتحدد أطرها ومضامينها وترفع كل وجوه اللبس . أما إستخدام مصطلح « الشرق الأدنى » وقسمته إلى « منطقة الشرق الأدنى شرق

سيناء » و « منطقة الشرق الأدنى غرب سيناء » فأعترف بأنني ، في إطار تنظيم فكري عربي وظيفي ، لن أسلم بهما بسهولة ، لا لأنهما يزعزعان الصورة النفسية الثقافية للكينونة العربية فقط ، ولكن أيضاً لأنهما يمكن أن يجرانا إلى « مركزية مصرية » يمكن أن يسيء إستخدامها في المستقبل بعض من تتهيج في رؤوسهم لوثات الاستعلاء ، ممن قد تبتلي بهم مصر التي نحب ونعشق . ونحن قد بتنا ننشد التكامل والوحدة مبدأ وغاية .

ثم لي بعد ذلك ملاحظات رئيسة . وأول قولي هو أن في مقالة أنور عبد الملك عودا غير واقعي إلى مفهوم « الشرق » في مقابل مفهوم « الغرب » . وعلى الرغم من أنه يحاول أن يوهمنا بأنه يستلهم فكر جمال عبد الناصر ومبادىء باندونغ ، إلا أنه في الحقيقة لا يفعل إلا أمراً واحداً وهو أنه يدعو إلى دخول « الحضارة العربية ـ الاسلامية » في مركب كوني جديد تكون الصين فيه ؛ « ربع الانسانية » المركز والمحور . لا شك أننا نرضى عن النوايا التي تثوى خلف هذه الاستراتيجية ، أعني زلزلة أركان الهيمنة الغربية . ولا شك أننا نقف مع ثورات فيتنام وكمبوديا ولاوس ومع الثورات الوطنية التحريرية في الشرق وفي كل مكان . ولا شك أننا معجبون بالتحديثات الأربعة في الصين ، ربع البشرية ، وأننا ، أيضاً ، نستبشر خيراً بالمعاهدة الصينية ـ اليابانية . . الخ ، ولكن أين نحن ، واقعياً ، من هذا كله ؟ نعم ، الصين أكبر دولة في « الشرق » ، وقد تكون في « ريادة فكر الرئيس المعلم ماوتسي تونغ أكبر ثورة في تاريخ الانسانية ـ لا تستثني من ذلك أية ثورة أخرى ـ ، وقد تخلق المعاهدة الصينية ـ اليابانية أكبر قوة مادية ونفوذية في الكون ، بحيث تصبح حضارة الشرق هي الأقوى وهي المركز الجديد للتأثير العالمي . . . » ، ولكن ، مرة ثانية ، أين نحن من ذلك كله ؟ أين نحن من ذلك وإطار الحضارة العربية ـ الاسلامية الآن إطار وهمي ، وجسم العالم العربي ـ الاسلامي مقطع وقواه فاشلة موزعة متضاربة ، وهو جسم له هيولي لكن ليس له صورة إن جاز التعبير . يرتمي المجهول في غياهب المجهول . تلك هي معادلة أنور عبد الملك في النهاية . فلا المشروع الحضاري العربي أو العربي الاسلامي ـ أو ما شئت ـ معلوم ، ولا المشروع الحضاري الشرقي في صيغته الصينية اليابانية معلوم . وأخطر من هذا هل يشارك ، فعلاً وحقيقة ، الاطار العربي ـ الاسلامي صاحبه الشرقي ذاك في مفاهيمه للحضارة : « تشكل الحياة الاجتماعية ، والعلاقات الانسانية ونظام الحكم ، والعلاقة الفلسفية والفكرية والدينية بالبعد الزمني والصيرورة التاريخية ، وعلاقة بالكون [التي] تختلف إختلافاً جذرياً تكوينياً ، بفضل التاريخ الموضوعي المتباين ، عن التراث العربي التحليلي ، الكمي ، العلماني ، المادي » . حتى نطلب إلى الشرق العربي الاسلامي الدخول في الشرق الصيني الياباني ، هكذا وبدون مقدمات ؟

إن بحثنا عن مشروع حضاري مغاير للنمط الغربي بنوعيه الرأسمالي الغربي من ناحية ، والاشتراكي الأوروبي الشرقي من ناحية أخرى ـ كما يريد أنور عبد الملك ـ لا ينبغي أن يوقعنا مرة أخرى في مركزية جديدة مناظرة للمركزية القديمة ، مركزية أوروبا ، ولا ينبغي أن يقوم

على الاستسلام منذ البداية ، وعلى تسليم أمورنا إلى الآخرين ، كأنه أصبح قدراً محتوماً علينا أنه لا تقوم لنا قائمة إلا إذا دخلنا في دائرة الأقوى والأكبر نفوذاً ، حتى ولو كان هذا الأقوى هو صين الرئيس المعلم الذي يوشك تلامذته أن يقطّعوا أوصاله .

قبل أن نسدي النصائح ونضع المعايير ونحدد الواجبات التي ينبغي على أبناء « الدائرة الحضارية الاسلامية العربية » أن يعملوا بها ليجدوا لهم مكانا في « الاستراتيجية الحضارية الشرقية » ، علينا أن نعرف أين توجد بالضبط « المعادلة الصعبة » . إنها ، بكل تأكيد ، ليست في مركزية الغرب ، وهي ليست أيضاً في مركزية الصين ، إنها هنا أولاً وقبل كل شيء داخل البيت العربي الذي يوشك أن يقع على من فيه . أما من فيه فسادرون في لهوهم الثقافي ، يضعون الايديولوجيات الكبرى للمسرح الكوني . لنعد أولاً إلى البيت ، ولنعد تكوينه من جديد ، أو لنرممه ، أو لنهدمه لنبني بيتاً غيره . أما الاستراتيجيات الحضارية الكونية فلندع أمرها إلى حين .

تعقيب ٢

د. اسماعيل سراج الدين

كتبت هذا التعقيب قبل بداية الندوة ، وسعدت أن أجد أن لب ما قصدته به يتسق تماماً مع الكثير مما ورد في مناقشاتنا ، وأرجو أن يكون ما أقدمه هنا مفيداً في بلورة بعض التساؤلات التي وردت في جلسة تلو أخرى . ولم يعتاد أن يكون للتعقيب عنواناً ، ولكنني إخترت لكلامي اليوم عنوان « **أسئلة تستلزم الاجابة** » .

١ ـ مقدمة

طالعنا الدكتور أنور عبد الملك ببحث مستفيض عن التيارات السياسية والحضارية المتصارعة على الساحة الدولية ، وبين وجهة نظره في موقع القومية العربية والفكر الاسلامي من هذه التيارات . والحقيقة ، قد يطول الحديث عن هذا التحليل وملاءمته للمشكلة الآنية التي يمر بها كل من الفكر القومي العربي والفكر الاسلامي المعاصر . وإني ، مع تقديري واحترامي للدكتور أنور عبد الملك ، أرى أن أركز حديثي على الجزء الأخير من بحثه ، منطلقا بصفة خاصة مما قاله (في الصفحة ٥٩١) وما توصل إليه من توصيات ، وهذا موافقة مع ما يقوله هو أن البحث إلى الصفحة ٥٩٥ مقدمة طويلة .

والمنطلق المشترك هو بالتحديد (الفقرة (ب) من صفحة ٥٩١) حيث يتحدث عن قلب الشرق الحضاري المتباين عن التراث الغربي الذي يصفه بأنه العلماني / المادي . ثم يحدثنا عن أزمة الحضارة الغربية ، ويطرح بديلاً ، حيث يطالب بمشروع حضاري مغاير للنمط الغربي ، بنوعيه الرأسمالي الغربي من ناحية ، والاشتراكي الأوروبي الشرقي من ناحية أخرى ، وجوهرهما إنتاجي ـ إستهلاكي . (وهو نفس المفهوم الذي تحدث عنه الدكتور هشام جعيط) .

إن هذا « المشروع الحضاري » يستدعى أن تتحقق « العروة الوثقى » التي تربط القومية العربية والاسلام على حد قوله (صفحة ٥٨١) أن :

« . . . العلاقة بين الاسلام والعروبة ، بين القومية العربية والحضارة الاسلامية ، ليست علاقة بين طرفين ، وإنما هي علاقة ترابط عضوي جذري تكويني ، علاقة هي بحق « عروة وثقى » ، وهي العروة الوثقى التي من خلالها يمكن فهم إشكالية تغير ميزان القوى في العالم اليوم ، وتحديد إستراتيجيتنا الحضارية . . . » .

وإني أرى أن كلا من فكر القومية العربية والفكر الاسلامي المعاصر في حاجة إلى المزيد من التحديد قبل أن يمكن أن ننقل هذا المطلب العظيم إلى حيز التنفيذ . فكم من مرة سمعنا : أي نوع من الاسلام ؟ أي نوع من القومية ؟ ورأيت أن أطرح آرائي في صورة تساؤلات موجهة إلى المفكرين في القومية العربية وفي حال الشعوب الاسلامية .

٢ ـ القومية العربية

إذا نظرنا للفكر القومي اليوم ، فلا يمكن أن ننكر أنه قد تعثر وأصبح عاجزاً عن سداد الحاجة الماسة للجانب الروحي من جهة وللقيم الاجتماعية من جهة أخرى . فالفكر القومي ـ بما في ذلك القومية العربية ـ لا يعدو أن يكون إطاراً للمعرفة المحددة للذات . وقد يرى البعض أن في الفكر القومي محاور رئيسية للعمل والتحرك السياسي على النطاق الدولي ، وهذا صحيح ، ولكن الفكر القومي ليس به مضمون إجتماعي إقتصادي للنظام داخل الدولة ، وليس فيه مضمون أخلاقي Ethical للفرد . ولا أنكر قوة جاذبية الفكر القومي ، خصوصاً في مراحل الصراع الوطني والقومي ولكنني أجد فيه نقصاً في البنيان ، ولا يمكن بصورة من الصور وضعه في إطار الايديولوجيات الشمولية .

ولا يخفى علينا أنه ، رغم الانتماء النفسي الواضح لقطاعات عريضة من الجماهير العربية لفكرة القومية العربية وفكرة الوحدة العربية ، وأعتبر نفسي من هؤلاء الذين يعدون عروبتهم أساساً لشخصيتهم ، بالرغم من هذا كله لا تزال الفكرة والنظرية بعيدة كل البعد عن التطبيق السياسي والاجتماعي والاقتصادي في عالمنا العربي .

ومن هنا نبدأ بسؤالين للمفكرين الذين أسهموا وما زالوا يسهمون في تحديد معالم القومية العربية ومضمونها العملي :

السؤال الأول : هل يفرض الانتماء القطري للقومية العربية نظاماً داخلياً معيناً بالاضافة إلى الخطوط العريضة لسياسة خارجية ؟ وإذا أجبنا بالنفي ، فكيف نوائم بين الاختلافات القائمة ـ حتى لا نقول العداء القائم ـ بين أنظمة الأقطار العربية المختلفة ؟ فإذا أردنا أن نعطي الفكر القومي مضموناً عملياً ، وجب علينا أن نتفاعل مع الواقع القطري كبداية لاقتراح الحلول الملائمة لهذا الواقع المتمشية مع الأبعاد القومية . إن هذا السؤال ليس بجديد . وقد تحدثنا من قبل عن « وحدة الصف » و « وحدة الهدف » ، واختلفت الاجتهادات مع إختلاف الأنظمة والمراحل التاريخية . ولكنني أعتبر أنه آن الأوان لأن نعيد

النظر فيه ، وأن نتقدم برد صريح واضح له حتى يتسنى للحركة القومية العربية أن تتعدى العموميات الرومانسية إلى وضوح الفكرة ومنهاج العمل .

السؤال الثاني : هل تقترن القومية ـ عربية أو غير عربية ـ بالعلمانية أو بالمادية ؟ وهل هذا الاقتران ضروري (أي جزء لا يتجزأ من النظرية القومية) أم ظاهري عارض ؟ هل ما نلاحظه في آراء البعض من إقتران بين القومية العربية والعلمانية ـ أو اللادينية ـ نتيجة لظروف تاريخية معينة أحاطت بنشأة الفكرة القومية وتطورها في عالمنا العربي ، أم هل هناك تعارض أساسي بين القومية وبين المنهج الديني ؟

أتصور أن القومية التقليدية كفكرة تتعارض جوهرياً مع أي فكر شمولي منّزل كان (مثل الاسلام) أو موضوع (مثل الماركسية) ومن الناحية الدينية أتصور أن القومية كفكرة تستدعي النظر إلى الدين نظرة روحية بحتة ، ولا شك عندي بأن محاولات حصر الاسلام في الروحانيات (ما أسماه البعض « تمسيح الاسلام ») قد رفضتها قطاعات عريضة من المسلمين ، المرة بعد المرة ، حتى بات ضرورياً على المفكرين أن يتفاعلوا مع هذه الحقيقة وأن يأخذوها بعين الاعتبار . وربما كان الوفاق ممكنا ، لأن القومية العربية كما قال الكثير في هذه الندوة ، هي إمتداد تاريخي لماضي الأمة العربية قبل عصر الانحطاط ، ولا معنى لهذا التاريخ إذا فصل مضمونه الحضاري عن الاسلام والحضارة الاسلامية وهذه النقطة قد أشار إليها الدكتور أنور عبد الملك في بحثه ، حتى أستشهد بكلمة مكرم عبيد « قبطية بالمولد ، إسلامية بالحضارة » .

إن كان واجباً على قادة الفكر القومي أن يجيبوا على هذين السؤالين ـ كحد أدنى ـ حتى يتسنى لنا بلورة مفهوم واضح للقومية العربية ، فإن موقف الدعاة للفكر الاسلامي أيضاً يحتاج إلى المزيد من الايضاح .

٣ ـ الفكر الاسلامي

ولا شك عندي أن الاسلام دين ودنيا ، وأنه يقدم لنا منهاجاً واضحاً لتحرير الانسان وإطلاق ملكاته حتى يحقق أقصى ما لديه في هذه الدنيا ، ولكنه منهاج تعثر تطبيقه على يد علمائه الحاليين ، وإن كنت أعد هذا التعثر من قصور المطبقين وليس من خلل المنهج . فقد تعطل الفكر الديني واقتصر في جملته على شروح للسابقين ، وتنصبت فئة من المتمسلمين المحترفين محاولة إحتكار الكلمة والتي لا تقبل إلا أن تجبر الجموع الاسلامية على إتباع هويتها ورؤيتها الخاصة للاسلام ، رامية بالكفر والزندقة كل من خالفها الرأي ، متناسية في سبيل ذلك كل ما ورد لدينا في الاسلام عن التسامح والأخوة واليسر لا العسر ، متجاهلة أنه لا إكراه في الدين ، وللأسف أن هذا الارهاب الفكري قد أسكت الكثير من الأصوات التي خشيت مثل هذه الحملات الدعائية ، فتركت الميدان فسيحاً لهذه الجماعات المتخلفة

القاصرة ، تتكلم بإسم الاسلام ، والله يعلم أن دينه الحنيف بريء مما يقترفون ، وما يقولون به يحسب على الاسلام ، ويزعمون أنهم يحمونه بذلك الفهم الخاطىء والتزمت الأعمى .

ولنترك هؤلاء الذين لا طائل لهم إلا ما ورد في الكتب الصفراء ، وتبدو من كتاباتهم وكأن حل مشكلات العالم الاسلامي كلها تكمن في حجاب المرأة المسلمة ، وفرض زي نسائي ، فهم ضيق ونظرة بالية . ولننتقل إلى هؤلاء المفكرين المسلمين الذين يرنون إلى مستقبل باهر للمجتمعات الاسلامية ، هؤلاء الذين يعملون بصدق وإخلاص في وضع اللبنة بعد الأخرى لتحقيق فكر إسلامي معاصر ، يجيب على تساؤلات الشباب المسلم الذي يواجه تحديات نهاية القرن العشرين الميلادي ومطلع القرن الخامس عشر الهجري . هؤلاء الذين يبحثون اليوم عن المجتمع الاسلامي والدولة الاسلامية . مع تقديري لجهود هؤلاء جميعاً ، فإني أرى أن هناك ثلاثة أسئلة أساسية (ورابع منبثق من السؤال الثالث) يجب عليهم أن يجيبوا عليها إجابة واضحة صريحة حتى نتمكن من أن نتابع الحوار الموضوعي ، وحتى يتمكن كل منا أن يحدد موقفه من « الدولة الاسلامية » التي راج الحديث عنها في شتى المجالات والميادين ، والغرض من طرح هذه الأسئلة هو تحديد مضمون عملي لشعار « الدولة الاسلامية المعاصرة » .

السؤال الأول : ما هو وضع غير المسلمين في هذه الدولة ؟ أظن أن القول بالعودة إلى وضع الذمية مرفوض من أساسه . إن هذا النظام كان مقبولاً ، بل كان تقدمياً ، في الدولة الاسلامية منذ ألف عام ، ولكنه يتنافى تماماً مع المفهوم الحديث **لحقوق المواطنة** ، التي تمثل ثمرة التيار الليبرالي والدستوري في الفكر الغربي ، الذي وإن كان قد ضعف وتأزم ، إلا أنه بلا شك تمكن من طبع هذه الفكرة على الخريطة الفكرية للعالم الحديث ، مسلما وغير مسلم على السواء . ولا أشك أن هناك صيغا إسلامية الجوهر والمضمون تتمشى مع مفهوم المواطنة ، وتتضح سماتها من أيام الرسول (ﷺ) ، إلى محمد عبده في مطلع القرن العشرين الميلادي . ولا يفوتني أن أخص بالاشارة كتاب الدكتور محمد عمارة عن « الاسلام والوحدة القومية » الذي عالج هذه المشكلة بصراحة وموضوعية مؤكداً على جوهر موقف الاسلام من غير المسلمين . ولكن ما زال السؤال مطروحاً : ما هي الصيغة العملية لهذا المفهوم الاسلامي لحقوق المواطنة لغير المسلمين في الدولة الاسلامية المعاصرة ؟ ما هي حقوق وواجبات غير المسلمين في هذه الدولة وما هي حدود ممارستهم لهذه الحقوق ؟

السؤال الثاني : ما هي حدود التعبير عن الذاتية للأقليات المسلمة العربية أو غير العربية في إطار الدولة الاسلامية ؟ أي ما هي وسيلة ممارسة الحقوق المشروعة للتعبير عن الذاتية الكردية أو البلوشية أو غيرها في إطار دولة إسلامية عربية ؟ فالاسلام يضم العربي والأعجمي ، وهو لا يفرق بينهما إلا بالتقوى ، فكيف تصاغ هذه الفكرة في قالب الدولة المعاصرة التي تريد أن تؤكد على شخصيتها الاسلامية ؟

إن مشكلة الأقليات طالما جابهتها الايديولوجيات الشمولية مثل الماركسية ، وادعت أنها إختلفت عن القومية الشوفينية في حلها ، ولكنها في واقع الأمر لم تختلف كثيراً في حيز التطبيق : فالنظام بالاتحاد السوفييتي أشبه ما يكون بسيطرة القومية الروسية على القوميات الأخرى . والفكر القومي التقليدي يرفض ضمنا التعايش مع الأقليات من القوميات الأخرى ، ولا يخفى علينا أن نظرية « بوتقة الانصهار » ، التي طالما رفعتها الولايات المتحدة شعاراً لقوميتها المتعددة الجوانب ، بدأت تتصدع في الستينات ، وبدأ واضحاً أن تطبيق النظرية مرهون بالتوسع الاقتصادي وفرص العمل .

السؤال الثالث : ما هي حدود حقوق الفرد وحقوق الجماعة (ممثلة في الدولة وأجهزتها الحاكمة) في ظل الدولة الاسلامية المعاصرة ؟ أعود وأكرر أن ما عرفناه من تاريخ الاسلام لا يصلح أن يكون مثلاً قابلاً للتطبيق اليوم . فالمشاكل تشعبت وتضافرت ، والمفاهيم البسيطة الواردة في ظل مجتمع المدينة في القرن الأول من الهجرة لا يمكن نقلها نصيا لمعالجة مشاكل الدول الحديثة بأنشطتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية المتعددة . وإن أكدنا أن مصلحة الجماعة يجب أن تسود فيجب أيضاً أن نؤكد أن هناك لبا من الحقوق الفردية لا يمكن التعدي عليه . وقد أكد الدكتور أحمد كمال أبو المجد في مقال له عن هذه الفكرة قائلاً ، إن النظام الاسلامي يرجح كفة الأغلبية ولكن يحمي الأقلية من بطشها . وإن تحديد هذه « الحقوق الأساسية للانسان » في ظل المجتمع الاسلامي المعاصر يجب أن تكون نقطة الانطلاق في تحديد العديد من الأمور الأخرى مثل تطوير القوانين المختلفة بما يتمشى مع روح الشريعة واحتياجات العصر . المطلوب ، إذا هو ميثاق إسلامي لحقوق الفرد في ظل الدولة الاسلامية الحديثة . ولا يفوتني أن أذكر بعض الكتب الحديثة في هذا الموضوع مثل بحث الأستاذ محمد فتحي عثمان ولكنني أطلب أن يجاب على هذا السؤال في ظل السؤالين السابقين حتى تكتمل صورة موضوعية عملية لبعض أسس ومفاهيم ما تتضمنه « الدولة الاسلامية المعاصرة » .

سؤال رابع لاحق : ما هي حقوق المرأة وواجباتها ؟ هل تختلف في شيء عن الحقوق التي يحددها الجواب على السؤال الثالث ؟ ولماذا ؟ إنني أصر على طرح سؤال وضع المرأة كسؤال لاحق ، لأنني أعتبر أن المدخل الحقيقي لقضية المرأة في المجتمع الاسلامي هو من قضية حقوق الفرد وأن طرح موضوع « وضع المرأة » كقضية مستقلة ، إنما فيه قرار مسبق أن وضعها يجب أن يختلف عن وضع الرجل ، وفيه تأكيد للمباينة بدلا من التأكيد على تساوي الحقوق وإعتبار ما قد يوجد من إختلاف موضع للحصر . وهذا التأكيد على التساوي ورد في أغلب ما جاء به كتاب الله تعالى من ذكر « للمؤمنين والمؤمنات » و « للصالحين والصالحات » ، وما فرضه الله عليهم وعليهن من عقوبات ومسؤوليات وما وعدهم به من جزاء .

٤ ـ ما العمل ؟

إنني أرى أن هذه الأسئلة المطروحة تكوّن « جدول أعمال » فكري ، يجب أن نتمه قبل أن نحصل على صورة واضحة المعالم لفكرة القومية العربية التي نقصدها ولفكرة الدولة الاسلامية المعاصرة التي نتحدث عنها . ومن ثم يمكن التأكد من كيفية تحقيق « العروة الوثقى » التي حدثنا عنها الدكتور أنور عبد الملك باعتبارها المنطلق الأساسي « لتغيير العالم بعد أن فسره الفلاسفة » (مع تحوير مني) . إننا إن لم نتريث ونرد على هذه الأسئلة ، إندفعنا بالعاطفة لتحقيق سياسات واستراتيجيات قد تصيب تارة وتخيب أخرى ، محققة بعض الانجازات السياسية أو الاقتصادية ، على حساب كسب حضاري عظيم ؛ ألا وهو تحقيق وضوح رؤيتنا الفكرية بمعرفة محددة للذات ، تكفل لنا أساس إنطلاقة عظمى قد تقدم للعالم هذا « المشروع الحضاري » الذي تنتظره شعوبنا المتخبطة في الضياع .

المناقشات

غســان سـلامة : **أولاً** ـ يشير د . أنور عبد الملك ، إلى الوهابية وهذا يحصل للمرة الخامسة في الأوراق التي قدمت إلى هذه الندوة . إذ تكلم عنها على الأقل كل من د . عمارة و د . الدجاني ، وغيرهما من المداخلين . وجاء :

ـ إن الوهابية حركة قومية عربية ، أو نواة لحركة في مواجهة العثمانية .

ـ أو ، كما جاء تحت قلم د . عمارة إن : « الحركة الوهابية أقدم تيار سياسي وفكري يمكن أن يندرج تحت شعار الجامعة الاسلامية في عصرنا الحديث » .

إنني ، إلى جانب ، شعوري بقدر لا بأس به من التناقض في كتابات د . عمارة حول الموضوع ، أرى في الموضوع مثلاً على التعجل في إستنباط النتائج من الأمثلة التاريخية .

١ ـ الوهابية ولا شك حركة عربية ، في هوية القائمين عليها ، ومحيطها الاجتماعي والتاريخي وفي لغتها .

٢ ـ لكني لا أرى ، وأتمنى أن يصحح لي خطأي من هو قادر على ذلك ، في كتابات الشيخ محمد إبن عبد الوهاب ولا في الكتابات الوهابية إبان الدولة السعودية الأولى ، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر لا أرى مشروعاً عبر عنه لا :

ـ عن دعوة لقومية عربية .
ـ ولا إلى جامعة إسلامية .

بل إنها حركة سلفية إصلاحية في جوهرها الديني ، أعطاها إستخدام مجموعة قبلية طموحة لها ، بعدا عربياً ، وإلى حد ما في القرن العشرين ، بعداً عروبياً ، فهل يحق لنا

والحالة هذه ، أن نسقط تفاصيل مشروع سياسي على كتابات دينية فنحمّلها أكثر مما تحمل ؟

ثانياً ـ جاءت في الصفحة ٥٧٤ يورد د . عبد الملك الجملة الآتية : « إن التحرك العربي في الجزيرة العربية إتخذ شكل التمازج التكويني العضوي بين الاسلام والعروبة في مواجهة الهيمنة الاسلامية العثمانية ، أي الخارجية » .

إن في هذه الصفة الأخيرة (الخارجية) لب إشكالية ، طرحت أكثر من مرة في هذه الندوة وما زالت دون جواب . هل الامبراطورية العثمانية ، بالنسبة لنا نحن العرب قوة داخلية سابقة ، أم هي قوة خارجية مهيمنة .

إن في معادلة الداخلي/ الخارجي ، مطبقة على السلطنة العثمانية ، إشكالية تقسمنا بالنسبة للفترة الأطول من تاريخنا القريب ، إن بيننا من يراها قوة منا ، إمتداداً لخلافة ولسلطة إسلامية نحن منها ، ومنا من يرى فيها هيمنة وقمعاً وتدميراً آت من الخارج لا علاقة لنا به إلا علاقة الضحية بالقاهر الأجنبي .

إن الاجابة على هذه الاشكالية التي ظهرت بقوة خلال ندوة السنة الفائتة وعادت هذه السنة بالحاح ، أصبحت أمراً شديد الأهمية . وقد يكون السبب أن السلطنة العثمانية ، تجمع في جوانبها ، معا ، أموراً داخلية وأخرى خارجية .

وإزاءها تبدو أهمية قبولنا بالتناقض المعاييري الذي تحدث عنه الدكتور قسطنطين زريق . فإن نحن غلّبنا المعيار الديني ، لبدت السلطنة ولا شك جزءاً من تاريخنا الذاتي ، وامتداداً أساسياً لتاريخنا ، وإن نحن غلبنا المعيار القومي ، لبدت لنا حملة التتريك التي ظهرت منذ قرن أو ما يقارب ، لا تطوراً حديثاً بل تجديداً وتعنيفاً لقمع خارجي قديم . فيصبح التتريك آنذاك ، لا سياسة جديدة بل شكلاً جديداً لسياسة قديمة .

إنني أدعو بالفعل للعودة مجدداً إلى إقرار عبر عنه الدكتور زريق بضرورة عدم التغاضي عن هذا التناقض . وما النظر إلى إشكالية السلطنة العثمانية إلا مثلاً عن فائدة هذه الدعوة .

ثالثاً ـ ملاحظة منهجية ، وهي حول نظرية الدوائر في الفكر السياسي . لقد رأينا لها ، منذ بدء هذه الندوة عدداً من التطبيقات المختلفة .

ـ الدكتور دجاني : « الدائرة العربية الضيقة والدائرة الاسلامية الأوسع »

ـ جعيط : « هل يليق بنا أن نهتم بمشروع عادي ؟ إنشاء أمة في ١٥٠ مليون نسمة من العرب تكون مثل فرنسا تفتقد روح الاسلام وعصبه » .

ـ كما تكلم الأخ منير شفيق مرتين عما أسماه « المعاملة العربية الضيقة » .

ـ واليوم دفع د . أنور عبد الملك المنهج إلى حده الأقصى فحدد العالم في دوائر ثلاث :

الغرب ، الشرق الأقصى ، والدائرة العربية ـ الاسلامية وحدد قلب الدائرة العربية الاسلامية في مصر .

لا شك أن هذه المنهجية المكانية جداً بل الهندسية للتفاعل السياسي قديمة ، ونرى مثالها الأكثر شهرة في مقولة عبد الناصر الشهيرة عن الدوائر الثلاث .

إنني أتساءل باستمرار عن مدى صحة هذه النظرة وبالتحديد عن مدى الفخر القومي ، وأحياناً الأقليمي في إثباتها .

ـ هل يقبل المسلمون غير العرب فعلاً بأنهم ليسوا أكثر من طرف لدائرة نحن قلبها ؟

ـ إن كانت نظرية الدوائر صحيحة ، أفلا نرى تنقلاً مستمراً في قلبها ، بتحول مجريات الاستراتيجية الدولية ؟

ـ كيف نحدد الدائرة الحضارية ، ولماذا هذا التداخل المستمر بينها وبين الدائرة الاستراتيجية ؟

ـ لماذا يتغير رسم الدوائر باستمرار ، فنتناسى إيران ثم نحاول ضمها ، ولا نتنبه لأفريقيا ثم نسعى لاستتباعها ؟

إن هذه التصويرات ، التي تنم بالاجمال عن إهتمام بالذات مبالغ به ، وعن تصورات هشة أحياناً ، تؤدي أحياناً إلى أن يتعجب بعضنا من أن المسلمين ، أم الأفارقة ، أم بعض العرب لا يجلسون بهدوء في الخانة الهندسية الجميلة التي حشرناهم فيها .

وأخيراً ـ في علاقة العروبة بالاسلام ، يبدو لي من سماع حضرات الأساتذة الحاضرين ، إننا ، اليوم ، قد نكون أقل تحرراً وأضعف إبداعاً في تعاملنا مع هذه المعادلة ، مع من سبقنا في مطلع هذا القرن . أنا ما زلت مندهشاً حتى اليوم ، للحرية الواسعة التي برهن عنها من سبقنا ، لنصف قرن مضى في مواجهتهم لالغاء الخلافة في أول آذار / مارس ١٩٢٤ .

ـ فهذا السنهوري يخصص أطروحة دكتوراه يدعو فيها لاحلال عصبة أمم شرقية مكان الخلافة وعدم العودة إليها .

ـ وهذا محمد بركات الله ، من الهند ، وبالرغم من كل ما قيل لنا هنا منذ يومين عن تمسك المسلمين غير العرب بالرابطة الاسلامية ، يدعو إلى تحويل الخلافة إلى نوع من البابوية الكاثوليكية ، دون أي سلطة سياسية ويدعو إلى قيام السلطات السياسية على أساس قوى .

ـ وهذا في محاضر المؤتمرات الاسلامية التي عقدت في مكة ١٩٢٦ والأزهر ٢٦ والقدس

٣١ ، نرى قدراً من التحرر ومن الدعوة إلى أعمال الخيال والعقلانية معا ، بعيداً عن حرف النص . ما أكاد أقول إننا دونه هنا ، اليوم .

منح الصلح : في تاريخ تأسيس الولايات المتحدة وتطور اعمارها صيحة مشهورة تقول « أيها الفتى توجه إلى الغرب » ، والمقصود بها أنه إذا كان أحد يريد فرصاً وثروات وذهباً فما عليه إلا أن يتوجه نحو الأجزاء الغربية من الولايات ، فيجد هناك الخير والبسطة غير المحدودين .

وأنا مع إحترامي للدكتور أنور عبد الملك وتقديري لأثره وعلمه وعقله الجبار واتفاقي معه في معظم كتاباته ، شعرت أنه في هذه الورقة يكاد يصيح « أيها الفتى إذهب إلى الشرق » فانك ستجد كل ما يفيد أمتك وحضارتك وتحررك . والواقع إني كنت أريد من الدكتور عبد الملك توضيحاً أكثر للفرق بين علاقة المجتمع العربي والاسلامي بالغرب وعلاقة الشرق الأقصى (الصين واليابان) بهذا الغرب . إذ لا شبه إلا قليلاً بين العلاقتين .

فنحن أقرب حضارياً وتاريخياً ومصيرياً إلى الغرب (أوروبا وأميركا) من قرب الصين واليابان إليها ، وفي الوقت نفسه نحن أبعد عن الغرب منهما . فالذي بين العرب والاسلام من جهة والغرب من جهة شراكة.في تكوين حضارة عالمية ، وتجاور وتشابه في نقاط كثيرة ، مما ليس بين الغرب والشرق الأقصى . وفي المقابل بيننا وبين الغرب خصومة عميقة وربما قديمة مختلفة في النوع عن خصومة الغرب مع سائر أسيا غير العربية والاسلامية .

وهذه الخصومة ربما زاد فيها أيضاً الاقتراب والمشاركة . وقد بلغت هذه الخصومة حد أن المجتمع الغربي أفرز من أحشائه الحركة الصهيونية ، وهي حركة إستعمارية متخصصة بالعداء للعرب والاسلام . ولم يفرز هذا الغرب ظاهرة عداء من هذا النوع ضد أي منطقة أخرى في العالم . وإذن فلا بد من التأكيد على خصوصية العلاقة العربية الاسلامية بالغرب بالقياس لعلاقة الغرب بسائر مناطق العالم .

ويكفي في باب تصوير الحدة الخاصة التي رفض بها العرب الهيمنة الغربية أن نقول إن نهرو قبل ، وهو زعيم الهند ، أن يكون في « الكومنولث » وتحت رعاية التاج البريطاني ، بينما إستحال على بريطانيا أن تقنع أي حاكم عربي لأي بقعة عربية صغيرة بالانضمام إلى هذا « الكومنولث » ، لا لشيء إلا لشعور العربي بخصوصية حضارته ، وبشعوره الحاد بكرامة هذه الحضارة .

وفيما عدا ذلك ، فأنا مع الدكتور أنور عبد الملك ، في تقدير أهمية مصر والاسلام بالنسبة للعروبة . أنا أتصور العروبة أشبه بعربة يجرها من الناحية العملية جوادان ، واحد إسمه مصر ، والثاني إسمه إسلام الشعوب العربية . فهذان هما في الحقيقة خط الدفاع الثاني

للعروبة عندما تتراجع . ولكن هذا شيء ، وما قاله بعض المعقبين شيء آخر . إذ لا يجوز أن نتصور أن مصر أو الاسلام بديل عن العروبة . فالمطلوب هو عروبة مدركة للعلاقة بالاسلام ومقدرة لأهمية مصر شرط أن تبقى العروبة عروبة . . وإلا نكون قد خرجنا من المنطق القومي العربي . ونحن منفتحون على الاسلام وعلى دور مصر الخاص ، ولكنا قوميون .

محـمد عـمارة : حقيقة لم أفهم من بحث الدكتور أنور عبد الملك ما فهمه الدكتور جدعان ، وإلى حد ما الأستاذ منح الصلح ، من أن الهدف هو إستبدال التبعية للمشروع الحضاري الصيني بالتبعية للغرب . . الذي أفهم أن الحديث يدور حول مشروع حضاري صيني وحضارة عربية ـ إسلامية أي أن الثقل ينتقل من الغرب إلى الشرق ، دون تبعية حضارتنا ، أو مشروع حضارتنا العربية الاسلامية للمشروع الصيني .

ملاحظة أخرى كنت عازماً على إبدائها في القسم الأول من جلسة اليوم . . ففيها يتعلق بالحديث عن عالمية وإنسانية « التكنولوجيا » أعتقد أن الأمر ليس كذلك ، فحتى التكنولوجيا يمكن أن تكون متميزة بتمايز الحضارة ، وفيها أعلم أن هناك في إطار جامعة الأمم المتحدة ، أبحاثاً في هذا الميدان بصدد البحث عن إنماط بديلة ومتعددة للتنمية في العالم الثالث .

وأخيراً فإن حديث الدكتور هشام جعيط عن أن المنطلق ، في الثقافة ، يجب أن يكون الحداثة ـ وهي في الواقع غربيةـ وقوله : إن التراث لا يصلح لتغذية العقل المعاصر . . . إن هذه المقولة ستضع « نقطة » على حرف العين في كلمة « العربي » ليصبح : إنساناً « غربياً » وليس « عربياً » ! وشكراً .

سـمير كـرم : بحث الدكتور أنور عبد الملك أثار نقطة هامة ظللت أنتظر أن يثيرها أحد الأساتذة المعقبين أو المناقشين في أثناء مناقشة بحث الدكتور إحسان عباس ، أعني بهذه النقطة تجارب الشعوب الأخرى والحضارات الأخرى عندما واجهت أو تواجه مشكلة الأصالة والمعاصرة ، الأصالة والتحديث والتجديد .

فلقد أظهر بحث الدكتور أنور عبد الملك أنه لا يزال في حالة إنبهار بفكر ماوتسي تونغ (المعلم الأول . . . الخ) إنبهار بالتجربة الماوية . ويبدو وكأن ـ أقول كأن ـ البحث كتب قبل موت ماوتسي تونغ الفيزيولوجي ، بل قبل موته الايديولوجي . لقد كان في قلب الثورة الثقافية الصينية ـ التي أسميت وقتها « الثورة الثقافية البروليتارية الكبرى » ـ موضوع الأصالة والمعاصرة ، وتحت شعاره تم كل ما تم ، وأعتقد أن من الضروري ـ ونحن نواجه مشكلة الأصالة والتجديد ـ أن نعرف ماذا جرى هناك . ما الذي جرى في الصين ، في الثورة الثقافية في وقتها ، وهي تواجه المشكلة نفسها . إننا لا نرمي من وراء ذلك إلى النقل عن الغير إنما إلى الاعتبار . لقد تبين أن الثورة الثقافية ، وكل فكر ماوتسي تونغ لم يكن أكثر من نمر من

ورق . وتبين زيف كل ما كان قد قيل في تمجيد هذا الفكر ، وبالتحديد في تمجيد الثورة الثقافية .

ولعله من الضروري أن نعرف أيضاً ـ في الاطار نفسه ـ كيف واجه البلاشفة هذه المشكلة عندما تسلموا السلطة من مثقفي القيصرية . كيف عالج البلاشفة مشكلة الأصالة وهم في مواجهة مشكلة تحديث المجتمع الروسي .

وأعود إلى بحث الدكتور أنور عبد الملك . أنه يدعونا ـ يدعو العرب ـ إلى تحالف ـ إلى علاقة خاصة ـ مع الصين . ولست أدري كيف يتصور إمكان هذا فيها الصين تتجه غرباً وتطلب علاقة خاصة به ، تطلب التكنولوجيا ، بل تطلب ، صراحة ، تبعية للغرب . وفي الوقت الذي تتجه الصين فيه هذا الاتجاه فإننا ـ نحن العرب ـ نطلب الاتجاه بعيداً عن الغرب . كيف يمكن أن تقوم علاقة خاصة مع الصين وهي ذاهبة نحو الغرب ونحن آتون من هناك مبتعدون عن الغرب طلبا للتحرر وطلبا لخصوصيتنا القومية .

وثمة نقطة أخيرة . إنه يقول أن إعتماد اليابان على النفط العربي يصلح أساساً لقيام علاقة خاصة معها . ولو كان الاعتماد على النفط يكفي وحده لمثل هذه العلاقة ، لكان من الأوْلى أن تقوم علاقة خاصة بين العرب وأوروبا الغربية التي تعتمد على النفط العربي إعتماد اليابان عليه . الواقع يشهد بأن أوروبا تعتمد على نفطنا ومع ذلك فنحن تابعون لها ، وليس العكس .

طارق البشري : **أولاً** : ما أثير بالنسبة للطرح الذي قدمه الدكتور أنور عبد الملك عن العلاقة بيننا وبين الصين واليابان . أنا أتفق مع الدكتور محمد عمارة في فهمه ، أن أنور عبد الملك لم يقترح نوعاً من التبعية . ولكنه يقترح ما يمكن إعتباره تحالفاً قد يكون إستراتيجياً بيننا وبين بلدي الشرق الأقصى ، وهو تحالف تجاه الغرب . لأن هدفنا معهم متفق وخطرهم علينا بعيد .

ثانياً : إنني معجب بتعليقات الدكتور إسماعيل سراج الدين في الجلسات السابقة وبالنسبة لحديثه الآن ونقده للمسلك الفكري للمفكرين الاسلاميين ، وهو أنهم يهتمون بقضايا ثانوية مثل الحجاب ، فإن مما قد يحصر النشاط في هذه القضايا هو إننا نحن حصرنا الفكر الاسلامي الفعال في نطاق ضيق ، يتعلق بالأحوال الشخصية والعبادات ، وأبعدنا نشاطهم الفكري الموظف عن غير ذلك من معاملات وعلاقات .

أما الأسئلة التي يثيرها الدكتور إسماعيل ، فأنا معه في أنها حيوية وتحتاج إلى معالجات تستجيب لواقع الحياة المعاصرة . ولكن لي ملاحظتين ، إن هناك معالجات تجري فعلاً وجهود تبذل ، ومطالعة كتابات المفكرين فيهم تكشف ذلك ، فثمة مواضيع تتفتح ومشاكل تطرح

وحلول تقترح ، قد لا تكون كافية ، ولكنها تجري . والملاحظة الأخرى ، فنحن كما لو كنا نشترط لكي نعترف بهم أن يجيبونا على هذه الأسئلة أولاً . والحقيقة نحن مطالبون بالاعتراف بهم لأن هذا هو الواقع الصريح القوي . نحن نطلب منهم أن يقيموا البناء الذي يدعون إليه . قبل أن نعترف بحقهم على الأرض التي يقيمونه عليها ، وهي أرضهم كما هي أرضنا . ونأمل أن يقوم البناء المشترك ، نحن لا نختار ولكن مفروض علينا أن نتعامل ونتفاهم .

إن الاجابة على هذه الأسئلة المطروحة ترد في عملية حوار طويل ممتد . وهي ليست شرطاً للاعتراف بالوجود بأية حال .

ثالثاً : بالنسبة لتعليق الدكتور غسان سلامة . إنني معه في قيام الروابط السياسية على نحو قومي . وهذه مسألة مطروحة على التيار الاسلامي السياسي ، وهو مطالب بحلها . ولكن السؤال المطروح هنا والمطلوب منا ليس ذلك السؤال ، ولكن هو صلة الاسلام بقوميتنا العربية . وهو ليس نفياً لقوميتنا .

الطـاهر لـبيب : الدوائر التي رسمها الدكتور أنور عبد الملك ، قد تصيبنا بالدوار ، خاصة إذا أضيفت إليها دوائر أخرى عامودية ، وكما كان يجب أن تضاف وكنت أنوي أن ، لما طلبت الكلمة ، أن أنتقد هذه الدوائر ، أتحدث عن هذه الدوائر ، ولكن الأخ غسان سلامة قال تقريباً كل ما أردت أن أقوله . ولكن حتى ولو كانت محاولة للدفاع عن الشيطان ، كما يقول الفرنسيون ، أعتقد أن هذه المحاولة ، محاولة الدكتور أنور عبد الملك طريفة وتستحق الاهتمام لأنها تندرج في رأيي في المجهود المبذول حالياً ومنذ مدة في تصور وصياغة علاقات جديدة مع العالم . المحاولة إذن في رأيي مشروعة في حد ذاتها ، حتى ولو لم ترسم طريق العودة من هذه الدوائر إلى الدار ، كما قال الدكتور فهمي جدعان . هناك لفت إنتباهي وجود دائرتين ، إضافيتين ، ليستا متداخلتين هذه المرة . هما متوازيتان ، عبر عنهما الدكتور أنور عبد الملك بالهيمنة الأوروبية المتصدعة وأزمة الهيمنة الرأسمالية . هذه المحاولة في رأيي تحتاج إلى نظر متعمق لأنها تفطننا إلى أنه ليست هناك علاقة آلية أو ميكانيكية ، وأن هناك مستويات داخل العلاقة التي تربطنا بالغرب . وعلى كل هذه محل جدال ، ولكنها تحتاج إلى التعميق في رأيي . هناك فكرة اخرى حافزة أيضاً في رأيي في نص الدكتور أنور عبد الملك ، وهي إبراز الدور النشيط لما يسمى بالتخوم . وكلنا يعرف أن العلاقة بين ما يسمى بالمركز والتخوم كما بلورها اللاتينو ـ أميركيين ثم نقلها وأعاد صياغتها سمير أمين في أوروبا والوطن العربي . . هذه العلاقة أفضت عنده إلى مأزق مسدود ، ولكن هنا ، بين سطور الدكتور أنور عبد الملك ، نفهم أن هذه التخوم ليست محكوما عليها بهذا الانسداد . . إنسداد الأفق ، وإنما هي أيضاً محل تثوير وتغيير ، ويمكن أن تصل إلى مرحلة أنها « تصدر » ثوراتها وأنماط تغييرها التي تقترحها .

معن زيادة : أكتفي ببعض الملاحظات الموجزة التي تنقسم إلى ثلاث فئات : فئة تتعلق ببعض التساؤلات التي طرحها الزميل الصديق إسماعيل سراج الدين وفئة تتعلق بمشروع الدكتور أنور عبد الملك ؛ وفئة أخيرة تتعلق ببعض النقاط التفصيلية التي وردت في بحث الدكتور أنور عبد الملك .

ولكن وقبل الدخول في هذه الملاحظات أحب أن أمهد بمقدمة أعتقد أنها تسهم في توضيح الملاحظات : المرحلة التاريخية التي نعيشها الآن هي مرحلة القوميات ، فبعد أن عرف التاريخ الانساني مرحلة المدينة ـ الدولة ، وبعد أن عرف هذا التاريخ مرحلة الأمبراطوريات ، دخل العالم في مرحلة جديدة هي مرحلة القوميات ، وسواء كانت هذه المرحلة آنية أم دائمة ، فإننا ما زلنا نعيش هذه المرحلة بالذات أعني مرحلة إنقسام العالم إلى قوميات . وقد يرى البعض أن هذه المرحلة بدأت تندمج في مرحلة مستجدة هي مرحلة التحالفات الكبرى أو المعسكرات ، كالمعسكر الشرقي والمعسكر الغربي والسوق الأوروبية ، والتضامن الآسيوي ـ الأفريقي ، وما يشبه ذلك ، إلا أن هذا لا يعني محال الخروج من مرحلة القوميات إلى مرحلة جديدة بعد .

بدأت هذه المرحلة مع صعود البرجوازية الأوروبية وارتبطت معارك ظهور الدول القومية الأوروبية بمعارك حريات الشعوب واستقلالها وحقوقها المختلفة في مواجهة السلطة المطلقة للملوك بشكل خاص . أما في العالم الثالث ومنه وطننا العربي فلم يتم الدخول في هذه المرحلة التاريخية الجديدة إلا مؤخراً ومع مطلع القرن العشرين . بل أن وطننا لم يدخل كلية في هذه المرحلة بعد ، أو أن القومية العربية ما زالت في مرحلة التكوين ، كما تؤكد طبيعة المناقشات التي تجري هنا ، من جهة ، وكما تؤكد طبيعة الأحداث في البلاد العربية من تردد بين إقليمية وتشرذم ودعوة لوحدة عربية شاملة ، من جهة أخرى .

بعد هذه المقدمة أدخل في صلب الملاحظات التي أشرت إلى رغبتي في إثارتها .

١ ـ أثار الدكتور إسماعيل سراج الدين بعض التساؤلات حول التردد بين الوحدة والاقليمية ، من جهة ، وحول العلاقة بين القومية والعلمانية والمادية من جهة أخرى . . وما أحب أن اذكره في هذا الخصوص أن الدول في مرحلة القوميات ، إنما يعني الدخول في العصور الحديثة ، ونحن لم ندخل كلية في هذه المرحلة بعد كما أشرت في المقدمة . التردد بين الاقليمية والوحدة يؤكد أننا لم نصل إلى مرحلة الدولة القومية كما نريدها أو أن حدود هذه الدولة القومية لم تحسم بعد ، وكذلك الحال فيما يتعلق بطبيعة هذه الدولة وما إذا كانت مادية (شيوعية) أو علمانية (غربية) . . فالدولة القومية ليست بالضرورة مادية أو بالضرورة علمانية ، إلا أنها لا يمكن إلا أن تكون إما مادية وإما علمانية ، أي أنها لا يمكن أن تكون دولة قومية ودينية في نفس الوقت في حين أنها يمكن أن تكون قومية وعلمانية أو قومية ومادية بالمعنى الذي قصده الدكتور سراج الدين فيما أعتقد .

٢ ـ أما مشروع الدكتور أنور عبد الملك العام ، وقد يبدو مقبولا إذا أدخلناه في إطار النظرة القائلة بدخول عالمنا في مرحلة مستجدة هي مرحلة التحالفات التي تضم مجموعة من القوميات المتقاربة حضاريا أو سياسيا أو إقتصادياً أو ما يشبه . . ولكن المشكلة في هذا المشروع أنه أقرب ما يكون إلى التمنيات ، أنه يعبر عن رغبة أو أمنية أثبتت الأحداث التاريخية الجديدة عدم امكانيتها عمليا . . والمشكلة أن أنور عبد الملك الذي بدأ هذا المشروع منذ سنوات عديدة يصر على مشروعه رغم ما تؤكده الأحداث من تجاوز هذا المشروع على الصعيد العملي .

٣ ـ تبقى بعض الملاحظات التفصيلية حول بعض القفزات التي ظهرت في البحث ، ولعل ضيق رقعة البحث الذي أراد أن يغطي موضوعات واسعة هو السبب في هذه القفزات ، منها :

ـ المصطلح الذي يستخدمه لوصف حركة محمد عبده والافغاني ، بأنها حركة أصولية . . فالواقع أن هذا المصطلح هو ترجمة لكلمة Fundamentality وهي حركة دينية مسيحية ظهرت تكراراً ضمن المسيحية ، وكانت بإستمرار ترغب بالعودة إلى الأصول أو الجذور رافضة الأخذ بالحديث والجديد . وإذا كان هناك من حركة إسلامية قد يصدق عليها هذا المصطلح فهي الحركة السلفية مستجده بالوهابية أو السنوسية أو المهدية ، أو غير ذلك من حركات رفضت الدخول في العصور الحديثة وأرادت العودة إلى الأصول أو إلى الجذور ، فأهم ما يميز السلفية عن غيرها أنها ترفض الأخذ بالتجربة الأوروبية ، أي ترفض الدخول في العصور الحديثة . ونحن إذا نظرنا إلى حركة عبده والأفغاني فإننا نجد أن هم هؤلاء الأول كان التوفيق بين الاسلام والحداثة ، وفي هذا خروج على الموقف الأصولي أو السلفي ، أن المصطلح الذي يمكن أن يصف حركة هؤلاء بشيء من الدقة هو مصطلح الاصلاح الاسلامي ، فأهم ما ميز موقف الأفغاني وعبده هو رغبتهما العارمة في اصلاح الاسلام بحيث يواكب مسيرة التاريخ .

ـ النقطة الثانية تتعلق بوصف الكاتب لحركة البرجوازية الأوروبية بأنها عاشت على نهب الشعوب إلى آخر مانجده في الصفحة العاشرة من البحث ، ولكن إذا كان هذا الوصف يصدق على صعود البرجوازية الأوروبية في مرحلتها الثانية أي عندما دخلت في عصر الاستعمار فإنه لا يصدق عليها في مرحلتها الأولى وهي مرحلة تثبيت الدولة القومية التي تلازمت مع معارك الحريات العامة وحقوق الشعوب كما أشرت في المقدمة ، فلا بد إذن من التمييز بين هاتين المرحلتين من صعود البرجوازية الأوروبية حتى لا نقع في فخ التعميم .

سعد الدين إبراهيم : أنا من المعجبين بالدكتور عبد الملك منذ سنوات طويلة .

واستمتع دائماً بما أقرأه له من كتابات غنية . ولكن أجدني هذه المرة على اختلاف معه في عدة نقاط وردت في هذه الورقة المثيرة .

أولا ، يبدو لي أن الدكتور أنور عبد الملك ، وهو يعد مشروعه الحضاري منذ عدة سنوات ، وكتب فيه وعنه عدة مرات ، قد تصور أن جمهور هذه الورقة قد أطلع على كل ما كتبه في هذا الصدد من قبل . لذلك لم يكلف خاطره في عدة مواضع من الورقة التي بين أيدينا أن « يعقلن » أو « يرشّد » مقولاته ، أو يبرز منطقها الداخلي واسانيدها أو دعاتمها الواقعية من عالم التجربة والخبرة المعاشة .

ثانياً ، يبدو لي أن الكاتب قد خلط بين مستوين أو أكثر من التحليل . لقد تداخلت الاعتبارات « الجيوبوليتيكية » بالاعتبارات الحضارية ، واختلطت الاستراتيجية بالتكتيك . قد أفهم الاعتبارات « الجيوبوليتيكية » التي تجعله يتحدث عن ويدعو إلى تحالف تاريخي جديد بين أقطار الشرق في مواجهة الغرب . ولكن المشروع الحضاري الذي يصر على أن عنصريْه في منطقتنا هما القومية العربية والاسلام (العروة الوثقى) قد لا يتواءمان ثقافيا وروحيا مع ثقافتي اليابان والصين . فالاسلام خصوصاً كدين توحيدي وكنظرة أشمل للحياة هو أقرب إلى الديانات التوحيدية الأخرى - أي المسيحية واليهودية - منه إلى البوذية والشانتوية فأهل الكتاب بالنسبة لأي مسلم (يأخذ إسلامه مأخذ الجد) هم « مؤمنون » أخيراً وبعد كل شيء .

ثالثاً ، حتى إذا عدنا للاعتبارات « الجيوبوليتيكية » ، فانني أجد صعوبة في استيعاب تفسيراته للواقع اليوم . إن معاهدة الصلح الصينية - اليابانية ، التي يعتبرها الدكتور عبد الملك فاتحة خير للشرق في مواجهة الغرب ، هي معاهدة تمت وبوركت في إطار الاستراتيجية الكونية للغرب وعلى رأسه الولايات المتحدة . وهدفها على الأقل في الأمد القصير والمتوسط - ليس مواجهة استعدادا للمواجهة مع هذا الغرب ، وإنما هي لاعطاء الصين فرصة لتقوية نفسها إستعدادا للمواجهة مع الاتحاد السوفياتي . واليابان بدورها لا تعتبر نفسها في مواجهة مع الغرب ، بل تعتبر نفسها جزءاً لا يتجزأ من العالم الرأسمالي الصناعي المتقدم وجزءاً لا يتجزأ من التحالف الغربي .

باختصار ، فإن أحد القطبين في مشروع التحالف الاستراتيجي العظيم ، وهو الشرق الأقصى ممثلا باليابان والصين ، متحالف صراحة أو ضمنا مع الغرب في مواجهة الاتحاد السوفييتي . والتبعية السياسية أو الدولية لليابان على الغرب تبدو لنا صريحة منذ خمس وثلاثين سنة . وهنالك بوادر تنسيق - إن لم يكن بوادر تبعية بين الصين والغرب .

رابعاً ، حتى ما يهلل له الدكتور أنور عبد الملك « بالتحديثات الأربعة » في الصين لا تنبيء بالخير لمشروعه الكبير . فالنموذج الصيني الذي تزعم نحته وصياغته ماوتسي تونغ من خلال الثورة الصينية العظيمة يوشك أن يفقد أصالته . الا يتابع كاتبنا ما يحدث في الصين ؟

أليس هناك إندفاع نحو الاستعانة بالخبرة الغربية والتكنولوجيا الغربية والسلاح الغربي وأساليب التنظيم والادارة الغربية ؟ ألم يبدأ الميزان التجاري للصين في إظهار عجز (مديونية) لصالح الغرب لأول مرة طيلة العقود الثلاثة الأخيرة؟ أين نحن من مفهوم وممارسة « **الاعتماد على الذات** » في التنمية ،وفي خلق وتطوير « تكنولوجيا وسيطة » ، وفي تحصين الانسان الصيني الجديد من النهم الاستهلاكي المادي الغربي النزعة ؟ ألم تكن هذه الملامح والقسمات أعمدة في النموذج الصيني المتفرد ، والذي كان واعداً بأن يكون مثالا يحتذى في معظم أقطار العالم الثالث ؟ أين نحن من كل ذلك اليوم ، وغدا ، وبعد غد ؟

خامساً ، إذا إنتقلنا إلى قطب التحالف الثاني في مشروع الدكتور عبد الملك وهو الشرق الأدنى أو **الوطن العربي الاسلامي** ، فهو يقول ويكرر أن مركزه هو **مصر** ومن حولها الدائرة العربية بنفطها وأموالها الغزيرة ، ثم سياجا إسلاميا أكبر . ألا يشاهد ـ وهو العالم الاجتماعي الكبير ـ ما يحدث على ساحتها ؟ ماذا بقي من نموذجها الحضاري التنموي السياسي الذي كان يصبو إلى تعظيم الاستقلال وتقليص التبعية ؟ ألم يبدأ مشروعها ذلك في التآكل والتصدع ليحل محله نموذجاً « خديويا » جديدا يصبو إلى جعل مصر قطعة من **الغرب** ، وبرؤوس أموال « غربية » و« تكنولوجيا » غربية وخبرة غربية ؟ ثم ألا يشاهد ما يحدث في أقطار النفط ولأموال النفط العربي ؟

إن الشواهد كلها تشير للأسف أن هذه الدائرة أيضاً مليئة بجيوب التبعية في كل صورها الاقتصادية والسياسية والثقافية .

سادساً ، ان أحد أركان المشروع الكبير الذي يصبو إليه الدكتور عبد الملك هو علاقة التكامل والتفاضل بين قطبي تحالف الشرق . فمن الأقصى تأتي التكنولوجيا والصناعة المتقدمة ، ومن الأدنى يذهب النفط . أي أن النفط يمثل ركيزة كبرى في هذا « التحالف المقدس » . حسنا في الأمد القصير . ولكن ماذا يحدث للتحالف حينما ينضب النفط العربي خلال عشرين أو ثلاثين سنة؟ أو حينما تكتشف مصادر بديلة للطاقة حتى قبل هذا الأوان ؟ ألا يتداعى صرح التحالف هذا الذي نشيده الآن في خيالنا ؟

طبعاً يمكن للدكتور أنور عبد الملك أن يتهم هذه التساؤلات بضيق الأفق التاريخي ، أو أدهى من ذلك أن يرمي أصحابها بالتشوه الثقافي الذي أحدثه الغرب في عقولهم . ومع ذلك فهي تظل تساؤلات مشروعة تستحق إجابات أو توضيحات ممن يريد العالم الكبير أن يلتفوا حول دعوته ، ويبشروا بها غيرهم من جماهير الدائرة العربية الاسلامية .

قد يذهب الداعية أنور عبد الملك إلى أنه يتحدث عن أمد زمني أطول وأبعد من المستقبل المرئي في حياة هذا الجيل . ولكن هذا الأمد الزمني لا يتحدد صراحة أو ضمنا في

ورقته . وقد يفترض العالم الكبير أنه يتحدث عن وطننا العربي الاسلامي ذي الارادة السياسية المستقلة ، وأن مثل هذه الارادة ستنتزع بواسطة الجماهير عما قريب . طبعا في هذه الحالة فإن المشروع الحضاري الكبير يكون أكثر قابلية للتحقق .

إن الدكتور أنور عبد الملك قد وضع يده بحق على النبض العميق لجماهير هذه الأمة ، وتوقها الجامح للاستقلال وإنهاء التبعية للغرب ، وطموحها إلى التقدم ، وحرصها على أصالتها وخصوصيتها . وقد صاغ لها حلما جميلا ، يثير الخيال ، ويعدها بالجنة . ولكني أتساءل في النهاية أنحن بصدد نبي جديد أو مسيلمة جديد ؟ إن دعائي ودعاء كل المعذبين في الشرق أن يكون الدكتور أنور عبد الملك « نبياً جديداً » .

حسن حنفي :

١ ـ لا بد لي هنا من أن آخذ موقف الدفاع عن صديقي د. أنور عبد الملك . فلو أننا من منطلقين دينيين مختلفين الا أن كلانا ينتسب إلى جمال الدين الأفغاني الذي إستطاع أن يكون استاذا لأديب اسحق ومحمد عبده لدرجة التنافس بينهما على أيهما أقرب إلى قلب الأستاذ . والحقيقة أن الدوائر المتداخلة ليست نظرية بل وصف لواقع الأمة . والجرأة على صياغة مصطلحات جديدة مثل غرب السويس وشرقه أو الحرب الاستعمارية الأوروبية تدل على تصورات جديدة وأصالة في إعادة صياغة الواقع بعيدا عن مقولات الغرب الشائعة التي صاغها هو تعبيرا عن مركزيته وعنصريته الدفينة .

لقد كان الافغاني هو واضع شعار مصر للمصريين ، ومؤسس الحزب الوطني في مصر ، كما أنه كان داعية لوحدة وادي النيل ، والوحدة العربية ، والجامعة الاسلامية والجامعة الشرقية . وكل ذلك وصف لواقع . فمصر هي مركز الثقل في الوطن العربي . وكلنا نشهد ذلك بعد احتجاب مصر وتفتت الوطن العربي وإنقلاب بعضه على بعض والوطن العربي مركز الثقل في العالم الاسلامي ، والعروبة رصيد ضخم لدى الشعوب الاسلامية . والعالم الاسلامي في آسيا وأفريقيا أساس الثقل في الشرق ، هذه الدوائر المتداخلة لا تنم عن أية إقليمية مصرية أو إعطاء للشرق أكثر مما يستحق فقد كانت منطقتنا في علاقة مستمرة بالشرق منذ ظهور الاسلام . فقد أنتشر الاسلام شرقا إلى خراسان واذربيجان كما أنتشر غربا في مصر والمغرب العربي . وأتته هجمات التتار والمغول من الشرق كما أتته الغزوات الاستعمارية من الغرب . ولكن نظرا لانشغالنا بنضالنا ضد الغرب فقد نسينا ارتباطنا بالجناح الشرقي .

ليست القضية قضية إمكانيات فعلية أو سياسات منهارة في مصر تخرجها عن كونها مركز الثقل أو في الصين تفقدها دورها الآسيوي بل القضية هي وضع استراتيجية حضارية جديدة واكتشاف مكونات وعينا القومي ، فالسياسة قبل أن تكون ممارسات وقرارات وإنقلابات

وعثرات خيال سياسي، رصور في مقابل صور، ولا يقل « شعر السياسة » أهمية عن « علم السياسة » .

٢ ـ وإجابة على التساؤلات الأربعة التي طرحها د. إسماعيل سراج الدين فإنها ترتبط بالرسالة الثالثة التي يوجهها د . أنور عبد الملك في نهاية بحثه عن ضرورة التجديد والتطوير وإعادة بناء التراث طبقاً لحاجات العصر . فأهل الذمة في الاسلام أمة مثل المسلمين لهم شرائعهم ولغاتهم وعاداتهم وثقافتهم ، يرتبطون مع الأمة الاسلامية بميثاق دفاع . فهم في ذمة المسلمين . وميثاق أهل المدينة نموذج على ذلك . بالاضافة إلى أن مصالح الأمة الآن تتجسد في ثلاث : تحرير الأرض ، وإعادة توزيع الثروة للقضاء على هذا التفاوت الصارخ بين الأغنياء والفقراء ، والقضاء على كل مظاهر التخلف وهي حاجات تضم عناصر الأمة جميعا ولا خلاف عليها . فالواقع هو السبيل لتوحيد الأمة بصرف النظر عن ثقافات كل أمة داخل الأمة الواحدة .

أما موضوع الأقليات فإنه تعبير غربي يوحي بأن الأغلبية مصدر إضطهاد للأقلية ، ولكن الاسلام يقدم نفس التصور للقوميات ، فهي كلها متساوية من حيث الحقوق والواجبات ولكل منها حقها في لغتها وعاداتها وتقاليدها وحياتها المشتركة . والكل يحكمه قانون واحد هو الشريعة الاسلامية مع مراعاة اختلاف التطبيق حسب الزمان والمكان .

أما بالنسبة لحقوق الفرد وحقوق الجماعة ، فحق الجماعة على الفرد طاعة الشريعة والالتزام بها وحق الفرد على الجماعة الالتزام أيضاً بتطبيق الشريعة ورعاية مصالح الأمة فلاطاعة لمخلوق في معصية الخالق . واجب الفرد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وواجب الفقيه الحسبة ، والجهر بالقول ، والمعارضة .

أما بالنسبة للمرأة فهي ليست موضوعا مستقلا فلها الحقوق والواجبات الشرعية نفسها ، ولها حق التعليم وعليها واجب المشاركة في بناء الأمة . تحتفظ بشخصيتها المعنوية بعد الزواج ، ولها حق الاعالة والكفاية المادية لها وللأولاد ، تعدد الزوجات استثناء عن القاعدة طبقا لضرورات بينها الشرع ، والطلاق لا يجوز إلا لعلة يقره القاضي ، وميراثها يضم إلى الزوج بعد الزواج ، تؤم الصلاة للنساء ، وتحج مع محرم للصحبة والحماية ، وشهادتها مرهونة بعلة النسيان فإذا انقضت العلة بطل الحكم إذا كانت اليقين ثابتاً في التذكر ، ومظاهر التخلف عامة في مجتمعاتنا قد تعم الرجال اكثر مما تعم النساء .

عادل حسين : بدا لي من خلال عدد من التعليقات أن بعض الفروض المتضمنة خلف البحث ، غائبة عن تقدير الاساتذة والأخوة الذين شاركوا في المناقشة . ولذا رأيت أن من واجبي القاء بعض الضوء على طبيعة هذه الفروض ، والتي يمكن بواسطتها فهم السياق العام للورقة ، وبالتحديد في قسمها الثاني .

وأبدأ بتصور أن مجمل الرؤية والمسار المقترح يقوم على فرص من استقلال الارادة ، وعلى فرص من شيوع ممارسة سياسية ثورية داخل الوطن العربي وفي المنطقة الاسلامية . حال توفر هذا الشرط فإن الاستفادة من التحكم المستقل في النفط تعظّم وزن منطقتنا في الصراعات الدولية ، وتمكننا من تحييد كثير من الضغوط الغربية . وفي هذا الاطار من التخطيط الاستراتيجي المستقل ، يمكن فهم التوجه نحو الشرق ، أو هذا التوجه الممتد لنسج علاقات خاصة مع محور الصين ـ اليابان . وتشير الورقة إلى أن هذا التوجه لا يقوم فقط على طبيعة الروابط الحضارية ، ولكن أيضاً على فهم لطبيعة القوى الصاعدة خلال العقود القادمة ، والتي يمثل تغيير النظام الدولي ـ القائم منذ القرن الخامس عشر على السيطرة الغربية ـ هدفا طبيعيا لها ، أو نتيجة منطقية لصعود قوتها .

وأفهم أن هذا التصور يتصادم مع الوقائع القائمة في الوطن العربي ، وأفهم أن يرى البعض أن هذا التصور يتعارض تعارضا حاداً مع النتائج المترتبة منطقيا على إستمرار الأوضاع والسياسات الحالية . وبالفعل ، فأنه ـ مع بقاء كل شيء على حاله ـ يصبح التصور الوارد في الورقة بلا معنى ، فالامتداد الطبيعي للأوضاع والسياسات الحالية هو أن نفقد هويتنا القومية والحضارية تماما ، وتتعمق تبعيتنا للغرب . ولكن من قال أننا في تطلعنا للمستقبل ينبغي أن نظل أسرى للوقائع الحالية ؟ لو حسبنا تصوراتنا لمسارات مستقبلنا في قفص أوضاعنا الحالية ، فإن مجرد تطلعنا للوحدة العربية يبدو توجها إلى أمل مستحيل التحقيق . إن استشرافنا لمستقبل أمثل يتطلب إذن تطلعا إلى عودة الزخم الثوري ، وإلى إنقطاع عن واقع الهزيمة الذي يسيطر علينا حاليا . وفقط في هذا السياق يصبح مشروعا أن نفكر في سيناريو محتمل للتوحيد العربي ، وبالتالي في سيناريو محتمل لطبيعة الروابط والتوجهات لهذه الدولة العربية الموحدة الناهضة حضاريا . والنقطة الثالثة هي أن هذا التصور لاتجاه الحركة في الأمد الطويل ، لا يقصد ـ في تقديري ـ إلى رسم سياسة محددة ومتوازية ومتسقة تماما في كل الأقطار العربية ومع الأقطار الاسلامية (حتى مع فرص قيام إرادات مستقلة للنهضة) ، فالتحرك في هذا الاتجاه العام يعبر بمنعطفات عديدة وتحالفات متنوعة ، وتحكم العلاقات المحددة لهذه المنطقة أو تلك ، وفي هذه المرحلة أو تلك ، اعتبارات عديدة ومركبة ، ولكن لا تتعارض كل هذه التفاصيل مع استبصار مسار عام يرتبط بإعادة اكتشاف تمايز الحضارات ، وبطبيعة الصراع الدولي في ظل تغيرات جوهرية في علاقات القوى ، يمثل مشروعنا العربي موقفا محوريا فيها .

النقطة الأخيرة هي أن التصور المطروح في ورقة الدكتور عبد الملك قابل للخلاف بطبيعة الحال (في إطار المحددات المتضمنة في الأطروحة) ولكن الدهشة التي بدت لدى بعض الأخوة تثير الحيرة . فمع تنامي الاتفاق حول قيام علاقة وثيقة بين العروبة وبين تراث الحضارة الاسلامية ، يصبح الحديث عن علاقات حضارية وسياسية خاصة مع أهل الشرق الاسلامي ، ثم غير الاسلامي نتيجة لها منطقها . وتصور أن علاقتنا بهذه الحضارات أوثق

من علاقتنا بالحضارة الغربية الحديثة القائمة على المبالغة في القيم النفعية ، وفي التزاحم المرضي على أوجه الاستهلاك المادي والاستمتاع الحسي . هذا التصور مسألة لا تثير الدهشة عندي ، فهي ترتبط بإعادة اكتشاف الذات ، وهي مجرد خطوة أبعد تلا الاعتراف بالخصوصية العربية الحضارية ، وبالجذور الاسلامية لهذه الخصوصية . وهي توجهي ـ في إطار هذا الاعتراف ـ بأن نهتم بتعليم اللغات الشرقية ، في الدول الاسلامية وغير الاسلامية ، كما أشار الأخ حسن حنفي ، تعميقا وإثراء للمضمون الفكري والثقافي للاطار الذي توصلنا إليه عن علاقة القومية العربية بالاسلام . الذي توصلنا إليه عن الأصالة الحضارية ، وعن الجذور الاسلامية للحضارة العربية ، لا زال إتفاقا هشا ، وإلى أننا لم نفكر بعد في الاشكاليات الجديدة التي يطرحها مثل هذا الاتفاق . وقد أضيف أيضاً أن هذا التوجه هو ـ بشكل ما ـ تعميق حضاري ، أو تعميق لوعينا بمضمون التحرك السياسي الذي مارسناه كعرب في فترة تصاعد الارادة المستقلة لأمتنا . فالتحرك بإتجاه باندونج كان تحركاً سياسياً في إطار الدائرة الاسلامية من الناحية العملية ، ونحو الشرق عموما في الأساس ، وبقدر ما حمل هذا التحرك التلقائي من منطق مقبول ، فإن تعميق الدلالات الفكرية والسياسية لهذا التحرك تكون مسألة واردة ، أو لا تكون ـ على الأقل ـ مسألة مذهلة .

الفصل الثاني عشر

موقف القوى الخارجيّة وتحركها في مواجهة العروبة والإسْلام : نظرة تاريخيّة

منير شفيق

القوى الخارجية التي سيتم تناولها هنا هي تلك القوى التي حملت أطماعاً في إجتياح البلاد الاسلامية والسيطرة عليها والحاقها . وستكون نقطة التركيز هنا على القوى الأوروبية التي مثلت ، تاريخياً ، ومن حيث استمراريتها ، القوى الأهم في تصادمها مع الشعوب الاسلامية عموماً ، والشعب العربي خصوصاً .

ثلاث مقدمات أولية

عندما تشكلت الدولة الاسلامية الأولى فوق أرض الجزيرة العربية لم تمثل ثورة محلية ، ولم تكن قد حصرت نفسها ضمن حدود عرب تلك الأيام ، وإنما كانت ثورة عالمية ورسالة لكل الشعوب . ومن هنا ينبغي أن تفهم حركة العرب المسلمين نحو الخارج ، الأمر الذي يقضي منذ البدء بتحديد المقدمات التالية :

١ ـ حمل العرب رسالة الاسلام وذابوا في عالميته فجاءت فتوحاتهم التي أقامت الدولة الاسلامية العالمية على اختلاف نوعي عن الطراز الامبراطوري ، مثل الامبراطورية الرومانية أو الامبراطورية اليونانية . إن السمة المركزية في الحالتين الرومانية واليونانية ، وما شابههما من حالات ، هي السعي لتوحيد العالم تحت سيطرة مركز طاغ نهّاب عنفي كروما أو أثينا أو إسبرطة ، أي محاولة فرض السيادة الرومانية أو اليونانية والهيمنة على الشعوب الأخرى واستعبادها ونهبها وتعميق التمايز عنها . ولهذا كانت العلاقة تقوم على العنف والطغيان والنهب ، ولم يكن من الممكن للرومان أو اليونان الاتحاد بالأمم الأخرى ، أو إقامة علاقة تواصل وإخوة وعدل ومساواة معها . أما العرب المسلمون ، وفقا لعقيدة الاسلام وتعاليمه وشريعته فقد طرحوا المساواة والعدل والاخوة مع الشعوب التي فتحوا أمصارها . وكان هذا هو المثل الاستثنائي في التاريخ . أي أن يساوي الفاتح القوي المنتصر بينه وبين الشعب الذي

كان يعتبر في شرعة الحروب مقهوراً ومهزوماً وقد وجب عليه الخضوع والذل . إن هذه السمة الاسلامية هي التي سمحت للعرب ، كعرب ، أن يصبحوا شعباً كبيراً منفتحا ، وأن تصبح الأمصار التي يسكنونها مترامية الأطراف تمتد من المحيط الأطلسي حتى المحيط الهندي . فالاسلام لم يجعل العرب شعبا مغلقا ، ولم يجعل أرضهم محدودة بأرض المنشأ الأول أو أكثر قليلاً .

٢ ـ إن الدولة الاسلامية التي قامت بعد إنتصار ثورة الاسلام في الجزيرة العربية سرعان ما أصبحت دونة عالمية تشمل أجزاء كبيرة من القارات القديمة الثلاث ، وتضم عدداً كبيراً من الشعوب والأجناس واللغات ، وقد دخل أغلبها في الاسلام وأصبح يعتبر نفسه جزءاً من أمة إسلامية واحدة تتمسك بالحديث الشريف « لا فرق لعربي على عجمي ولا أبيض على أسود إلا بالتقوى » . الأمر الذي أقام علاقة مميزة فيها بين الشعوب الاسلامية ، تختلف إختلافاً جوهرياً عن العلاقة التي كانت تقوم فيها بين شعوب الامبراطوريات التي قامت على تحكم قوم أو جنس أو عنصر بالشعوب الأخرى واستعبادها . ولهذا فإن كل محاولة ترى علاقة العرب بالشعوب الاسلامية الأخرى خارج القوانين الخاصة التي إتسمت بها الدولة الاسلامية العالمية سوف تخفق أخفاقاً في فهم تاريخ تلك الشعوب ، سواء أكان ذلك حين كانت تتحد أم حين كان يقع بينها السيف وتتفرق . كما سوف تخفق في فهم أحد الأسباب التي تجعل التناقض بين الشعوب الاسلامية ، ومن ضمنها الشعب العربي ، والقوى الخارجية الطامعة تناقضاً حاداً يختلف عن التناقض بين تلك القوى ، والقوى المستضعفة عموماً ، أو فيما بين تلك القوى حين تتصارع وتتضارب .

بعبارة أخرى ، إن الحالة الاسلامية التي إمتازت بها الأمة العربية ، والشعوب الاسلامية الأخرى عموماً ، قدمت مشروعاً عالمياً يتنافى مع مشاريع الامبراطوريات التي تهدف إلى توحيد العالم بالعنف تحت سيطرتها وطغيانها . فلو كانت الدولة الاسلامية من الطراز الروماني أو اليوناني أو طراز الدول الاستعمارية الحديثة لكان صراع القوى الخارجية أقل حدة وعنفا وجذرية ضد الاسلام والشعوب الاسلامية عموما والشعب العربي خصوصا . لأن تلك القوى لا تخشى من هو على شاكلتها ومن طينتها ، وإنما تعتبر ذلك أمراً طبيعياً بينما تخشى من السمة الانتشارية للاسلام ، وتخشى أكثر النموذج العالمي العادل الذي يقدمه . مما يقلب قوانين اللعبة الدولية بين الطواغيت رأسا على عقب .

٣ ـ نشكل في البلاد العربية والبلاد الاسلامية الأخرى نموذج إجتماعي ، أو نمط إجتماعي ، له إستقلاليته وله سماته وله آليته الداخلية التي تحكم قوانين الصراع وعوامل التأخر والتقدم ، أو الاتحاد والتفرق في داخله . ولهذا فإن القوى الخارجية كانت تصطدم بحالة شديدة المقاومة لقبول الخضوع والتبعية أو تواجه بحالة غير قابلة للانصهار على الصورة

التي تريدها القوى الخارجية الغازية . أما هذا النموذج الاسلامي فهو عبارة عن بناء متكامل يشمل المجالات والبنى الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية . مما جعل الاسلام محوراً مركزياً في صراع القوى الخارجية ضد الشعوب الاسلامية . ثم إذا أخذ بعين الاعتبار الموقع الاستراتيجي لتلك الشعوب في العالم ، فعندئذ يلمس بصورة مضاعفة ، الدور المركزي لضرب الاسلام في عملية تحقيق السيادة الاستعمارية على العالم ككل .

موقع العرب في الاسلام

وهنا يمكن الوصول إلى استنتاج آخر فورا وهو ضرورة تحديد موقع الأمة العربية في هذه العملية . أو بعبارة أخرى ، إن للعرب موقعاً مركزياً خاصاً ، في الاسلام وفيما بين الشعوب الاسلامية . وذلك بسبب الدور التاريخي المميز للعرب في حمل رسالة الاسلام وبناء دولته ونشر دعوته ، واختيار نبي الاسلام ﷺ من بينهم ، ونزول القرآن الكريم بلغتهم . ثم بسبب موقعهم الجغرافي ـ البشري ـ الاقتصادي الاستراتيجي في نطاق الشعوب الاسلامية ، من جهة ، وفي النطاق العالمي ، من جهة أخرى ، الأمر الذي جعل تركيز القوى الخارجية لجهودها ضد الاسلام والشعوب الاسلامية ، يتكثف ضد الشعب العربي ، باعتباره الحلقة المركزية في الصراع ضد الاسلام ، كما ضد وحدة الشعوب الاسلامية .

إن التقاط هذه النقطة الأخيرة يساعد على إزالة الالتباس حين يقال « العرب والمسلمون » ، أو موقف القوى الخارجية من العروبة والاسلام . أي يفهم ذلك باعتباره تخصيصاً لا باعتباره تميزاً بين شيئين مختلفين نوعياً . فعلى سبيل المثال إن كلمة المسلمين أو الشعوب الاسلامية تتضمن فوراً العرب أو الأمة العربية . كما إن الاسلام يشمل العروبة شموله للحركات التحررية النضالية للشعوب الاسلامية الأخرى . بل إن التخصيص هنا ضمن السياق المذكور أعلاه يشبه ذلك التخصيص حين يقال « القلب والجسد » ، أو « العمود الفقري والجسم » . لا بمعنى أن القلب خارج الجسد وليس جزءاً لا يتجزأ منه ، ولا بمعنى أن العمود الفقري خارج الجسم وليس جزءاً لا يتجزأ منه ، وإنما هو بقصد الحديث عن القلب من جهة علاقته بالجسد ، أو الحديث عن العمود الفقري بعلاقته بالقلب . وبهذا يكون التركيز الذي نال العرب من قبل القوى الخارجية ، وهي تحارب الاسلام والشعوب الاسلامية ، يعود إلى عضوية العلاقة فيما بين العرب ، من جهة ، والاسلام والشعوب الاسلامية الأخرى ، من جهة أخرى . . أو قل يعود إلى الموقع العربي في تلك الوحدة العضوية .

التجربة التاريخية

خرج العرب المسلمون من جزيرتهم العربية يحملون رسالة الاسلام فارتطموا بالامبراطورية الرومانية والامبراطورية الساسانية ، وإذا الامبراطوريتان تتهاويان بأسرع مما

يستطيع أن يرسم الخيال . ولم تمض بضع عشرات من السنين حتى كانت دولة الاسلام قد امتدت من المحيط الأطلسي حتى الهند والصين . أما الامبراطورية الرومانية البيزنطية فقد إنحصرت في آسيا الصغرى . وأما الامبراطورية الساسانية فقد إنتهت وأصبح شعبها الفارسي مسلما . وقد راح يلعب دوراً هاما في الاسلام .

لعل إنحصار الامبراطورية البيزنطية ضمن حدود ضيقة وفقدانها مناطق نفوذها وسيطرتها ، لا يخرج عن المألوف بالنسبة إلى مصير الامبراطوريات حين يأفل نجمها . ولكن أن تتحول تلك المناطق وشعوبها إلى إسلامية . لا إلى مناطق نفوذ وسيطرة للفاتح الجديد ، فهذا يعني حدثاً فريداً إستثنائياً في التاريخ . ويحمل أبعاداً تتخطى الصراع على مناطق النفوذ أو السيادة العالمية . فعلى سبيل المثال ، هذه مصر ذات الحضارة العريقة والموقع الاستراتيجي العالمي ترحب من خلال قبطها ومستضعفيها بالفاتحين العرب المسلمين . ثم سرعان ما تأخذ طريقها لتصبح عربية خالصة وقلعة حصينة للاسلام . فكيف يحدث هذا بينها بقيت مستعصية على لغة الرومان وثقافتهم وقد حكموها حوالي سبعمائة عام ؟ ولم يكن الحال غير ذلك بالنسبة إلى الشعوب التي سكنت العراق وسوريا ، أو تلك التي سكنت شمالي أفريقية . أما الشعوب التي إحتفظت بسماتها القومية فقد دخلت الاسلام وتآخت مع شعوبه وأصبحت في مقدمة مجاهديه . وما كان العرب المسلمون يفرضون على الشعوب أن تصبح عربا ، وإنما أن تسلم كما يدعو الاسلام . كما لم يفرضوا ، وفقاً لعقيدة الاسلام وتعاليمه ، على أهل الكتاب ، سواء أكانوا عرباً أو عجماً تغيير دينهم ، وإنما أن يصبحوا جزءاً من دار الاسلام . وهكذا شهد العالم نمطا جديداً من الفتح ومن العلائق بين الشعوب والأديان . فكان وقع ذلك على القوى الخارجية ، من أباطرة بيزنطة وطغاة أوروبا ، أن زاد من حقدهم وضاعف من مخاوفهم ، بينما كان وقعه على كثير من الشعوب المستضعفة إيجابياً . وكان من علامة ذلك أن أسلم بعضها دون فتح أو قتال ، وتعرب بعضها الآخر دون إجبار أو قهر . (قد يبرز سؤال هنا حول لماذا حدث أن تعرب بعض تلك الشعوب بينما أسلمت الأخرى ، وبقيت على سماتها القومية الأصلية ؟ في الحقيقة ، يمكن إعطاء إجابات حول هذا السؤال ، ولكن ذلك يخرج عن سياق الموضوع مكان البحث ، وإن كان من الضروري التنويه بأن الظاهرتين متكاملتان ، ولا تؤدي أحداهما إلى نفي الأخرى ، فكلتاهما تعامل مع منطق الاسلام ضمن خصوصيته ، فكانت المحصلة المذكورة . وهي منسجمة مع الاسلام تمام الانسجام ، سواء كان ذلك بالنسبة إلى الشعوب التي تعربت ، أم بالنسبة إلى التي أسلمت دون أن تصبح عربية أو جزءاً من الأمة العربية . فالاسلام أراد منها أن تصبح جزءاً من الأمة الاسلامية ، لا من الأمة العربية كما أراد من العرب أن يبنوا دولة الاسلام لا أن يبنوا دولتهم « الرومانية » ، أو « اليونانية » أو « الساسانية » . أما إذا كانت هنالك عوامل تاريخية ، لها علاقة بالأصول والمنشأ أو الجغرافية أو التواصل التاريخي أو الوضع الخاص للشعب المعني ، قد أدت إلى أن

تنصهر شعوب معينة في الاسلام والعروبة في ان ، فهذا شأن يدخل ضمن نطاق خصوصية معينة داخل دار الاسلام لا خارجه . علماً بأن هنالك حالات عربت في ظل الاسلام واحتفظت بمسيحيتها .

المهم هنا هو أن الظاهرتين اللتين صحبتا الثورة الاسلامية إندفعتا من خلال العرب إلى الخارج ، نزلتا نزول الصاعقة على أباطرة بيزنطة وطغاة أوروبا . أي أصبح أمامهم في تلك المنطقة الهامة التي تشكل عقدة الوصل بين قارات العالم القديم وأجزائه الرئيسية ، والمسماة في عصرنا الراهن من قبل البعض بمنطقة الشرق الأوسط ، كتلة موحدة متجانسة عقيدة وحضارة ونظاماً . تحمل حيوية نحو التمرد واستيعاب مناطق أخرى للدخول فيها كجزء ، لا كتابع أو ملحق . إن هذا يعني بنظر أولئك الأباطرة والملوك والطغاة أنهم أمام حالة مختلفة عن حالة إمبراطورياتهم أو الحالة الامبراطورية الساسانية ، حين كانت تكتسح تلك المنطقة . إنها حالة الدولة الاسلامية ، وهو ما وجب تقدير خطره عليهم إلى أبعد الحدود .

ثم إذا أضيف إلى ذلك كون هذه القوة الاسلامية بقيادة الشعب العربي في ذلك الحين ، عبرت البحر المتوسط لتستقر في إسبانيا ، وبدأت من هناك عملية إستعداد للانتشار شمالاً وشرقاً في أوروبا ، فإن الحضارة الأوروبية تكون قد واجهت تحدياً خطيراً ، وتكون أوروبا نفسها قد إنغلقت وراء حدودها ، لا بفعل الدولة البيزنطية وإنما بفعل الدولة الاسلامية في هذه المرة . وبهذا تكون ملامح الصراع قد تخطت سمات الصراع السابقة ، وبدأت تتركز باعتبارها صراعاً فيها بين حضارتين مختلفتين في كل شيء ، عقيدة وفكراً ونظاماً وبنى إقتصادية واجتماعية وثقافية ، أي دخل الصراع في مجالات وأبعاد أشد تعقيداً من تلك التي شهدها التاريخ العالمي قبل ذلك .

الجبهتان العسكريتان

لقد تركز الصراع العسكري على جبهتين رئيسيتين : الأولى الجبهة البيزنطية ـ العربية ، والثانية الجبهة الاسبانية . فعلى الجبهة الأولى إستمر الصراع مسلحاً ضارياً بين الدولة الاسلامية وبيزنطة طوال ما يقارب تسعة قرون ، فكانت الدولة البيزنطية في آسيا الصغرى بمثابة الخنجر المغروز في الجسم الاسلامي ـ وخصوصاً في الجسم العربي من دار الاسلام ـ وقد بقي ذلك الجسم ينزف طوال تلك السنين دون أن يحسم ، إلى أن إستطاع العثمانيون توجيه الضربة القاضية للدولة البيزنطية ودخول القسطنطينية ورفع لواء الاسلام فوق ربوع آسيا الصغرى جميعاً .

أما الصراع على الحدود الاسبانية الشمالية والشرقية فقد إستمر هو الآخر لمئات السنين ، وكثيراً ما شعرت أوروبا خلال تلك السنين بإحتمال تقدم المسلمين شمالاً أو شرقاً . وبالفعل جرت عدة محاولات ، ولم يوقف ذلك التقدم ـ بالاضافة إلى العوامل الداخلية

في الجسم الاسلامي ـ إلا فشل الحملة العسكرية في معركة « بواتييه » . وإذا كانت أوروبا قد تنفست الصعداء بانتصارها في تلك المعركة ، إلا أن ذلك الانتصار كان مدعاة لمزيد من الحقد على الاسلام والمسلمين .

الحروب الصليبية

لم تكد أوروبا تلحظ عوامل ضعف أخذت تدب في أوصال الدولة الاسلامية ، خصوصاً ضعف الخليفة العربي في بغداد ، وانقسام الولايات العربية والاسلامية الأخرى فيما بينها وتحولها إلى دويلات تنازع بعضها ، كما تنازع الخلافة في المركز . كان ذلك بمثابة الدعوة التشجيعية لأوروبا الاقطاعية إلى حشد قواها ، وتوحيد صفوفها ، وإثارة حملة عداء صليبية ضد الاسلام والمسلمين . وبالفعل بدأت الحملات الصليبية التي هدفت إلى إحتلال البلاد العربية ، وعلى التحديد بيت المقدس وما حولها ، وذلك لضرب صرح الاسلام في قلبه والمضي قدما للسيطرة على سوريا والعراق ومصر . ولكن تلك الحملات ووجهت بمقاومة ضارية لم تهدأ ، وقد منيت أخيراً بالاندحار ، رغم أنها إحتلت مناطق واسعة لحوالي مائتي سنة .

كان من الواضح في التوجهات الايديولوجية التي حملتها الحروب الصليبية أن رأس السهم موجه ضد الاسلام ، كما كان واضحاً من الممارسة العملية في تلك الغزوات أن الهدف كان إبادة المسلمين . والاستيلاء على البلاد العربية الأمر الذي يعني إنهاء الدولة العالمية للاسلام ، كما يعني وضع اليد على أهم منطقة إستراتيجية تشكل عقدة الاتصال بين قارات العالم القديم ، وتسيطر على طرق التجارة الدولية . فضلاً عن ثرواتها الزراعية وانتاجها الحرفي الضخم .

التحالف الفرنجي مع المغول

عملت أوروبا بقياداتها الدينية المسيحية المتعصبة ضد الاسلام على التحالف مع المغول الوثنيين . وكان الهدف توجيه حملتهم الهمجية باتجاه بلاد المشرق الاسلامي . وذلك لكي تدمر الحضارة العربية الاسلامية وتسحق البلاد العربية ، بما يعني عدم قيام قائمة للاسلام بعد ذلك . وبالفعل تحركت تلك القوى الهمجية بقيادة جنكيز خان وهولاكو وشنت بالتحالف مع أوروبا الصليبية حملة تدميرية بشعة ضد مركز الحضارة الاسلامية في بغداد ، بعد أن كانت قد ألحقت دماراً مماثلاً في الحضارة الاسلامية في إيران ، ثم إمتدت إلى بلاد الشام ، عابرة فلسطين في طريقها إلى مصر ، لولا أن لقيت هزيمتها الأولى في غزة ، ثم نزلت بها الهزيمة الكبرى في « عين جالوت » بقيادة الملك قطز وقائد جيوشه بيبرس .

وهكذا إستطاعت البلاد الاسلامية أن ترفع عن كاهلها ، في نهاية القرن الثاني عشر

وأوائل القرن الثالث عشر ، الوجود الصليبي من فلسطين وتدحر الغزوة المغولية إلى ما وراء حدود العراق ، وتوحد مصر وبلاد الشام مع الجزيرة العربية وأجزاء من بلاد المغرب العربي تحت حكم المماليك . ولكن الجرح الاسلامي بقي ينزف في العراق وإيران من المغول المتحالفين مع الصليبيين ، وكانت الدولة المملوكية في مصر وسوريا تقاتل الصليبيين على جبهة البحر المتوسط . كما تصاعدت في وجهها الصراعات المسلحة مع البيزنطيين في شمالي سوريا . وقد أصبحت الحرب البيزنطية في شمالي بلاد الشام في المرحلة التالية للقرن الثاني عشر إستمرارا للحرب الصليبية ، بعد أن تمت التحالفات البيزنطية الصليبية في أثناء الحملات الصليبية . وهكذا لم تكن تلك الجبهة تهدأ إلا لتعود فتنفجر في محاولة لاستعادة ملك بيزنطة المفقود في بلاد الشام .

أما على جبهة البحر المتوسط فقد إستمرت الحرب على أشدها فالصليبيون إحتفظوا بمواقعهم في مالطة وصقلية وكريت وغيرها ، بعد أن فقدوا قبرص . ومن ثم كان تاريخ القرون الثلاثة التي تلت إنتهاء الحروب الصليبية على الأرض إستمرارا لتلك الحروب في البحر المتوسط . وقد جرت خلال تلك الفترة عدة محاولات لشن غزوات صليبية مجدداً ، لعل أهمها كانت الحملة على الاسكندرية .

قبل الدخول في المرحلة التالية من التاريخ العالمي ، التي تبدأ مع نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر ، لا بد من أن يلاحظ على المرحلة السابقة الممتدة من أواسط القرن السابع حتى نشوء الدولة العثمانية ما يلي :

١ ـ شكلت الدولة الاسلامية العالمية نمطا مختلفاً كيفياً عن إنماط الامبراطوريات القديمة ، وخصوصاً ، عن النمط الأوروبي . كما حملت مشروعاً عالمياً يتهدد عالم الامبراطوريات القائمة على العنف والالحاق والنهب ، ويتهدد القوى المحلية الطاغية ذات الطبيعة الظالمة .

٢ ـ أخذ الصراع بين الحضارة الأوروبية بكل ألوانها والحضارة الاسلامية أبعاداً تخطت الأبعاد التقليدية في الصراع بين الامبراطوريات أو الحضارات القديمة . وقد أصبح ذلك الصراع حرباً شاملة طويلة الأمد ومتعرجة وممتدة على كل الجبهات العقيدية والفكرية والعلمية والمنهجية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية .

٣ ـ إعتبرت أوروبا عدوها الأساسي هو الاسلام والشعوب الاسلامية . ولهذا شنت الحملات الصليبية التي تميزت بأشكال من التعبئة العامة ، التي لم تشهد أوروبا لها مثيلاً ، إلى جانب قسوة متناهية في ضرب المسلمين . وقد أدى بها ذلك مع بداية تضعضع حملاتها الصليبية ونشوء الحملات المغولية الوثنية إلى مد خيوط التحالف مع الوثنيين المغول في ذلك

الوقت لاكتساح بلاد المسلمين وتدمير الاسلام ، حتى لو أدى ذلك إلى أن يعود المغول ويكملوا طريقهم إلى أوروبا .

إن التحالف الفرنجي الصليبي مع الوثنية المغولية ضد الاسلام يجب أن يدرك بكل أبعاده ، وما يحمله من معان عميقة تكشف من عمق الصراع الذي دار في ذلك الوقت ، وما زال مستمراً حتى يومنا هذا .

٤ ـ على الرغم من النتائج المدمرة التي تركتها الحملة المغولية الأولى ثم الحملة التتارية اللاحقة في ١٤٠٠ م ، على الحضارة الاسلامية عموماً ، والحضارة العربية الاسلامية خصوصاً في بغداد ، فإن تلك الحروب إنتهت بإسلام قسم كبير من الشعوب الغازية . ومن ثم بإنتهاء الحملات وطي صفحتها . وذلك على الرغم من أن ما تركته من دمار ما زالت آثاره السلبية مستمرة حتى الآن .

المرحلة المعاصرة

فتحت نهاية القرن الخامس عشر بابين أمام أوروبا ، أحدهما إكتشاف الطريق إلى أمريكا عبر الأطلسي ، وثانيهما إكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح . وكان هذا يعني إنفتاح آفاق لنهوض قوى يسمح لها بأن تستعيد فيه قوتها لتعيد الكرة في تجديد حملاتها الصليبية ، خصوصاً ، بعد أن ترافق ذلك مع الانحطاط والانقسامات التي أخذت تدب في دولة المماليك ، وبعد إن كان تيمورلنك قد عاد بزحف آخر في سنة ١٤٠٠ ، فزاد من حالة التمزق والضعف . وذلك على الرغم من قصر عمر تلك الحملة وفشلها في نهاية المطاف .

بيد أن ذلك الظرف المواتي ، الذي سبقه أيضاً تصفية الاسلام من إسبانيا ، لم يجعل أوروبا تهنأ بإنتصاراتها . لأن الاسلام جدد حيويته من خلال صعود العثمانيين ، فكانوا القوة الفتية الاسلامية التي إجتاحت الدولة البيزنطية ، وراحت تنظف البحر الأبيض المتوسط من بقايا الصليبيين ، والقراصنة الجدد ، ودفعت البرتغاليين عن شواطىء تونس وليبيا ثم عن منطقة الخليج العربي . وهكذا أقام العثمانيون صرحاً إسلامياً كبيراً ضم أغلب البلدان الاسلامية ووقف حاجزاً منيعاً ، على مدى ثلاثة قرون ، في وجه الزحف الأوروبي لاحتلال بلاد المسلمين ، أي السيطرة على أهم بقعة إستراتيجية في العالم . بل إن القوة العثمانية راحت تهاجم أوروبا من جهة الشرق ، وأخذت تتقدم حتى وقفت أمام إسوار فيينا وهددتها بالسقوط بين لحظة وأخرى . مما جعل أوروبا كلها تضع يدها على قلبها ، وتتحد لتواجه العثمانيين وتدفعهم إلى الخلف .

يمكن القول أنه خلال القرون الثلاثة الممتدة من أوائل القرن السادس عشر حتى أواخر القرن الثامن عشر تحددت السمات الأساسية لموقف أوروبا ، وهي التي تمثل القوى الخارجية

موضوع بحثنا في مواجهة الاسلام ، والشعوب الاسلامية ، خصوصاً الشعب العربي . وهنا يمكن وضع النقاط التالية :

١ ـ أدى وصول أوروبا إلى الأمريكتين كما أدى عبورها إلى الشرق الأقصى وأفريقية ، من خلال الدوران حول الرجاء الصالح إلى بث الحياة في شرايينها الاقطاعية الراكدة ، فراحت تحشد قواها العسكرية ، وتعبىء قواها البشرية ، وتحدث تغييرات في بيتها الداخلي بما يتناسب مع حاجاتها إلى التوسع والسيطرة على الأمريكتين وأفريقية والشرق الأقصى ، فتطلب ذلك تحطيم الاقطاع لحساب نظام يلبي تلك الحاجات . وقامت الرأسمالية على الأموال المنهوبة من الأمريكتين وأفريقية والشرق الأقصى ، وبالاعتماد على مستوى من التطور العلمي والتقني كان قد تحقق على مستوى عالمي خلال تلك الفترة . مما سمح للرأسمالية أن تطور ، بالدرجة الأولى ، آلتها العسكرية العنفية إلى جانب التطور التقني الانتاجي .

كان ذلك يعني أن شهية أوروبا للسيطرة على العالم قد إنفتحت على مصراعيها . ولم يقف في وجهها وراح يتهددها ويردعها غير الدولة العثمانية ، التي قامت على أساس وحدة إسلامية ، ورفعت راية الاسلام ، وذلك على الرغم من أن نظامها لم يبن الدولة الاسلامية المتطابقة مع تعاليم الاسلام ، وكثيراً ما كان يبتعد عن الاسلام ، خصوصاً عندما كان يقوم حكم الجور بدل حكم العدل في هذا العهد أو ذاك من عهود الدولة العثمانية ، أو عندما كان يقع التقصير في مواجهة الفرنجة أو تقدم التنازلات لهم . ولكن الشيء المركزي الهام هو أن هذه الدولة حافظت على أوسع وحدة إسلامية ، وحالت لقرون طويلة دون الاجتياح الأوروبي الاستعماري لبلاد المسلمين . كما أن البناء الأساسي للوحدة المجتمعية القاعدية في الدولة العثمانية كان إستمراراً للنمط المجتمعي الذي بني عبر التاريخ الاسلامي ، وقد راحت تعمل وتتحرك ضمن سياقه .

خصوصية الصراع الأوروبي ضد الشعوب الاسلامية

إن الجوهر الدافع في تحرك أوروبا ، تاريخياً ، نحو الخارج كان التوجه لنهب الثروات والسيطرة على طرق التجارة الدولية ، وتحويل بقية بلدان العالم إلى ملحقات للدول الأوروبية الأقوى . ولهذا كانت السمة العامة في هذا التحرك إرتكازه إلى العنف ، ومن ثم الاندفاع في النهب وأحكام السيطرة .

بيد أن هذا التوجه العام بالنسبة إلى مختلف أقطار العالم الأخرى حمل سمة شديدة الخصوصية عندما تواجه مع الشعوب الاسلامية ، خصوصاً الشعب العربي . أما تلك السمة فهي ذلك الثقل الذي أعطي للجوانب العقيدية ـ الفكرية ـ الثقافية الحضارية في خوض هذا الصراع . وذلك باعتباره شرط تحقيق السيطرة على البلدان الاسلامية ونهبها وأضعاف مقاومتها ، بعد أن يتمكن العنف من إجتياحها . ويرجع هذا الدور الخاص للجوانب

العقيدية ـ الفكرية ـ الحضارية إلى الدور الذي يلعبه الاسلام في حياة الشعوب الاسلامية . أو إلى الموقع الذي للاسلام في جماع الوضع الاجتماعي ـ الثقافي ـ الاقتصادي ـ العسكري ـ لهذه الشعوب مجتمعة ومنفردة . فهو في صميم البنية الاجتماعية الاقتصادية وفي صميم العلاقات ونهج الحياة. ومن ثم فإن الصراع مع هذه الشعوب يرتطم بالاسلام عقيدة وأفكاراً ومعايير ومفاهيم ونهج حياة وأنظمة إقتصادية واجتماعية وعلائق بين الشعوب . وهذا ما أعطى تلك الخصوصية ، قديماً وحديثاً ، للصراع بين الفرنجة والشعوب الاسلامية ، وخصوصاً العربية . وذلك منذ الانتصارات الأولى للاسلام في الجزيرة العربية . وهذا ما يعطي للصراع طابع الحرب الشاملة التي تتخطى الصراع الاقتصادي ـ العسكري ـ السياسي .

أما الخاصية الثانية فتتمثل بالطابع التاريخي طويل الأمد لهذا الصراع . ولعل مروراً سريعاً بأحداث التاريخ منذ ثورة الاسلام حتى اليوم يؤكد أن المعارك لم تهدأ يوماً واحداً ، وإن الحرب تواصلت من جيل إلى جيل ومن قرن إلى قرن . وقد حدثت كل التطورات على ضفتي هذا الصراع وفي ظله ، وضمن سماته . ولهذا يصبح من التعسف عدم رؤية هذه الاستمرارية التاريخية . ومن ثم معالجة الصراع الراهن بأنه مجرد جزء من الحالة العالمية الراهنة ، ولا يحمل سمة شديدة الخصوصية ، أو بعبارة أخرى إعتباره مجرد توسع إمبريالي في مرحلة تحول الرأسمالية إلى إمبريالية وبسببها . وهنا يمكن القول أن وجهة النظر التي ترى لهذا الصراع سمة تاريخية طويلة الأمد تتعارض مع النظرة اللاتاريخية التي تنزعه من السياق التاريخي الذي لا يمكن نكرانه . ومن ثم تراه حالة ناشئة عن ظرف آني عابر في أوروبا يزول بزوالها ، وهي المرحلة الرأسمالية الامبريالية . وبهذا تجرده من أبعاده العقيدية ـ الفكرية ـ الحضارية ، وتحصره بالأبعاد الاقتصادية المرتبطة بتطور الرأسمالية إلى مرحلة الاحتكارات العالمية . أي لا تراه حتى في المجال الاقتصادي إستمراراً لدوافع التوسع الخارجي التاريخي من أجل نهب الثروات واستعباد الشعوب . كما لا ترى العنف الامبريالي الراهن إستمراراً لعنف تاريخي لم يتوقف .

أما إذا قيل أن الامبريالية المعاصرة قد حملت سمات خاصة بها تختلف بهذا القدر أو ذاك عن سمات الاستعمار القديم ، أو الاحتلال الصليبي الأسبق ، فإن ذلك ليس إختلافاً في الجوهر . كما أنه لا يعني تلقائياً عدم إستمرارية ، أو لا تاريخية الصراع ، فهو لا يعني أن السمات الخاصة لهذه المرحلة من النظام الامبريالي تعفيه من التواصل مع التاريخ ، ما دام هذا التواصل قد حدث فعلاً . بل في الحقيقة لا يمكن أن ترى الامبريالية الراهنة إلا مرحلة أشد تكثيفاً للعنف والتوسع والسيطرة والنهب من المراحل السابقة ، كما أنها أشد تكثيفاً في الصراع ضد الاسلام وضد المقومات الحضارية الأصلية لبلادنا . فالحرب المندلعة في هذه المرحلة شاملة ، ولا يمكن إخفاء أبعادها العقيدية ـ الثقافية ـ الحضارية أو طمسها أو دفعها إلى مرتبة ثانوية . ولعله من غير العسير الاتيان بعشرات الشواهد من الجانب الأوروبي

الاستعماري الحديث تكشف عن البعد الايديولوجي الحضاري في هذا الصراع . فقد روى عن غورو ، القائد الفرنسي ، أنه توجه إلى قبر صلاح الدين الأيوبي بعد إجتياح قوات الحلفاء لدمشق وقال : « ها قد عدنا يا صلاح الدين » . كما روى عن اللنبي ، القائد العسكري البريطاني ، أنه بعد دخوله مدينة القدس قال : « الآن إنتهت الحروب الصليبية » . طبعاً هذه هي الصورة الصارخة ، أما الأمثلة الأخرى الأكثر مكراً فهي موجودة ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، في أغلب الفكر الفرنجي منذ ما يسمى بعصر النهضة . وما علامة ذلك إلا عدم الاعتراف بأية حضارة غير الحضارة الأوروبية ، واعتبار التطور الحاصل في أوروبا هو بوصلة التطور العالمي . ومن ثم لا طريق آخر . فالذي يحدد سمات التطور العالمي إنما هو النمط الأوروبي (أمريكا إمتداد لأوروبا) . ومن هنا يصبح إخفاء البعد الصراعي العقيدي ـ الحضاري عملية تخدم الاجتياح الفرنجي لبلادنا ، ويفقدها مقوماتها الأساسية دون السماح لها بدخول الصراع في ذلك الميدان . وذلك عن طريق توجهها إلى الجوانب الاقتصادية ـ العسكرية ـ السياسية في الصراع ـ على الرغم من أهميتها . ولكن اهميتها تتضاءل بقدر ما يطمس البعد الثقافي الحضاري .

لهذا يصح القول : ما لم يمسك هذا الفهم للصراع فإنه من غير الممكن الامساك بموقف القوى الخارجية الاستعمارية تجاه الشعوب الاسلامية عموماً والأمة العربية خصوصاً ، أو تجاه الاسلام باعتباره عقيدة ونظاماً ونهج حياة . أو بعبارة أخرى إن إدراك هذا البعد هو الذي يكشف خصوصية السيطرة الامبريالية على بلادنا كالتجزئة وإقامة دولة « الكيان الصهيوني » والتركيز الخاص على الاجتياح الحضاري .

وهنا يمكن أن نطرح المرتكزات التي شكلت الأساس في خطة القوى الاستعمارية الأوروبية في العصر الراهن ، وعلى التحديد منذ حملة نابليون ، وهي نقاط غير مستنبطة من الكتب ولا من التجليل والتقدير ، وإنما من الوقائع التاريخية التي حدثت ، ولا أحد يجادل فيها . لهذا يمكن القول إن موقف القوى الخارجة وتحركها ينبغي ألا يبحث عنه في الكتب والوثائق قبل أن يرى على أرض الواقع الفعلي . لأنه من غير الحصافة أن نرى الذئب فنروح نفتش عن أثره لنستدل على وجوده .

١ ـ بعد أن قوى ساعد أوروبا العسكري نتيجة الوصول إلى الأمريكتين واستخدام الطريق المار برأس الرجاء الصالح إلى الشرق الأقصى ، وبعد أن فت من عضد الدولة العثمانية وبدأت تتآكل وتضعف وتنخرها التناقضات ، وبعد أن أجرت أوروبا التغييرات الضرورية داخل بيتها ـ كما عبرت عن ذلك ثورة كروموبل والثورة الفرنسية والثورات البرجوازية الأوروبية ، أصبح من الممكن لأوروبا أن تفكر بالسيطرة على العالم كله ، والبدء بالخطوات العملية في هذا السبيل . ـ يجب أن يلاحظ هنا أن إستخدام « أوروبا » لا يعني أن

تحرك الدول الأوروبية كان دائماً موحداً وتحت قيادة واحدة . بل على العكس كان التحرك في الغالب عبر هذه الدولة الأوروبية أو تلك . ولهذا فإن إستخدام « أوروبا » هنا ينطلق من السمات الأوروبية المشتركة للدول الأوروبية مجتمعة جزئياً أو كلياً ، ومنفردة أو متحالفة .

٢ ـ إن السيطرة الأوروبية على العالم تتطلب السيطرة على البلاد الاسلامية ، وعلى التحديد البلاد العربية ، وذلك للأهمية الاستراتيجية العالمية التي تتمتع بها تلك البلاد .

٣ ـ إن السيطرة الأوروبية تقتضي أن يتم إجتياح البلاد الاسلامية بالقوة المسلحة العنيفة ، أما التغلغل فيها وأخذها من الداخل أو إنجاز جزء أساسي من هذه المهمة عن هذا الطريق فأمر غير ممكن التحقق بسبب الاسلام ، وبسبب ما أرساه الاسلام من نمط إقتصادي ـ إجتماعي ـ ثقافي ، وما رسخه من تقاليد وعلاقات إجتماعية ونهج حياة . الأمر الذي يجعل العنف المسلح هو الشرط الأول في تحرك القوى الخارجية ضد الاسلام ، مع تركيز خاص ضد الأمة العربية داخل دار الاسلام .

٤ ـ إن كسر شوكة الشعوب الاسلامية يتطلب ، إلى جانب إستخدام العنف والقوة العسكرية ، القيام بتمزيق وحدة الشعوب الاسلامية ، وذلك بأحداث تجزئة واسعة بحيث يعود الوضع في المناطق الاسلامية إلى ما قبل ثورة الاسلام الكبرى الأولى .

٥ ـ إن تكريس تجزئة الشعوب الاسلامية يتطلب أن تمزق الأمة العربية نفسها ، لأن الأمة العربية تشكل الحلقة المركزية التي يمكن أن تمسك ببقية الحلقات ، وتجمعها إلى بعضها . ولهذا كان لا بد من تمزيق البلاد العربية والعمل على إحياء تراثها السابق للاسلام . أي إعادتها إلى فرعونية وفينيقية وأشورية وكنعانية وقحطانية .

٦ ـ إن تحقيق هذا التمزيق الاسلامي ، وخصوصاً العربي يتطلب المضي في المشروع الصهيوني الرامي إلى إقامة الوطن القومي اليهودي على أرض فلسطين ، من أجل ترسيخ هذه التجزئة بقطع الطريق البري بين مشرق البلاد العربية ومغربها ، وإقامة قاعدة عسكرية ضاربة تمنع التحرير وتمنع الوحدة .

٧ إن تحقيق الأهداف أعلاه يتطلب شن حملة إيديولوجية وفلسفية مركزة على الاسلام والتشكيك بتعاليمه ، خصوصاً تلك التي تقول بالأمة الاسلامية الواحدة ، وبالأخوة الاسلامية ، وبعدم القبول بالتجزئة أو الانقسامات بين الشعوب الاسلامية ، وعدم الخضوع لسيف الكفار والطغاة والغزاة ، وعدم التعامل مع الاستعمار ، والداعية إلى إقامة حكم الحق والعدل والتوحيد . ومن ثم حصر الاسلام بالعبادة فقط ، ما دام من غير الممكن إزالته نهائياً . ثم من بعد ذلك لا بد من أن ينكر وجود وحدة إسلامية ، ثم ينكر وجود وحدة عربية أو أمة عربية ، وذلك عبر الاحتجاج بمقولات تسمى علمية ، وتدعي أن وصف الأمة لا

ينطبق على وحدة الشعوب الاسلامية ، كما ترى أن وصف الأمة لا ينطبق على العرب . لأنهم لم يدخلوا طور وحدة السوق الرأسمالي ولم ينجزوا ثورتهم البرجوازية التوحيدية . كما يصار إلى نبش القبور والبحث في الحفريات عن التاريخ الوثني الجاهلي لشعوب المنطقة وفق كل أقليم ليصار إلى إعادة المصريين إلى فراعنة بدل أن يكونوا مسلمين وعربا . وكذلك بالنسبة إلى اللبنانيين أو السوريين كما يعاد الايرانيون إلى فرس وساسانيين . ثم يصبح النموذج الأوروبي هو رمز التقدم وتغدو المعايير والمفاهيم الأوروبية هي المقياس .

إن مرحلة القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين قد شهدت بلورة كاملة لكل تلك المخططات والمقولات ، ثم إتخذت طريقها إلى التطبيق على أرض الواقع الفعلي :

أ ـ تجزئة الدولة العثمانية وضرب الوحدة الاسلامية .

ب ـ تجزئة الأمة العربية إلى أكثر من عشرين جزءاً وإقامة الكيان الصهيوني في فلسطين .

ج ـ تحطيم السياق التاريخي لنمط المجتمع الاسلامي ، والعمل على الفرْنجة لخلق نمط المجتمع التابع مكانه . وهنا تم ضرب المؤسسات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية المستقلة ، وجرى العمل على إقامة المؤسسات الموازية الملحقة بالخارج والمرهونة له .

د ـ شن حملات نظرية وفكرية « وعلمية » ، لجعل المعايير الأوروبية هي المعايير السائدة في فهم قضايا الفلسفة والمجتمع والاقتصاد والأخلاق والقومية والدين والتربية والتنمية .

وقد ركزت تلك القوى الخارجية في المجال النظري والفكري في مواجهة الاسلام على ما يلي :

١ ـ فصل الدين عن الدول ، والمقصود هنا تحويل الاسلام إلى دين عبادة فقط ، ونزع كل جوانبه الأخرى المتعلقة بتنظيم الحياة الاجتماعية والثقافية وروحه الثورية والاستقلالية ، واستغلاله بعد ذلك من خلال بعض العملاء وإظهاره بمظهر التخلف أو الموالاة للقوى الاستعمارية .

٢ ـ إعتبار الفكر الاسلامي والموضوعات الاسلامية « سلفية » ، بمعنى متخلفة وقديمة ، ومن ثم الدعوة إلى الأخذ بالتغرب والتفرنج وقد إستخدمت في ذلك أحياناً موضوعات العلوم الانسانية .

٣ ـ طمس المرحلة الاسلامية في تاريخ الشعوب الاسلامية والعودة إلى إبراز المرحلة السابقة ، وذلك من أجل تكريس دول التجزئة وخلق العداوات والبغضاء والمشاحنات بين الشعوب الاسلامية ، ليصار إلى السيطرة عليها وإفقادها إمكانية النهوض . وذلك لأن تعميم

تلك العداوات بين الشعوب الاسلامية يجعل بأسها بينها ، فكلما نهضت إحداها قامت الأخريات ضدها . وبهذا تعود السيطرة الخارجية فتولد نفسها من جديد .

٤ ـ بث القيم والمعايير الغربية وتغيير نمط الحياة بأكمله بما يحكم طوق التبعية الأبدية .

اما موقف القوى الخارجية في التعامل مع العرب على المستويين النظري ـ الفكري فقد تم ضمن الخطوط التالية :

١ ـ إيقاع الطلاق بين العروبة والاسلام سواء أكان من ناحية إنكار علاقة الأخوة والوحدة بين العرب والشعوب الاسلامية الأخرى ، وخصوصاً الأتراك ، لضرب الدولة العثمانية ، أم من ناحية علاقة العروبة بالاسلام تاريخياً وحاضراً ، باعتباره عقيدة وفكرية ونظاماً ونهج حياة ، ومن ثم دفع العروبة إلى التغرب أو إلى حمل مضامين آتية من المدارس الفكرية الفرنجية .

٢ ـ رفض مقولة الأمة العربية والوحدة العربية ، وتكريس الاقليمية الناتجة عن التجزئة التي فرضت خلال القرن التاسع عشر . وبعد ضرب الدولة العثمانية .

٣ ـ طمس التاريخ الاسلامي للأمة العربية وإبراز تاريخ هذا الجزء أو ذاك قبل الاسلام . أي العودة من الناحية الايديولوجية إلى عهد الوثنيات القديمة .

٤ ـ محاربة فكرة القومية العربية في المراحل التالية للحرب العالمية الأولى ، وذلك باعتبارها حركة تحرر واستقلال ووحدة وتحرير لفلسطين .

٥ ـ زرع التغريب أو التحديث المتفرنج في المجتمع العربي ، وذلك لبناء مقومات التبعية والالحاق المرتبطة بالتجزئة ودولة التجزئة . وكان هذا يتطلب الترويج للمقولات المتغربة التي تصب بهذا الاتجاه ، وهو إتجاه يضرب في الوقت نفسه ضد كل مقومات الاستقلال في المجتمع العربي .

٦ ـ العمل على الانقاص من قدر اللغة العربية وأهليتها ، وتشجيع اللهجات العامية الاقليمية ، لتكريس التجزئة العربية .

موقف القوى الخارجية وتحركها في مواجهة القومية العربية

في الصراع الضاري الذي خاضته أوروبا ضد الدولة العثمانية عمدت إلى إيجاد المنافذ التي تقسم وحدة شعوب الدولة الثعمانية . لهذا عرضت بريطانيا وفرنسا على محمد علي أن يقيم دولة عربية ويخرج على وحدة الدولة العثمانية . ولكنه رفض أن يفعل ذلك لأن طموحه ، كما ظهر من تحرك إبراهيم باشا باتجاه الأناضول ، كان المحافظة على تلك الوحدة الاسلامية ضمن قيادة جديدة وليس تفتيتها .

طبعاً إن العرض البريطاني لم يقصد أكثر من تمزيق وحدة الدولة العثمانية ، أي أنه لم يقصد أن تقوم دولة عربية كبيرة موحدة ، لأن هذه أيضاً مرفوضة من قبل الاستعمار .

المقصود من هذه الملحوظة الأخيرة عدم السقوط بالتصور إن القوى الخارجية الطامعة يمكن أن تكون مع الوحدة العربية أو مع قومية عربية . إنها لا تفعل ذلك إلا عند إستخدامها لضرب الوحدة الاسلامية ، ومن ثم تدور عليها لتضربها هي الأخرى . أي تكون قصتها كقصة الثور الذي قال « أكلت يوم أكل الثور الأبيض » . وبالفعل ضربت الوحدة العربية يوم ضربت الوحدة الاسلامية .

هذا أيضاً ما دأبت عليه الدول الاستعمارية في أواخر القرن التاسع عشر ، وعلى الخصوص خلال الحرب العالمية الأولى ، أو قبيلها ، عندما شجعت بريطانيا وفرنسا الدعوات إلى « القومية العربية » أو إلى إقامة دولة عربية منفصلة عن الدولة العثمانية . ولكن هذا التشجيع في الحقيقة كان هدفه واحداً لا غير ، هو أكل الوحدة الاسلامية أولا ، ثم أكل الوحدة العربية ثانياً ، أو مباشرة ، بعد تناول الوجبة الأولى .

إن هذا الاستنتاج حول هذه المرحلة لم يعد قابلاً للنقاش . لأنه حدث على أرض الواقع فعلاً ، فقد تبخرت فوراً كل تلك الوعود التي قدمها لورنس إلى الشريف حسين ، أو قدمها قناصلة فرنسا وبريطانيا لبعض رجالات العرب قبيل الحرب العالمية الأولى ، وفي أثنائها ، بإقامة دولة عربية واحدة تضم بلدان المشرق العربي (الحجاز والعراق وبلاد الشام) . فما إن وضعت الحرب العالمية أوزارها إلا كانت مشاريع تجزئة تلك البلاد قيد التنفيذ من خلال الجيوش العسكرية التي إجتاحت بالقوة أغلب تلك المناطق .

حقاً إن تقويم الدعوة إلى القومية العربية ـ هذه التسمية هنا بمعنى العروبة أو الدولة العربية ، وفق إستخدام ذلك الوقت ـ في تلك المرحلة يحمل تعقيداً . فمن جهة كانت تلك الدعوة تصب موضوعياً في نهر القوى الخارجية الاستعمارية المتجهة إلى تفسيخ الدولة العثمانية . ولكنها ، من جهة أخرى ، كانت رداً من جانب بعض المخلصين على الدعوة الطورانية والممارسات المعادية للعرب التي قام بها الاتحاديون الأتراك . ومن ثم حملت موضوعياً رفضاً للتتريك وطغيان الاتحاديين . أما من الجهة الثالثة فإن تلك الدعوة لم تكن وحدوية عربية بالمعنى الشامل ، وإنما كانت أقرب إلى الاقليمية . لأنها إستثنت مصر والسودان وكل المغرب العربي الكبير . ولكن لما كان الظرف المعطى وميزان القوى العالمي يتجهان إلى غلبة القوى الاستعمارية الخارجية على الدولة العثمانية . ومن ثم إجتياح المشرق العربي في الوقت نفسه ، فإن الدعوة إلى الانفصال عن الدولة العثمانية أو إلى إقامة دولة عربية مستقلة أفادت موضوعياً تلك القوى الخارجية ، ليس في تحطيم الوحدة الاسلامية فحسب وإنما أيضاً في تحطيم الوحدة العربية التي كانت ضمن تلك الوحدة ، وفرض التجزئة العربية الراهنة التي

ضربت جذورها منذ إن ضربت التجزئة الاسلامية جذورها في ظل سيطرة القوى الخارجية .

إن هذه الملحوظات حول موقف القوى الخارجية من الدعوة العربية ، أو الدعوة الطورانية . لايراد منها إدانة كل من إنساق وراء تلك الدعوات فالبعض كان مخلصاً غير مرتبط بالاستعمار . ولكن البعض الآخر كان يعمل حتى في السفارات . ولكن ما يجب معرفته إن القوى الخارجية شجعت تلك الدعوات ، وكان هدفها التقسيم والتفرقة وبث روح العداوة بين الشعوب الاسلامية ، من أجل التمكن منها وجعل بأسها بينها .

موقف القوى الخارجية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى

إتسم الوضع في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى بأحكام السيطرة الامبريالية على بلاد المسلمين وتسلم الاستعماريين وعملائهم مقاليد الأمور . وكان من أولى شروط وخطط الامبريالية تجزئة تلك البلاد ، ثم تجزئة العرب إلى عشرات الأجزاء . وكان من الضروري لكي تحكم قبضة هذه السيطرة ، وتكرس تلك التجزئة ، أن تثار الضغائن والعداوات فيما بين الشعوب الاسلامية ، وتنكر عليها وحدتها ، وقد تجاوب مصطفى أتاتورك مع ذلك بإعلان تركية أوروبية ، وتخليه عن إسلامها وعن الوحدة الاسلامية . وتجاوب والد شاه إيران المخلوع باتجاه التغرب وباتجاه التمييز الداخلي بين الشعوب الايرانية ، وأثار النعرات ضد جيران إيران من عرب وأفغان وأتراك . كما تجاوب مع ذلك جميع أولئك الذين رموا بالطين والأوساخ كل تاريخ الدولة العثمانية . وجعلوا صورة حكم الطورانيين بعد إسقاط عبد الحميد هي الصورة الوحيدة للدولة العثمانية من البداية حتى النهاية .

أما في البلاد العربية التي تجزأت إلى أكثر من عشرين جزءاً ، فقد كان من الضروري من أجل إحكام السيطرة الاستعمارية وتكريس التجزئة أن تشجع « الوطنيات » المحلية والنعرات الاقليمية ، وينبش التاريخ السابق للاسلام ليكون الجسر بين الاقليم وشرعية تجزئته . كما بينه وبين شرعية التخلي عن الاستقلال والمقومات الأساسية للاستقلال ، من خلال التخلي عن البنية المجتمعية الاسلامية والقبول بولادة النموذج المحدث التابع .

أمام هذه الحالة العربية كان من الضروري للقوى الاستعمارية الخارجية محاربة كل دعوة للوحدة العربية ، أو كل موضوعة تقول بوجود أمة عربية واحدة . وهي المرتكزات التي قامت عليه حركة القومية العربية (إنها هنا بمعنى الوطنية العربية أو الوحدة العربية) في مرحلة التجزئة العربية والسيطرة الاستعمارية . إن هذه الدعوة في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى لم تعد في مواجهة الوحدة الاسلامية ، وإنما أصبحت في مواجهة النجزئة العربية . لهذا قوبلت من القوى الاستعمارية بالمقاومة العملية والنظرية . لقد أصبحت تعبيراً عن الحب لوطن مقهور وشعب مستضعف يقعان تحت السيطرة الخارجية . ومن ثم فهي في مواقع الصراع ضد القوى الاستعمارية الباغية ، وفي إتجاه التاريخ الوحدوي لهذه البلاد . ومن ثم

فإن حركة القومية العربية ، في هذا المعنى وضمن هذه الحدود ، تقف في خندق واحد

على أن موقف القوى الخارجية من القومية العربية كحركة نضالية متجهة نحو التحرير والوحدة والاستقلال واسترداد حرية الوطن وكرامته ورفع شأن الأمة وإعزازها ، لا ينسحب على موقفه من القومية العربية كايديولوجية أو كعقيدة ، أو حين تحمل محتوى فلسفياً أو إقتصادياً أو إجتماعياً متغرباً لا يستطيع إنقاذ البلاد من حالة التبعية ، ولا يساعد على تحقيق الوحدة والحرية .

طبعاً من غير الممكن أن تحصر هنا الألوان التي تتخذها القوى الخارجية من الايديولوجية ، أو النظريات التي يمكن أن تحملها هذه الحركة أو تلك من الحركات القومية . لأن حصرها يتطلب تناول كل حركة على حدة وتحليل مستوى دعوتها القومية ومضامينها . لكي يصح الحديث عن موقف القوى الخارجية وتحركها تجاه تلك الحركة القومية . بيد أن الشيء الأكيد هنا أن موقف القوى الخارجية وتحركها سيأتي معادياً في النهاية حين ترتكز حركة القومية العربية إلى الاسلام في تقديم الحلول للمشاكل التي تعترض الأمة أو في مواجهة قضية المضمون والثورة الاجتماعية . أما موقف القوى الخارجية وتحركها من حركة التحرر العربية حين تحمل مضامين مستقاة من الحضارة والثقافة الأوروبية فذلك يتوقف على موقف كل قوة خارجية تجاه هذه الحالة أو تلك ، الأمر الذي يجعل الحكم المسبق غير ممكن .

يجب الانتباه أيضاً إلى أن موقف القوى الخارجية وتحركها تجاه القومية العربية يرتبط بمدى فعالية الحركة السياسية ـ العسكرية ـ الثقافية ـ الاقتصادية التي تحملها في اتجاه تحقيق الاستقلال والوحدة وتحرير فلسطين . فكلما كانت أكثر فعالية على أرض الواقع في تحقيق الوحدة العربية ، مثلاً ، كلما كان الموقف أشد عداء وكان التحرك أشد شراسة وعنفاً والعكس صحيح .

تبقى ملحوظة أخيرة لا بد من التأكيد عليها ، لئلا يحدث الالتباس عند الحديث عن موقف القوى الخارجية من الاسلام أو من حركة القومية العربية ، وهي إن المعيار غير ثابت ، من غير الممكن أن يعالج بالمطلق . ولهذا فإن ما ورد في الدراسة أعلاه هو تناول الموقف من حيث الأساس ، بمعنى أن جوهر موقف القوى الخارجية لا يمكن أن يكون إلا معادياً للاسلام وللوحدة الاسلامية ، كما لكل تحرك نضالي عربي قومي ضد التجزئة الراهنة وباتجاه التحرر والوحدة . ولكن تفاصيل كل موقف تجاه كل حالة إسلامية أو قومية عربية تختلف من حالة إلى أخرى . وقد يبتعد ذلك الموقف عن الجوهر حين يقدم الاسلام مفرغا من محتواه التوحيدي الاستقلالي الثوري الحقيقي ، أو حين تقدم القومية العربية مفرغة من محتواها التحرري الاستقلالي الوحدوي المرتبط بالشعب والتراث والتاريخ . ومن هنا كان البحث أعلاه قد تناول الموضوع من حيث الأساس والجوهر لتحديد الاتجاه الرئيسي للقوى الخارجية في مواجهة حركة التحرر الاسلامي والعربي .

تعقيب ١

د. محمد أحمد خلف الله

افتتح الأستاذ منير شفيق بحثه بمقدمة قال فيها : أنه سوف يركز على القوى الأوروبية التي مثلت ـ تاريخياً، ومن حيث استراتيجيتها ـ القوى الأهم في تصادمها مع الشعوب الاسلامية عموما ، والشعب العربي خصوصا . غير أنه لم يلتزم بهذا التركيز واستطرد أكثر من اللازم وكتب مستطردا ثلاث مقدمات وتوابع لهذه المقدمات . والمقدمات والاستطرادات ليست من طبيعة الأستاذ منير وحده ، فهي سمة عامة من سمات الذين يكتبون بالعربية ، ويتأثرون بقدامى المؤلفين . ولقد أوقعني في فخ عندما وضع عنوانا ظننته قد أنهى به الاستطرادات وهو عنوان « المرحلة المعاصرة » ذلك لأن هذه المرحلة المعاصرة إنما تبدأ عنده بنهاية القرن الخامس عشر ، حيث يتناول العوامل التي أدت إلى فتح شهية أوروبا للسيطرة على العالم ، وحيث يتناول كيفية تحديد السمات الأساسية لموقف أوروبا في صراعها مع الشعوب الاسلامية بصفة عامة والشعب العربي بصفة خاصة . واستغرق تحديد هذه السمات مدة ثلاثة قرون هي القرن السادس عشر ، والقرن السابع عشر ، والقرن الثامن عشر .

وقد أشار الأستاذ منير إلى العوامل الفعالة التي دفعت بأوروبا إلى هذه المواجهة ـ وبخاصة بعد أن قضى على الاقطاع وبعد أن حلت الرأسمالية محله وأخذت تدفع بأوروبا إلى الاستيلاء على العالم بما فيه العالمين : الاسلامي والعربي . وهنا وقف ليبين لنا خصوصية صراع أوروبا مع المسلمين والعرب ، وكيف أن هذه الخصوصية إنما تقوم على أساس من ارتباط الصراع بالاسلام الدين ، والاسلام الحضارة . كما تجيء من إستمرارية هذا الصراع منذ نشأ الاسلام .

وهنا نشير إلى أن الأستاذ منير شفيق قد قسم مراحل هذا الصراع إلى ثلاث مراحل : الأولى من القرن السابع إلى القرن الخامس عشر ؛ والثانية من القرن السادس عشر حتى نهاية القرن الثامن عشر ؛ والثالثة من القرن التاسع عشر ـ وتلك هي المرحلة التي لم تنته بعد .

وفي كل هذه المراحل كان الصراع الأيديولوجي هو الثابت الذي لم يتغير . ومن هنا يرى أن الفهم الدقيق للدول الاستعمارية وتحركها في منطقتنا العربية والاسلامية يجب أن يقوم على هذا الأساس ـ أساس أنه صراع أيديولوجي وحضاري . وأخذ يفسر كل أحداث المرحلة الأخيرة ، منذ حملة نابليون على مصر ، على هذا الأساس الأيديولوجي . والضرورة التي كانت تدفع بهذه الدولة أو تلك من دول أوروبا إلى مثل هذا الصراع كانت تجيء أيضاً من الموقع الاستراتيجي الذي تملكه الشعوب الاسلامية والعربية والذي لا يمكن استعمار الدول الأوروبية للعالم من غير الاستيلاء أو السيطرة على العالم الاسلامي والوطن العربي .

الصراع هنا غاية حين يكون ضد الاسلام والعروبة ، وهو وسيلة حين يكون الهدف الوصول إلى بلاد أخرى غير إسلامية وغير عربية . ومن أهداف الصراع كسر شوكة هذه الشعوب بتمزيقها إلى وحدات ، والحيلولة بينها وأن تصبح دولة واحدة . وقيام الدولة الصهيونية في الكيان العربي القومي إنما هو عامل من عوامل التجزئة والتمزيق . والقرن التاسع عشر ، وما تلاه ، هو الاطار الذي وقع من داخله هذا التمزيق للدولة الاسلامية والدولة العربية . وهذا التمزق لا بد له من أسس فكرية يستند إليها ومن هنا كانت الحركات الاستعمارية القائمة على تحطيم النسق التاريخي للاسلام ، وعلى التذكير بالاصول الأولى لما قبل الاسلام ـ أي التذكير بالفرعونية والفينيقية والبابلية والبربرية وما إلى ذلك . كما كانت محاولة احياء اللغات العامية للشعوب العربية . وركزت القوى الاستعمارية على فصل الدين عن الدولة وعلى اتهام المسلمين بالسلفية والرجعية ، وعلى بعث قيم الحياة الأوروبية ، وما إلى ذلك .

وأهم من كل ذلك عند الأستاذ منير شفيق هو سعي الاستعمار الحثيث لايقاع الطلاق بين العروبة والاسلام . ثم تكريس الاقليمية وطمس معالم التاريخ الاسلامي ومحاربة فكرة القومية العربية ، وتحقيق التغريب في شتى المجالات ـ مع الانقاص من قدر اللغة العربية . وهو يرى أن الهدف من وقوع الطلاق بين العروبة والاسلام كان التمكين من ضرب كل منهما على حدة .

ويذهب الأستاذ منير شفيق إلى أن نفس التسمية بالقومية العربية ليست سوى عمل إستعماري بحت يراد منه ضرب الدولة العثمانية ثم تحقيق الاقليمية . ولا ينكر أن تكون هذه التسمية قد جاءت رد فعل أيضاً للحركة الطورانية .

والشيء الذي قد يحمد للأستاذ منير شفيق أنه لم ير بأسا من أن تكون دعوة القومية العربية بعد الحرب العالمية الأولى قد استهدفت القضاء على التجزئة التي جاء بها الاستعمار بعد الحرب العالمية الأولى . ويتم الأستاذ منير بحثه بالتأكيد على أن من الصعب حصر كل الحالات التي يصطنعها الاستعمار لضرب الاسلام والعروبة ، وللوقوف في وجه الوحدة الاسلامية أو الوحدة العربية .

بعد هذا العرض الموجز لا بد من التعليق .

والظاهرة التي أسجلها أولا هي أن الأستاذ منير شفيق يعتمد كثيرا على المسلمات التي تحتاج إلى فحص واختبار .

فمثلا الجانب المعارض للفكرة القومية في فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى قد رأى فيها الضرر كل الضرر بما يتعلق بالفكرة الاسلامية ، ورآها أيضاً فكرة استعمارية وافدة من الغرب ، فمضى الأستاذ منير شفيق في أثر هؤلاء ، ولم يحاول أبدا أن يتبين الموقف القومي ، وهل هو حقا كما يراه خصومه .

إنه مما لا شك فيه أن القومية بمعناها الحديث مبدأ أساسي هام جداً ، وكان يقوم في تلك الأيام على أساس أن لكل أمة قومية حقها في أن تكون لها دولتها الخاصة بها وكان الذي يترتب على ذلك أيام هذه الامبراطوريات الكبيرة أن تأخذ الأمم القومية في تكوين دولها الخاصة بها ـ وذلك بانفصالها عن التبعية للامبراطوريات الكبرى وتكوين دولتها المستقلة .

وكان هذا المبدأ يقتضي في بعض الحالات أن تنفصل الأمة القومية عن امبراطوريتين حين تكون مجزأة بينهما ، وفي تلك الحالة يقضي على التجزئة وتقوم الدولة .

ومن الغريب أن الأستاذ منير لا يرى بأسا من أن يكون هدف القومية العربية بعد الحرب العالمية الأولى هو القضاء على التجزئة . لم يرد القوميون العرب غير تحقيق هذا المبدأ السياسي الهام الذي آمنوا به وعملوا على تحقيقه ولا يمكن أبدا أن يتهموا بأنهم قد نفذوا عن قصد أو عن غير قصد أهداف الاستعمار . لقد كانوا مخلصين في ايمانهم بالمبدأ القومي وعملوا بدافع من هذا المبدأ .

والقضية ليست طلاقا بين العروبة والاسلام وإنما هي قضية المرتكز الذي يصح أن تقوم عليه حياة الأمة العربية أهو العروبة أم هو الاسلام ؟ أهو القديم الذي يحاول المفكرون الاسلاميون الصادقون في إسلامهم إنقاذه مما هو فيه من عجز وتخلف عن مقاومة التحديات ـ وبخاصة الحضارية ـ أم هو الوليد الجديد الذي نهضت على أساس منه الأمم والشعوب ؟ أنه لا طلاق بين العروبة والاسلام ، وإنما هو تحمل لمسؤولية تقديم الحلول لمشكلات الحياة ، وتلبية المتطلبات الضرورية للحياة .

وهنا تنحصر المسألة في حياة المجتمعات ، وفي العلاقات الاجتماعية فيما بين الناس . ذلك لأن هذه الأنواع من العلاقات الاجتماعية هي التي تركت للعقل البشري تنظيمها على أساس مما فيه الصالح العام . أما تلك التي جعلها الاسلام نفسه من قبيل العلاقة بين الانسان والله ، والتي تحددت فيها المسؤولية على أنها مسؤولية فردية فليست مما نحن فيه في شيء ، ولا تدخل في ميدان المفاضلة في تحمل المسؤولية بين العروبة والاسلام . إن الذي يحكم هذه

الحالة هو النص ، وليس العقل البشري ، لا العقل الفردي ولا العقل الجماعي . وعندي أن القومية العربية هي التي تفتح جميع الأبواب أمام العقل البشري ليجد ويجتهد ، ويعمل في حرية تامة وهو يجوب الآفاق .

وهنا ملحوظة ، هي أن الملزم في الفكر الاسلامي هو ما كان دينا ـ أي ما جاء به الوحي من عند الله . أما الاسلام الذي هو حصيلة الفكر البشري فالالزام فيه يتبع المصلحة من حيث أنه ليس بدين لأن الدين لا يكون إلا من عند الله ـ وإلا لجاز لبعض البشر أن يضعوا الدين .

ليس هناك عقبات لا تتخطى في العصر الحديث حين تكون ممارستنا للحياة ، وتحقيقنا لدولتنا القومية ، قائم على أساس قومي . وهناك مشكلات عديدة لا يمكن حلها ، وعقبات لا يمكن تخطيها ، حين يكون الأساس في ممارسة الحياة ، وفي قيام الدولة هو الاسلام .

تعقيب ٢

د. غسان سلامة

من حسنات الورقة التي يعرضها الأستاذ منير شفيق الاساسية تماسكها المتين . فإن بدأت بقراءتها، أوصلك منطقها الداخلي لخلاصات كل ما في الورقة يهيؤها ويدعو إليها . ولا تخلو هذه الدراسة أيضاً من شجاعة في اختيار المنهج التركيبي الذي يوائم بين شؤون يؤدي التناول الأكاديمي لها أحياناً إلى جعلها عقيمة من فرط عزل الواحد منها عن الآخر. هنا ، لحسن الحظ ، يتداخل الاقتصاد بالسياسة ويمتزج الفكر بالتاريخ ، بحيث تشكل الدراسة مقولة واحدة ، عصبها حي ، ديناميتها مرتفعة ، ونتائجها ، على صعيد ممارسة السياسة ، سهلة الاستخلاص .

لكن هذا التركيب ، لكن هذا التماسك ، محكمان بشكل يكاد الكاتب معه يضع قارئه أمام خيارين لا ثالث لهما : أما السير معه من الألف للياء ، وأما الخروج عليه ، وعلى كامل مقولته . والأستاذ شفيق ، حمل في مقال له قرىء بكثرة ، وفي كتابات أرى عديدة ، على من اسماهم « مثقفي المنطقة الرمادية » ، الذين لا يتقبلون منطقة بحماس ولا يرضون لأنفسهم صفة « المثقف الخارجي غير الأصيل » . وقد يكون الرشد احيانا ، في الفكر كما في السياسة ، في تلك « المنطقة الرمادية » ، بعيدا قدر الامكان عن الأحكام الأخلاقية، والأيديولوجيا ، وسط أفكار تقبل التعديل بسهولة إن هي اصطدمت بالواقع المعاصر .

وإن كان لا بد من التركيز على الأساس لقلنا أن مأخذنا الأول والأهم على هذه الدراسة هو في خلوها ، ولو بقدر متواضع من النسبية . لهذا فإن الملاحظة الختامية التي يذكرنا فيها الكاتب بعدم ثبات معياره وضرورة عدم تناوله بالمطلق ، غير قادرة على محو إنطباع ، حلقته ١٧ صفحة من الأحكام المطلقة ، بأن تماسك المقولة الداخلي قد قام فقط على حساب توازن عقلاني بين عناصر التحليل .

مثال واضح على ذلك مقولة أن أرض المسلمين هي « أهم بقعة استراتيجية في العالم » . أليس في هذا القول تجاهل للتعقيد الهائل في مسيرة التاريخ البشري ؟ لقد كانت منطقتنا بالفعل في بعض مراحل هذا التاريخ ، ذات أهمية خاصة . لكن هذا لا يسمح بالتعميم ولا باعتبار مقولة الكاتب مسلمة غير قابلة للنقاش . هل أن « ثروات (المنطقة) الزراعية وانتاجها الحرفي الضخم » هي بهول ما يلمح إليه الكاتب إن قورنت بأوروبا نفسها أم بالصين ، أم بجنوب شرق آسيا ، أم أيضاً بأفريقيا ؟ ثم ماذا عن كونها « عقدة الاتصال بين قارات العالم القديم » وهل هذا يؤهلها بالضرورة لأن تكون ، في كل وقت ، « أهم منطقة استراتيجية في العالم » ؟ فالواقع أن طريقا للتجارة الدولية كانت تربط الشرق الأقصى بأوروبا من وراء جبال القفقاس فالفولغا دون المرور بنا . وطريق رأس الرجاء الصالح البحرية أيضاً . ثم أن اكتشاف القارة الأميركية جعل من المحيط الأطلسي حتى اليوم مجالا محوريا للتنافس والحرب (كما في الحرب العالمية الثانية) . وهل نتناسى أن النقل الجوي لمسافات طويلة دون محطات ، وبناء ترسانات هائلة من الصواري العابرة للقارات أفقدا المعايير الاستراتيجية التقليدية قدرا لا بأس به من أهميتها ؟ لا شك أن النفط يسم المنطقة بإهمية خاصة منذ بضعة عقود ، ولكن النفط عنصر غير ثابت فنضوبه المتوقع ، وإمكانية اكتشاف مخزونات منه ، هنا أم هناك من هذا العالم الواسع ، وإمكانية تفوق مصادر للطاقة غيره ، عناصر تحملنا بشدة على اعتباره عنصرا ظرفيا . إننا لا نسعى البتة التقليل من أهمية المنطقة العربية ، ولا لتجاهل مكانتها المميزة إجمالا عبر العصور ، ولكن إلى نبذ الصفات المطلقة ، التي تؤدي أحيانا إلى إحلال مسلمات قابلة للنقاش مكان النتائج المبنية على تحليل طويل .

ويظهر إنعدام النسبية بصورة أوضح في تناول الكاتب لخصوصية « الحالة الاسلامية » . وبرأينا أن التعميمات التي أمست تقليدية عن الاستعمار والامبريالية ، لا يرد عليها بشكل مقنع من خلال جعل خصوصية العرب والمسلمين مطلقة. هنا أيضاً يحل الحكم المسبق مكان الدراسة المتأنية التي تستنتج خصوصية أوضاعنا النسبية التي لا مفر من الاعتراف بها بعد دراسة مدققة لحالات شبيهة ، بعد جهد عميق في المقارنة .

وتتردد عبارات « الخصوصية » ، و« الحالة الفريدة » ، و« المثل الاستثنائي » ، و« الحدث الفريد » مرات عديدة لا في الدراسة بل في كل صفحة منها . هل أن تحديد الاستثناء ممكن دون توضيح القاعدة ؟ هل يقارب الخاص ، إن بقي العام مبهما ؟

ماذا مثلا عن فرادة الفتح الاسلامي ؟ تسير الدراسة هنا على ما نوية مطلقة : الفتح الاسلامي ساوى المنتصر بالمنهزم وأنشأ علاقة مميزة بينهما ، بينما أدت الفتوحات الأخرى إلى سحق المهزوم أو إلى تصفيته . لا شك أن الاسلام دين التسامح وحسن المعاملة ، ولا مفر

من الاعتراف بأن الدخول في الاسلام شرع على مصراعيه أمام شعوب الأراضي المفتوحة . لكن لماذا الاطلاق وهل هو مبرر ؟ ألم يتضمن الفتح الاسلامي أيضاً اضطهادا ، ألم يقفل باب السلطة بل باب المواطنية الكاملة أمام من لم ينخرط في الدين الجديد ، ألم يلحق الأذى بالأفراد وبالشعوب ، من خلال الحروب الأهلية التي واكبته منذ مطلعه ؟ كلام ايديولوجي أن يقال أن الاسلام عادل بالضرورة وأن الامبراطوريات الأخرى ، « طواغيت » ، قامت على تحكم قوم أو جنس بالعناصر الأخرى . ففي ذلك تجاهل للتاريخ الاسلامي الذي حوى مراحل شهدت اصنافا من هذا التحكم ، في إبراز «خصوصية» واحدة منها من جانب ، والنظر للأخرى وكأنها متماثلة . هل أن الامبراطوريات المقدونية والرومانية والصينية متشابهة فعلا ؟ ألم يسع الرومان لقدر متقدم من التشريع ؟ ألم يندمج المغول الفاتحون وشعب الصين في بوتقة واحدة ؟

ماذا عن خصوصية التعامل الأوروبي مع الاسلام ؟ يقول الكاتب « لو كانت الدولة الاسلامية من الطراز الروماني أو اليوناني أو طراز الدول الاستعمارية الحديثة لكان صراع القوى الخارجية أقل حدة وعنفا وجذرية ضد الاسلام والشعوب الاسلامية » لماذا ؟ لأن الاسلام مختلف نوعيا عن كل ما هو سواه . أليست البوذية أيضاً كذلك ؟ أليست الحضارة المسيحية كذلك ؟

ويرى الكاتب أن هناك « تركيزا خاصا وحقدا وتمييزا » في العداء الأوروبي للعرب سببه أن الصراع هو بين « حضارتين مختلفتين في كل شيء » . هل هذا بالفعل صحيح ؟ أليست الحضارة الاسلامية ، على العكس من ذلك أقرب إلى أوروبا من وثنيات أفريقيا السوداء ، أم من الحضارات الآسيوية العريقة أم من تراث هنود أميركا الرائع ؟ لقد تم تواصل ثقافي وتجاري وسياسي طويل وكثيف بين أوروبا والدولة الاسلامية ، قد لا يكون قام به أي من الطرفين مع أي طرف ثالث . وأوجه الشبه بينهما عديدة ، من أحادية الاله ، إلى العلاقة الحميمة مع الحضارة الأفريقية ، إلى التواجد في مناطق متنازع عليها ، إلى اقتباس الحضارة عن الأخرى في فنون العمارة ،وفي طرق الحياة اليومية ، وفي استعمال السلاح لا بل في تزاوج الأهداف السياسية مع الرغبة بنشر دين محدد ، الاسلام هنا والمسيحية هناك .

وقد أذهب أبعد من ذلك للقول ، على العكس مما ورد في الدراسة ، إلى أن قرب الحضارتين الجغرافي ، وتواصلهما المستمر ، وتطلعهما للتوسع في المجالات الجغرافية نفسها ، وتماثلهما في أكثر من نقطة ، هو الذي حملها باستمرار إلى هذا البحث المضني عن « الخصوصية » ، وأكاد أقول ، عن وسيلة للابقاء على هوية يزعزعها باستمرار وجود الآخر .

ولكني ، في قولي هذا ، اقع بدوري في خطأ منهجي ، هو أحد المآخذ الممكنة على الدراسة أين أوروبا ؟ أين الاسلام ؟ هل يمكن بالفعل التحدث عن شخصيتين موحدتين ، الواحدة تواجه الأخرى . لقد تحكمت التناقضات الداخلية بالفعل بالأولى كما بالثانية فنشأت تحالفات بين وحدات هنا وأخرى هناك خارج التمايزات الدينية والثقافية . فهذا بيازيد الثاني

يدفع ضريبة سنوية للبابا لابقاء أخيه في أحد سجون روما (ولاحقا لتصفيته) . وهذا بابا آخر يكتب إلى سلطان اسطنبول ينبهه بأن ملك فرنسا شارل الثامن مزمع على الابحار في حرب صليبية جديدة . (ذلك أن البابا كان يعرف أنه الضحية الأولى وقد تكون الوحيدة للعملية) . وفي ١٤٩٦ تتحالف مجموعة من المدن الايطالية مع اسطنبول داعية أياها للهجوم على البندقية التي استأثرت بالتجارة مع الشرق على حساب المدن الأخرى. أننسى التحالف المهم الذي حكم القرن السادس عشر بين السلطان سليمان القانوني وفرانسوا الأول ملك فرنسا ضد الامبراطور كارل . أنتجاهل عرض التحالف الذي قدمته الملكة اليزابيث الأول البريطانية على العثمانيين للعمل معا ضد أسبانيا ؟ ألم تكن الدولة الاسلامية خلال هذه المدة ، وإلى حد كبير ، جزءاً من العالم المتوسطي ، الاسلامي الأوروبي ؟

وهل يحق لنا أن نقبل بكلمات مثل « الحقد » ، وتشبيهات مثل « الخنجر المغروز » و« نزول الصاعقة » « لفهم التاريخ ؟ » ما هي ردة فعلنا إن كتب أوروبي (كما فعل الأستاذ شفيق في موضوع إستمرار الامبراطورية البيزنطية في آسيا الوسطى) ، إن الأندلس كانت خنجراً مغروزا في الجسم الأوروبي ؟

ويمكن الذهاب أبعد والقول ، بالرغم من الحروب الطاحنة التي جرت بين أوروبا والدول الاسلامية ، أن الشراسة ، والحقد ، والخصوصية في الكراهية في معاملة أوروبا للشرق العربي ، أمور قابلة للنقاش تنبع من تركيز على الذات مبالغ به . ألا نتذكر الطريقة التي عامل بها الغزاة الأوروبيون هنود اميركا بدءاً من مطلع القرن السادس عشر : نهب ، تدمير ، مجازر جماعية أدت إلى إنهيار حضارات ذات شأن ، وإلى تراجع ديمغرافي قد لا يكون له مثيل في التاريخ . فالمئة ألف هندي الموجودون اليوم في البرازيل ، كان يمكن أن يكونوا عشرات من الملايين ، لولا تلك المجازر ولولا الأمراض التي حملها الغزاة معهم ففتكت بالهنود فتكا مريعا .

وماذا عن « خصوصية » التعامل الأوروبي مع الأجناس الأخرى ؟ ماذا عن العنصرية الأوروبية التي لا نعرف منها على الأرجح ، إلا شكلها الأقل تعنتا ؟ هل ننسى تعامل أوروبا مع آسيا ، هل ننسى تخوفها الميثولوجي من « الخطر الأصفر » الذي حملها ، ومجمل الغرب معها ، إلى شراسة هائلة بدأت لقرون خلت ولم تنته مع طلعات طائرات الـ ب ـ ٥٢ فوق أحراج فيتنام ؟ ثم هناك أفريقيا : ١٥ مليونا من السود نقلوا قسرا من أفريقيا إلى أميركا ومن الحرية إلى العبودية . اكثر من نصف المستعبدين كانوا يقضون على الطريق ولم تكن حياة الذين وصلوا جميلة . في الولايات المتحدة وحدها ، كان هناك سنة ١٨٦٠ ما لا يقل عن أربعة ملايين ونصف من السود المستعبدين هل اختلف التعامل العربي الاسلامي دائما ، مع أفريقيا ، عن التعامل الأوروبي ؟هل ان خصوصية« الحقد » الأوروبي على الاسلام ، توازي فعليا هذه الشراسة ؟

إن هذا الحد الأسطوري بين « نحن » من جهة و« الأخرون » مجتمعون من جهة أخرى ، يؤدي في مواقع أخرى إلى مغالاة في القول « أنهم كلهم ضدنا » . فتأتي قراءة التاريخ آنذاك مجتزأة للغاية ، كما في القول : « عملت أوروبا بقياداتها الدينية المسيحية المتعصبة ضد الاسلام على التحالف مع المغول الوثنيين ، وكان الهدف توجيه حملتهم الهمجية باتجاه بلاد المشرق الاسلامي » فالتحالف بين الطرفين لم يكن فعليا ولم يكن دائما ولم يكن ، على حد ما نعرف ، العنصر الأساسي في تحرك أي منهما . فليس العداء للاسلام هو الذي دفعهما للتقارب ضد العدو الواحد إلا إذا سحبنا اعتباراتنا الأيديولوجية الحديثة على مسار تاريخ قديم نسبيا . فموجات النزوح من أواسط آسيا بإتجاه بلداننا بدأت في مطلع الألف الأول قبل المسيح ، عندما تم تدجين الحصان واستعماله للهجوم المنظم. كما لم تكن حملة جنكيز خان آخر هذه الموجات. ولم يكن هناك تزامن فعلي بين الحروب الصليبية وهذه الموجات الممتدة على مئات السنين ، بل على أكثر من ٢٥٠٠ سنة حتى بني عثمان . كما أن التحالف الأوروبي ـ البيزنطي ليس مسلمة كما يقول الكاتب ، فالحروب بين امبراطورية الشرق وامبراطورية الغرب بقيت مستعمرة حتى بعد نشوء الدولة الاسلامية بل أن إحدى الحملات الصليبية استهدفت بالتحديد بيزنطية ، لا هذه ولا تلك من المدن الاسلامية .

ولمزيد من التركيز على الخصوصية ، يغفل الكاتب المراحل المتعددة ، « الخصوصية » التي مرت بها الدولة الاسلامية . هل يمكننا بالفعل إعتبار مسلمة مقبولا بها قوله « إن البناء الأساسي للوحدة المجتمعية القاعدية في الدولة العثمانية كان إستمرارا للنمط المجتمعي الذي بني عبر التاريخ الاسلامي » ، ؟ ألا ينحاز الكاتب هنا تحديدا لجانب أسوأ المستشرقين ، أولئك الذين يقولون بتوقف التاريخ في الشرق منذ الفتح الاسلامي حتى القرن العشرين ؟ لقد تغير النمط المجتمعي في بلداننا بالفعل على مدى التاريخ ، كنتيجة لتناقضاته الداخلية ، ولتعامله السلمي أم العدائي مع محيطه . وقد دلت في هامش الدولة الاسلامية ثم في متنها ففي قلبها ، قوى غريبة حملت معها أنماطا في العيش وفي السلطة جديدة من الفرس إلى بني عثمان دون نسيان الدول التي قامت على طول شمال أفريقيا . أما في الداخل فقد تغير ميزان القوى بين الفئات المجتمعية الأساسية الثلاث ، والتي كانت قائمة قبل الاسلام وبعده ، وهي البدو ، ومزارعو الوديان والواحات ، ومدن التجارة القوافلية . فمال الميزان لهذه أم لتلك حسب تطور التجارة ، ووضع السلطة المركزية والتقلبات السكانية . فالنمط المجتمعي الاسلامي ، بالرغم من تعدد مزاياه الخاصة ، لم يكن نقيضا لما سبقه بصورة مطلقة ، ولا كان نمطا جامدا عبر القرون .

وبعد ، أن الموضوع الذي عالجه الكاتب ، هو طبعا ، « موقف القوى الخارجية وتحركها في مواجهة القومية العربية والاسلام » ، مما كان ليحمله ، في أي حال ، على تركيز الضوء على هذه القوى . ولكنه ، بالفعل ذهب أبعد من ذلك بكثير ، ذهب إلى حد صب اللوم بشكل جماعي

على الآخرين ، مهملا الدور الذي قام به العرب والمسلمون في تجزئة أنفسهم بل في مساعدة الآخرين للتغلب عليهم واستتباعهم . إن الغائب الأكبر عن هذه الدراسة ، عدا النسبية المنهجية ، هم العرب أنفسهم ، هي القوى التي ، من الداخل ، جعلت التبعية ممكنة إن لم تكن حتمية . وأكاد أقول أن هذه الدراسة أخطأت في إبقاء الشر والتناقضات والعنف والحقد خارج المجتمع فاعطت عن المجتمع العربي الاسلامي صورة مثالية حتى الخلل ، أسطورية حتى الخطأ . قد يكون ، الأساس ، بالأمس كما اليوم ، في تناول خطط الغرب أم في الرد عليها ، تبيان نقاط ارتكاز هذه الخطط في مجتمعاتنا . إن التجزئة ، إن التبعية ، إن الانهيار شبه الشامل صنع أيدينا بقدر ما هو خطة عدونا .

غير أن مأخذا آخر يمكن التعبير عنه إزاء هذه الدراسة : هل هي وفت بالفعل بغرضها ؟ تتوقف الدراسة زمنيا عند مشارف القرن العشرين ويبقى القارىء يتساءل : ما هي صحة المقولات التي قرأها هي وضعت على محك تاريخنا المعاصر ؟ يقضي الكاتب في الصفحتين الأخيرتين من مقاله صورة عما ، برأيه ، حدث ، بعد ١٩١٨ . نرى مرة أخرى ، « الأمبريالية » في موقع الهجوم الفعلي ، والتخطيط ، والتنفيذ . أما القوى المحلية فهي في ثلاثة مواضع ممكنة .

١ ـ أما العمالة للاجنبي .

٢ ـ أو التجاوب معه ويضع الكاتب في هذه الخانة كلا من مصطفى كمال اتاتورك ، ومؤسس الأسرة البهلوية وأولئك « الذين رموا بالطين والاوساخ كل تاريخ الدولة العثمانية » ولعله يعني ، من العرب ، أولئك الذين خرجوا على السلطنة بدءا من سنة ١٩١٦

٣ ـ ضحايا سياسة الأجنبي وعمالة أم تجاوب المحلي هي القوى الشعبية ، وهي بطبيعتها وحدوية .

لا شك أن المرحلة المعاصرة من التاريخ العربي الحديث تؤكد إلى حد بعيد مقولة الكاتب الاساسية حول عداء القوى العظمى الشديد لتوحد فعلي يتم في الشرق ، على قاعدة قومية كانت أم دينية . إن دراسة مسلك كل من الدول الاستعمارية الأساسية (فرنسا ، بريطانيا ، إيطاليا) ثم الدول العظمى الراهنة (الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي) تدعو إلى فرضية يسهل برأينا تأكيدها . وقد أوجزها هشام جعيط (أوروبا والاسلام ، النسخة الاصلية بالفرنسية ص ١٤٧) كالتالي : « كيف يمكن لنا أن نتصور ، لحظة واحدة ، أن أميركا وأوروبا وروسيا قد تسمح يوما بقيام مجموعة متماسكة في قلب العالم القديم » ؟ لقد اختلفت المراحل ، وتنوعت الأهداف والسياسات ، ولكن قاعدة استراتيجية تبقى حية : يصعب على أية دولة كبيرة تسعى لمزيد من النفوذ ومن الهيمنة على الساحة الدولية ، أن ترضى بوحدة فعلية ، تحت قيادة سياسية واحدة ، لأي من المناطق التي تنوي مد نفوذها إليها . هذا هو الأساس وهو منطقي ،

فإمكانية التأثير ، كما يقول كلاوز فيتز بإستمرار ، مرتبطة بمستوى مناعة الطرف الآخر ، كما بمستوى تماسكه الداخلي . لقد استفاد الفيتناميون مثلا بذكاء مثير للاعجاب من الانقسام الأميركي الداخلي حول إستمرار الحرب في فيتنام . كما لا شك أن الثورة الجزائرية عمقت بسرعة وبعنف التناقضات ضمن الطبقة السياسية الفرنسية بين ١٩٥٤ و١٩٥٨ ، ثم استفادت منها لاحقا للحصول على تنازلات كبرى يوم قبلت باريس مبدأ التفاوض . ويشير أكثر من دليل إلى أن موقع عبد الناصر في تعامله مع القوى العظمى تدهور بشكل مطرد بين ١٩٦١ و١٩٦٧ بعيد إنفصال سوريا ، وحرب اليمن ، وإنتقال القوى العربية المناهضة له من موقع الدفاع عن النفس إلى الهجوم المضاد (من خلال الحلف الاسلامي على الأقل) . فأتت هزيمة ١٩٦٧ . في هذا المنظور تكريسا خارجيا ساحقا للتدهور السريع في التماسك العربي الداخلي . غير أنه بالإمكان ، تنقيح هذه المقولة بعدد من الملاحظات ، تنزع عنها طابع الاطلاق الأيديولوجي .

يمكن الاشارة **أولا** ، إلى أن موقف الدول العظمى هذه ، ليس خاصا بالأمة العربية ، إذ هي تطبق في ذلك قاعدة إستراتيجية عامة يمكن استذكار إشارات إليها في هيرودوتس كما في مذكرات يوليوس قيصر ، ناهيك عن كتب التاريخ الاسلامي الأولي . لقد طبقت قاعدة التقسيم والتجزئة على مجمل الكرة الأرضية ، كقاعدة إستعمارية أساسية نجد الأمثلة العديدة والمؤلمة لها في آسيا (فيتنام ، كوريا ، باكستان . . .) وأفريقيا (حيث قسمت القبيلة الواحدة على أكثر من دولة ، وضرب عرض الحائط بحدود الدول الأفريقية الأصيلة التي نشأت خلال العصور خصوصا في أفريقيا الغربية (وأميركا اللاتينية (حيث أقدمت الولايات المتحدة مثلا في مطلع هذا القرن ، إلى إقتطاع قسري للمنطقة الكولومبية المطلة على قناة بنما ، ففصلتها عن الدولة الكولومبية ، وأنشأت فيها جمهورية اصطناعية مستقلة ، بادرت طبعاً إلى تسليم مهام الاشراف على القناة والدفاع عنها إلى مشاة الجيش الأميركي) .

ويمكن القول ، **ثانياً** ، إن المناعة العربية ، ولو السلبية ، في مواجهة هذه السياسة ، لم تكن متساوية وهذا العنصر النسبي يفسر برأينا أموراً ما زالت قائمة حتى اليوم . وفيما يخص منطقتنا ، جري بنا أن نلاحظ العلاقة الوثيقة بين درجة المناعة إزاء السياسة التقسيمية الخارجية والمستوى الذي بلغه نمو الدولة الوطنية . بل أننا نرى في هذه المعادلة ، قلب الجدلية المحورية للتجزئة والوحدة . إذ بلغت السياسات التجزيئية مراميها تحديدا في تلك المناطق حيث كان بناء الدولة الحديثة متخلفا . بينما اصطدمت هذه السياسات بالقوى الوطنية الحديثة ، ذات المنحى التوحيدي ، حتى ولو كانت مناهضة للسلطنة العثمانية .

الواضح مثلا أن التجزئة نجحت إلى حد بعيد في مناطق كالهلال الخصيب والخليج واليمن والقرن الأفريقي . لكن نجاحها كان أقل بكثير في مواضع كانت دولة محلية قد نشأت

فيها بإستقلال ولو نسبي عن الخلافة وعن أسطنبول . فمنطقتنا كانت كلوح الخشب ، يتلمسه النجار بيده قبل أن يحدد مناطق الضعف فيه ، ليدق فيه مسماره . في الجزيرة العربية ، اصطدمت القوى الخارجية بالمجموعة السعودية ـ الوهابية الصاعدة ، وفي مصر اصطدمت بدولة محمد علي ، فلم تنشأ في السويس دولة بنها أخرى ، وفي المغرب اصطدمت بعرش عمره مئات السنين ولو توالت عليه السلالات . ولا شك أن الشاه البهلوي الأول ومصطفى كمال اتاتورك كانا تحديدا أمام هذه المعادلة : أما بناء وطن موحد بأي ثمن وبأقصى سرعة وأما الرضوخ لتفتت إيران وتركيا .

وهذا باب ملاحظتنا الثالثة . إذ يصعب علينا أن نرى في مؤسسي تركيا وإيران الحديثتين ، مجرد « متجاوبين » مع الغرب . لقد أضطر كل منهما أن يفرض نفسه على القوى العظمى وأن يحملها على القبول به وبمشروعه . وقد حملها هذا المشروع إلى سلسلة من التحالفات المتغيرة مع القوى العظمى وإلى مجابهة أهمها . ففرض اتاتورك نفسه على فرنسا (التي لجأت لدفع الثمن باقتطاع الاسكندرون ، وهي قامت بذلك بوعد بلفور ثان فقدمت لمن لا يستحق ما ليست تمتلك) . أما بهلوي فقد جابه البريطانيين بعزم ليس من السهل إيجاد شبيه له بين متوجي العرب في العشرينات . فسيطر على مناطق خليجية عديدة ، وضم بالقوة والنار اثنيات مختلفة وطوائف متصارعة (بدءاً بشيخ المحمرة خزعل) ، ثم سمح لنفسه بالتحالف مع قوى المحور ، لمزيد من التوسع في خليج كانت لندن ما زالت تمسك مفاتيحه . هل يحق لنا إذن النظر إلى هذين الرجلين كمجرد « متجاوبين » مع الغرب ؟ الحق يقال أن الرجلين تميزا بقدر لا بأس به من العداء للعرب ومن الأضرار المستمر بالمصالح العربية ، وبالتوسع على حساب العرب . لكن ، دعونا نتساءل عن سر نجاحهما النسبي . هل كان بالفعل تجاوبهما مع رغبات الغرب ؟ هل هو بنائهما لوطن مستقل نسبياً ؟ هل هو تعلق العرب بوحدة إسلامية أشمل من هذه الوحدات القومية الحديثة ؟ لا شك أن هذه العناصر لعبت دورا ما لكن الأساس هو في مستوى تحرك العرب للرد على سايكس وبيكو وبلفور وما تبعهم . في فلسطين ، تحدثت لندن باسمنا ، وفي الخليج كانت بريطانيا تدعي الدفاع عن مصالحنا وفي الاسكندرون كان التوقيع على تسليم ارضنا باللغة الفرنسية . من هو حقا المتجاوب مع الغرب أم الراضخ له ؟

لقد نامت بالفعل ، في المرحلة نفسها ، حركات وحدوية مماثلة لتلك التي حصلت في تركيا وإيران . إلا أن واحدة منها لم تجمع كل شروط النجاح الضرورية . فتميزت الحركة الوهابية بتماسك داخلي قوي ، وبروح استقلالية مرتفعة ، وبدفع هجومي مثير للاعجاب إلا أنها أفتقدت النظرة الشمولية ، والقدرة على الانتقال من الولاء القبلي وإلى حد ما المذهبي إلى إحتواء التناقضات الطائفية وتحييدها ، كما أفتقدت قبل اكتشاف النفط وتحولها النسبي إلى رهينة له ، إلى القوى البشرية (وتحديدا العسكرية) المنظمة والمجهزة . ولم يستطع اشراف

مكة التحلل الفعلي من الارتباط البريطاني ، كما لم يقدروا على استبدال هشاشة بنية زعامتهم ، بقوة عصرية منظمة ولو أنهم ، كانوا ، في الأساس ، مؤهلين لدور قيادي ، يدفعهم إليه طموحهم ، وطول ممارستهم للحكم لا بل أصولهم القبلية . اما الاسرة المصرية الحاكمة ، فهي تدهورت في مستوى قواها الذاتية ، وفي مدى استقلاليتها وقدرتها على التحرك ، بحيث لم تستطع ما بعد سنة ١٩١٨ أن تقدم على أقل مما طمح إليه محمد علي قبل ذلك بقرن ، حين كان العثمانيون بعد مرهوبي الجانب . هل كنا حقيقة لننبذ، اليوم ، اتاتوركا أم بهلويا عربيا قام غداة الحرب العالمية الأولى ليجمع شتات العرب ، بأي ثمن وبأقصى سرعة ؟

ورب ملاحظة رابعة حول سياسات الدول العظمى نفسها . إن قدراً من التعديل في المقولة الأساسية عن عدائها لقيام أي وحدة فعلية في المنطقة ضروري ليأخذ بعين الاعتبار التطبيقات العملية لهذه المقولة . وفيما يخص بريطانيا تحديدا ، لا شك أن تيارا ، كان في الاجمال في موقع الأقلية ، سعي إلى تشجيع التقارب بين أصدقاء بريطانيا المحليين لمواجهة مرحلة ما بعد إنسحاب القوة البريطانية . في هذا الاطار يمكن فهم موقف لندن من مشاريع إقامة نوع من التضامن العربي قبيل وخلال الحرب العالمية الثانية . مثلا ، في رسالة مهمة بعثها رئيس الوزراء آنذاك ونستون تشرشل بتاريخ ١٩ أيار / مايو ١٩٤١ نراه يقترح ، لمواجهة قوى المحور وثورة رشيد عالي الكيلاني ، بعضا من الأمور المتناقضة منها ، التساهل مع التطلعات التركية في سوريا وفي المقابل ، دعم موقع عبد العزيز آل سعود ، كزعيم أعلى للجزيرة العربية والأردن والعراق معا ، لقاء إتخاذ العاهل السعودي موقفا واضحا من المشاريع الالمانية في الشرق . كما أنه في السابع والعشرين من نفس الشهر والسنة ، نرى أنتوني أيدن ، وزير الخارجية يقدم اقتراحه الشهير ، وفيه أن « بريطانيا لم تعارض يوما إنشاء فيدرالية عربية » وفي خطاب لاحق ، قال إيدن ، « أنه من الصواب ومن الطبيعي أن تكون العلاقات العربية ـ العربية أمتن وأقوى في المجالات الثقافية والاقتصادية والسياسية » . لقد كان جو الحرب طبعاً ، والتخوف من نجاح المشاريع الألمانية في المنطقة ، ومن التراث الوحدوي البين في أوساط الضباط العراقيين خلال الثلاثينات ، مصدر هذه المواقف البريطانية . إلا أنه لا ينبغي ، لذلك ، ألا تعطي وزنها .

الحق أنه كان بالامكان الاستفادة من الحرب العالمية الثانية ومن تطاحن القوى الكبرى فيها بصورة أفضل بكثير لو لم تتسلم المقدرات العربية في الفترة ما بين الحربين ، قوى كانت أم أصبحت رهينة للغرب . وكان يمكن بالفعل الاستفادة من تجربة كل من تركيا وإيران ، كما من بعض التجارب العربية نفسها بدءاً بمحمد علي واستفادته من التنافس الانكليزي ـ الفرنسي وإنتهاء بمواقف العرب خلال الحرب العالمية الأولى . مثال على ذلك ، التمايز

الواضح بين الموقف الهاشمي والموقف السعودي من المخططات البريطانية . كانت بريطانيا تريد دفع أكبر قدر من القوى العربية في الجزيرة نحو الشمال للهجوم على المواقع التركية . وبالفعل ، قامت القوات الهاشمية ، رغم هزالها ، بالتقدم شمالا باتجاه دمشق . لكن ابن سعود ، بالمقابل ، كان يرفض بإستمرار مهاجمة آل رشيد ، الموالين لاسطنبول ، في عاصمتهم حائل . ذلك لأن الوقت لم يكن بعد قد حان ، في حساباته الذاتية ، للقيام بهذا العمل ولو كان القضاء على امارة آل رشيد في صلب برنامجه . إلا أن التحالف مع بريطانيا كان ليفقد عبد العزيز هالته الاستقلالية ، وتضامن قواه الداخلي ، ويحمله إلى أضعاف في قواه الذاتية وهي بعد محدودة . وتشير مئات الوثائق البريطانية إلى الاختلاف الواضح في الموقفين ، وإلى امتعاض مستمر من التردد السعودي . . . كان بالامكان الاستفادة من تجارب محدودة كهذه . لكن الآخرين لم يتعرفوا عليها وأصحابها أنفسهم إلى حد كبير ، تناسوها .

أما المرحلة المعاصرة ، فتغلب عليها ولا شك التجربة الناصرية وموقف القوى الخارجية منها ، وهو أمر يطول بحثه لتعقده الشديد . كما يبدو أن بعض المداخلات في هذه الندوة قد تعرضت له . ولكنه يبدو لنا مثالا معاصرا حيا لصحة المقولة الاساسية ، خصوصا بعد ١٩٥٦ حيث غدا التدخل المصري في الشؤون العربية ، أيا كان محتواه ، امرا غير مشروع ، بنظر القوى الفاعلة في الساحة الدولية ، لدرجة أن بريطانيا كانت مستاءة من التدخل الناصري في الكويت سنة ١٩٦١ ولو أن الحفاظ على وجود الكيان الكويتي آنذاك ، كان هدفا مشتركا للبلدين . أما موقف فرنسا من دعم مصر للثورة الجزائرية ، أما موقف الولايات المتحدة من إرسال القوى المصرية لليمن أما موقف الاتحاد السوفياتي من الوحدة مع سوريا ، فأمور لا تحتاج إلى تعليق .

لكن المرحلة الأقرب إلينا ، هي أيضاً مفيدة ، ولا بد لنا ، بالرغم من تحفظ معظمنا المبدئي إزاء مقولات التضامن العربي كبديل للوحدة ، أن نبحث بدقة موقف القوى الخارجية منه . ويبدو للوهلة الأولى أن هذا المستوى المتدني من التعاون هو نفسه غير مقبول ، على الأقل من قبل الولايات المتحدة . ويمكن دراسة السياسة الاميركية في المنطقة منذ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٧٣ حتى اليوم من زاوية المحاولة الدؤوبة للقضاء على قواعد هذا التضامن التي أرسيت في الخرطوم صيف ١٩٦٧ وتأكدت في اللقاء المصري ـ السعودي قبيل قمة الرباط في كانون الأول / ديسمبر ١٩٦٩ ، ولاقت مستوى رفيعا من التنفيذ في حرب ١٩٧٣ والأسابيع التي تلتها . لكن هذه الأمور هي من الدقة والأهمية بحيث لم يمكن تناولها في هذه العجالة .

المناقشات

عصام خليفة : أود أن يتسع صدر الأستاذ منير شفيق للملاحظات التي سوف أدلي بها تعليقا على بحثه .

١ ـ أخال أن هناك تباينا جوهريا بيني وبينه من حيث المنهج . فهو ينطلق من إدانة مسبقة ورفض شامل لأي بحث في الكتب والوثائق لمعالجة موقف القوى الخارجية وتحركها في مواجهة القومية العربية والاسلام . والعلمية في تقديري تفترض بحثا وتحليلا عميقا وشاملا لكل الوثائق التي صدرت وتصدر عن حكومات الدول الكبرى (خاصة وزارات الدفاع والخارجية والاقتصاد) وذلك من أجل بلورة فهم واضح لسياساتها بالنسبة للعرب والاسلام مع الافتراض أن ثمة الكثير من الوثائق التي لا تنشر ، ومع الأخذ بعين الاعتبار التحليل العيني الملموس للسياسات الفعلية لتلك الدول . وفي هذا المجال أقترح على المركز أن يخصص فريق عمل للاهتمام بارشيفات الدول الكبرى فيما يتعلق بموقفهم في البلدان العربية من جميع النواحي . وكما يوجد « استشراق » يرصد كل ظاهرة في بلادنا ، يجب أن يكون هناك « استغراب » من قبلنا لرصد كل ظاهرة في بلادهم بما يخدم انتصارنا في عملية الصراع الدائرة ضد الهيمنة والاستغلال .

٢ ـ هناك بعض الأخطاء التاريخية التي وقع بها البحث ومنها :

أ ـ إتهامه لمصطفى كمال اتاتورك أنه من العملاء الاستعماريين هو ووالد شاه إيران . والحقيقة أن اتاتورك هو الذي خاض بالحديد والنار المعارك الحربية الضاربة ضد الاستعمار البريطاني والفرنسي والايطالي وغيره) الذي كان قد توصل عبر معاهدة سيفر ((Sèvers)) إلى تقسيم تركيا إلى مناطق نفوذ ، وأجبر الحلفاء على عقد معاهدة لوزان معه حيث حفظ لتركيا وحدتها ، وبالرغم مما رافق ذلك من مآسي للشعب الأرمني .

ب ـ يقول الباحث « كان الهدف من الحروب الصليبية إبادة المسلمين » ؛ ومع تسليمنا التام بأن العامل الديني هو أساسي وبالغ الأهمية ، فهناك العامل الاقتصادي . إذ أن فرنسا ، مثلا ، كانت تعاني عشية الدعوة إلى الحملة الصليبية الأولى ، من المجاعة الشاملة (سعيد عاشور ، **الحركة الصليبية** ، ١٩٦٢ ، ج١ ، ص ٣٤) وكذلك لعب أصحاب السفن في المدن الايطالية دورا هاما في الدعوة إلى المشروع .

(Jacques Pierenne **Les grands Courants de L'histoire universelle**, Paris, 1950, T.2. p.83)

وكان هناك العامل الاجتماعي كالهجرة من الأوبئة التي كانت تجتاح أوروبا عام ١٠٩٥ (ستيفن رنسيمان ، **تاريخ الحروب الصليبية** ، ترجمة الباز العريني ، دار الثقافة ، ج١ ، ص ١٧١) ، والخروج من حالة الذل والهوان التي كان يعيش فيها عامة الشعب الأوروبي في القرن الحادي عشر .

وهناك العامل السياسي ، خاصة الطموح ، من قبل النبلاء ، للسيطرة على مناطق غنية ، خاصة وأن الأبن الأكبر ، في الغرب ، كان يرث النسبة الكبرى من أقطاع أبيه ، من هنا وجد الابناء المحرومون من الوراثة ، في الحروب الصليبية ، مجالا لتخفيف طموحهم (عاشور ، المرجع السابق ، ص٤١) . بالاضافة إلى عوامل أخرى عديدة ، كالفروسية التي يمكن إظهارها في الحروب المقدسة ، وتهديد البابوات والحاحهم على الأمراء والملوك ، ومطالبة ملوك بيزنطية النجدة من أوروبا لمواجهة الزحف السلجوقي ، وطموح البابوات لاعادة توحيد الكنيسة تحت ستار مواجهة الخطر الاسلامي (وكان الانفصال ضمن الكنيسة قد حصل عام ١٠٥٤) بالاضافة إلى عوامل أخرى عديدة ومتشعبة .

ج ـ يقول أن أوروبا كلها وقفت ضد الدولة العثمانية عندما وصلت إلى أبواب فيينا أيام شارلكان . والحقيقة أن الدولة العثمانية كانت متحالفة مع فرانسوا الأول ملك فرنسا ضد الأمبراطورية النمساوية في ذلك الوقت .

د ـ يقول أن الدعوة العربية استثنيت ـ قبيل بدء الحرب وقبيل إنتهائها ـ مصر والسودان وكل المغرب العربي الكبير . والحقيقة أن العديد من الأحزاب والجمعيات كحزب اللامركزية ، وفيما بعد الحرب حزب الاستقلال العربي ـ أدخلوا وادي النيل على الأقل في مشاريعهم الاستقلالية .

هـ ـ بالنسبة للموقف من محمد علي هناك محاولات ـ كما في الكثير من أبحاث ومداخلات سبقت ـ إلى إعطاء حركته طابعا استقلاليا شاملا عن القوى الخارجية . والحقيقة أن وثائق وزارة الخارجية الفرنسية مثلا تبين بوضوح مدى الترابط بين محمد علي والمصالح الفرنسية في السلطنة العثمانية إبان هذه المرحلة .

و ـ بالنسبة لجملة « ها قد عدنا يا صلاح الديني » أرجح أن اللنبي قالها وليس غورو .

ز ـ يدين الأستاذ شفيق نبش تاريخ المنطقة العربية السابق لمجيء الاسلام . وفي تقديري أن الاصرار على حذف المرحلة التاريخية السابقة لمجيء الاسلام لا يقل في خطره عن موقف الاصرار على الوقوف ضد إعتبار العرب والاسلام حقيقة تاريخية ماضية وحاضرة بالنسبة لمنطقتنا .

٣ ـ التناقض في تحليل موقف القوى الاستعمارية من الحركة العربية : يقول البحث : شجعت بريطانيا وفرنسا الدعوات إلى « القومية العربية » . ويقول في موضع آخر : الدعوة إلى القومية العربية كانت تصب في نهر القوى الخارجية الاستعمارية . ثم يؤكد : أن القوى الاستعمارية تحارب كل دعوة للوحدة العربية أو كل موضوعة تقول بوجود أمة عربية واحدة . ولا ندري ما هو الموقف الذي يحاول الباحث أن يقرره ، وإن كنا نعرف كثيرا من الوثائق التي تبين تخوّف الاستعمار من الدعوة العربية ـ خاصة بوجهها العلماني ـ وهذه الوثائق تناقض ما ورد من أن الاستعمار شجع فصل الدين عن الدولة ، وهي تقودنا إلى الاستنتاجات التالية :

١ ـ إن الدعوة العربية ـ ببعدها العلماني ـ وليس ببعدها الديني هي التي تشكل الخطر الأكبر على مصالح الاستعمارين الفرنسي والانجليزي ، وبالتالي على مصالح المشروع الصهيوني في فلسطين .

٢ ـ أن من مخططات السياسة الاستعمارية إبقاء الانقسامات الاسلامية ـ المسيحية متأجحة لتسويغ تدخلها .

٣ ـ الولوج من خلال زعم « حماية المسيحيين » إلى ممارسة سياسة تكريس الانقسام القائم وتجذيره في المنطقة العربية .

٤ ـ أكاد أقول أن معارضة الحل العلماني الذي يجسد الحل الوحيد لدمج المسلمين والمسيحيين العرب في بوتقة المواطنية الحقة هو ـ بشكل مباشر أو غير مباشر ـ خدمة للأهداف الاستعمارية والصهيونية . (وكم كان بودنا أن يسند الأستاذ شفيق تأكيده بأن الاستعمار هو الذي خطط لفصل الدين عن الدول بمثل واحد ملموس) .

سمير كرم : بحث الأستاذ منير شفيق ، في جانب منه ، يصور الوضع على الخريطة الجيوبوليتيكية للأمة العربية على أن الأمة العربية محاطة بدرع إسلامي ، بحماية إسلامية تتجاوز في حماسها حدود التضامن إلى آفاق التوحد وحتى التماهي . وأنا أتساءل : ما الذي يجعلنا مطمئنين كثير إلى أن الشعوب الاسلامية تقف من العرب موقفا إيجابياً ؟

إن نظرة سريعة على الخريطة تدلنا على أن للأمة العربية نوعين من الحدود السياسية الاقليمية : حدود مع بلاد يسكنها مسلمون ، وحدود مع بلاد تسكنها شعوب غير إسلامية .

في البلاد المتاخمة للأمة العربية حيث يعيش مسلمون هناك تجارب ماض تاريخي مرير بين العرب والمسلمين غير العرب في أفريقيا (اذكروا زنجبار وبيافرا وتشاد) .

في البلاد المتاخمة للأمة العربية حيث تعيش شعوب غير مسلمة هناك تجارب ماض أكثر مرارة . (اذكروا أسبانيا ، اذكروا الهند والبنغال والبنجاب) .

هذا عن تجارب الماضي .

فماذا عن الحاضر ؟ أتساءل فقط هل يحب الأتراك العرب كثيراً ؟ هل يحب الأيرانيون العرب كثيراً ؟ هل يحب الأفارقة العرب كثيرا ؟ هل يثق فينا مسلمو الصين ؟ هل يعتقد مسلمو الاتحاد السوفياتي أننا نموذج لهم ؟

كذلك عن الحاضر نجد أنه حتى النط ـ وأنماط السياسة وأنماط السلوك الاجتماعي التي نشأت عن الثروة النفطية ـ أثارت ضدنا ـ على الأقل ـ تحفظات كثير من البلدان الاسلامية التي تعاني واقع كونها بلدانا من درجة البلدان الأقل نموا . حيث أننا ـ إلى جانب طريقة معيشتنا الناشئة عن الثروة النفطية ـ نعامل فقراء المسلمين كما نعامل أغنياء أوروبا في استغلالنا للنفط . نعامل المانيا الغربية كما نعامل بنغلادش .

إنني لا أستبعد ـ إطلاقاً ـ رغم كل ما قلته ضرورة قيام علاقة خاصة مع مسلمي العالم . ولكنني أعتقد أن على العرب مسؤولية كبيرة تسبق طلب تضامن المسلمين معهم ـ وليس طلب خضوع المسلمين للقيادة العربية أو القدوة العربية ـ هذه المسؤولية هي أن يغيروا صورتهم لدى المسلمين . وأول سمة تحتاج إلى تغيير في صورة العرب لدى المسلمين هي تجزئتهم وتبعيتهم للامبريالية الغربية . وعندما يحقق العرب وحدتهم فيما بينهم ، وتتضح نزعتها الانسانية والتحررية والتقدمية . . عندئذ يمكن أن نتوجه إلى العالم الاسلامي ونقنعه بأنفسنا .

خلدون الحصري : بالنسبة للوحدة الاسلامية التي كانت توفرها الدولة العثمانية، ومدى محافظة هذه الدولة على الاسلام . هنالك حقائق تاريخية يجب الالتفات لها .

إن خلافة آل عثمان لم تكن أمراً معترفاً به في جميع البلاد الاسلامية . سلطنة مراكش ، المغرب ، لم تعترف بها في يوم من الأيام ، كذلك الامبراطورية الفارسية ، الزيود ، الجعفرية ، وسائر فروع الشيعة لم يعترفوا بخلافتهم .

كذلك ، كما حمت هذه الدولة الاسلام ؟ الفواجع التي حلت بالمسلمين في الأندلس حدثت عندما كانت الدولة العثمانية في أوج قوتها .

فرنسا استولت على الجزائر عندما كانت هذه ايالة عثمانية . ولم تفعل استانبول شيئا

للحيلولة دون هذا الاستيلاء . إنها لم تقدم شيئا لمساعدة الأمير عبد القادر الجزائري . الفرنسيين احتلوا تونس ، بريطانيا احتلت مصر ، الايطاليين احتلوا طرابلس الغرب ، ليبيا ، على الرغم من تمتع الدولة العثمانية بصفة الخلافة الاسلامية .

كذلك ، عندما أرادت المانيا الدفاع عن مراكش ودعت الدول لعقد مؤتمر لوضع النظام الخاص بطنجة ـ رفضت الدولة العثمانية حضور هذا المؤتمر . وكان عذر الدولة العلية هي أن السلطان العثماني يحمل لقب خليفة المسلمين ، وبما أن سلاطين مراكش لا يعترفون بهذا اللقب ، فلا ترى الدولة العلية حضور هذا المؤتمر .

ثانيا : سؤال تاريخي : يقول الأستاذ منير شفيق في ورقته « لهذا عرضت بريطانيا وفرنسا على محمد علي أن يقيم دولة عربية ويخرج على وحدة الدولة العثمانية » .

بقدر معلوماتي المتواضعة كانت هنالك اختلافات أساسية بين السياسة الفرنسية والبريطانية بالنسبة لمحمد علي الكبير . فهل كان هذا « العرض » الذي كتب عنه الأستاذ منير شفيق عرضا مشتركا قدمته بريطانيا وفرنسا معا ؟ أم أن كل من بريطانيا وفرنسا قدمتاه منفصلتين الواحدة عن الأخرى ؟ ومتى كان ذلك ؟

هذه أمور يهمني الاطلاع عليها . كما يهمني الاطلاع على نص الوثائق المشار إليها ، فإنها ـ على ما يظهر ـ قد فاتتني . وهل قدم هذا « العرض » في تقرير كتبه قنصل أو سفير لدولته ؟ أم قد أتخذ قرار بهذا في « الكي دورسيه » في باريس أو في « الوايت هول » في لندن .

كذلك إشارة الأستاذ شفيق لما قاله لورنس من أن الثورة العربية « منعت » قيام جهاد إسلامي . أنا شخصياً لا أعرف هذا القول للورنس ، « منع » stop, prevent ؟ إذا قال لورنس هذا فإنه قد أخطأ تاريخيا . لقد أعلن الجهاد الاسلامي خلال الحرب العالمية الأولى .

وثالثاً وأخيراً ، وهذه كلمة لا أخص بها الأستاذ منير شفيق بالذات .

تشيع في هذه الأيام الكثير من الكتابات عن الدولة العثمانية ، فيها حنين ، nostalgy للدولة العثمانية . وفيها كلام عما أراد العثمانيون القيام به ، ما فكر به العثمانيين . . . الخ . . مَنْ . من هؤلاء الذين يكتبون في هذه الأيام عن الدولة العثمانية يعرف اللغة التركية .

حسن حنفي : البحث علمي تاريخي رصين يقوم على موقف إسلامي وطني ، يجمع بين الدقة والمسئولية . ولكنه يوحد بين العروبة والاسلام عن طريق الجمع بين الخصوص والعموم . لذلك تتردد بإستمرار هذه العبارة الشائعة « في العالم العربي خصوصا والعالم الاسلامي عموماً » . والحقيقة أن الهجمة الاستعمارية على الأمة الاسلامية لم تفرق بين

العموم والخصوص ، وكان إستعمار أسبانيا والبرتغال لاندونيسيا والفلبين واستعمار بريطانيا للهند وأفغانستان لا يقل ضراوة عن إستعمار بريطانيا وفرنسا للوطن العربي . وكان الالتفاف حول أطراف العالم الاسلامي من البحار لا يقل ضراوة عن ضرب القلب من البر في فلسطين . وبهذه الطريقة يمكن للباحث الهندي أن يصف تاريخ الاستعمار قائلا أيضاً الهند خاصة والعالم الاسلامي عامة ، وكذلك للباحث الأندونيسي عندما يقول أندونيسيا خاصة والعالم الاسلامي عامة . . وهكذا . والحقيقة أن الهجمة على العالم الاسلامي إنما كانت بنفس القوة ولنفس الأسباب دون تمييز بين عموم وخصوص .

ولا يعيب الورقة النظرة الشاملة ولا يعيبها غياب المراجع ، فالشمول نظرة علمية ، والتاريخ ننتقي منه ما نشاء وفقاً لأهداف الباحث مع الدولة العثمانية أو ضدها . فإذا كانت ورقة د. أنور عبد الملك بها « شعر السياسة » فهذه الورقة بها « وجدان السياسة » تضع قضية الغرب واللاغرب في سياقها التاريخي الحضاري . والتحدي الاسلامي الحضاري هو التحدي للغرب لأن الاسلام هو القادر على إعطاء هوية للشعوب غير الأوروبية أكثر من حضارات لا أوروبية أخرى في أفريقيا وآسيا نظرا لطبيعته في « اثبات العالم » رليس نفيه .

الياس مرقص : يقول الزميل منير شفيق : « وهنا يمكن أن نطرح المرتكزات التي شكلت الأساس في خطة القوى الاستعمارية الأوروبية في العصر الراهن وعلى التحديد منذ حملة نابوليون ، وهي نقاط غير مستنبطة من الكتب ولا من التحليل والتقدير ، وإنما من الوقائع التاريخية التي حدثت » . . . إن موقف القوى الخارجية وتحركها ينبغي ألا يبحث عنه في الكتب والوثائق قبل أن يرى على أرض الواقع الفعلي . « لأنه من غير الحصافة أن نرى الذئب فنروح نفتش عن أثره لنستدل على وجوده » .

أنا من جهتي غير قاعد في الواقع سلفا ، أنا في مسيرة معرفة . أنا لا أستطيع أن أرى شيئاً على أرض الواقع الفعلي حتى لو كان هذا الواقع الفعلي هو اليوم . الآن مثلاً ، في هذه اللحظة ، أنا لا أرى سوى رجال ونساء وطاولات ، وأعرف ، لكن بغير طريقة الرؤية ، أننا في ندوة ، وأننا استمعنا إلى كلمة الزميل منير شفيق الذي هو مفكر معروف بمؤلفات عديدة ، ولا أستطيع أن أرى أي ذئب بدون استدلال وتحليل وتقدير . .

بالاحرى ، إذا كان « الواقع الفعلي » تاريخاً . في هذه الحال ، أن كل معرفتي تعتمد على « الكتب والوثائق » ، وهي يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة ، لكن لعل بقائي مع « الكتب » يحميها من أن تكون ، مبدئياً ، ذاتوية ، نزوية ، خيالية ، هاذية ، أو . . . أيديولوجية . الكتب تعلمني أن البشر ليسوا آلهة ولا شياطين ، أنهم أبطال أجل (أحيانا) ، لكنهم أيضاً مساكين . هكذا العرب والفرنج والروم واليونان والفرس والترك والمغول ، المسلمون والمسيحيون والوثنيون . . .

أول المساكين « سبارطة » . سبارطة البطلة العسكرية الهمجية القاسية الخ ، أنا لا

أعلم أنها كانت « تسعى لتوحيد العالم تحت سيطرة مركزها الطاغي النهاب » . أعتقد أن تكوينها يتنافى مع ذلك .

أما « العرب المسلمون » فلم يحققوا الفردوس . لا ريب انهم أقاموا شيئاً عظيما في التاريخ . لكنه ليس « النموذج العالمي العادل » ولا « النمط الاجتماعي » العادل . إن صورة الاسلام الأول كما تمثل في ذهني هي وقفة العربي العاري المجرد إزاء قوة الروم والفرس وإزاء كل حضارة وثقافة . ثورة ، عودة إلى بدء ، من أجل بسْط جديد في التاريخ الكوني . لأول مرة في التاريخ ، صار العرب سادة المنطقة ، والمنطقة بسطت أمكانها . العاصمة انتقلت من المدينة المنورة إلى دمشق وإلى بغداد . . . هذا تاريخ أرض وبشر وليس حكاية سماء وملائكة . ليس صحيحا أن « العرب ذابوا في عالمية الاسلام . » لا أحد يذوب هكذا . هذا التاريخ العظيم ، تاريخنا الأهم روحيا ، أنا لا اؤلهه ، تأليهه هو الوثنية بعينها ، ولا اغمط حقوق الدوائر الأخرى والسيرورات الأخرى في تاريخ النوع البشري . الحلم الكوني رواد الاسكندر المقدوني ، . . . وامبراطور سوري في روما أعلن المساواة الحقوقية لجميع الرجال الأحرار في الأمبراطورية ، إسلامياً ، قبل محمد وقبل عيسى وموسى ، هناك آدم . في العِلْم الوضعي قبل حضارات الشرق الأدنى القديم بالوف السنين ، إن وطننا هذا كان وطن وبؤرة الثورة النيوليتية ، ظهور القرى ، اكتشاف الحنطة والخروف ، إنتقال الانسان من الصيد والقطف إلى الزراعة والرعاية والمكاثرة ، التجرد والتجريد والعقل . . . مرة أخرى اكرر : إسلامياً ، هناك آدم أولا آدم ضد الطوطمية القومية الدينية .

لاريب أن الفتح العربي الاسلامي كان ، على شكل وآخر ، بمثابة تحرير في البلاد المفتوحة ، كان تحريراً من الروم ومن أمور اخرى . في المغرب ، العرب واجهوا مقاومة كبيرة ، عاودوا الفتح مرتين . ثم دخل البربر في الاسلام وحملوا راية الايمان والجهاد وواصلوا الفتح في الغرب . في اسبانيا ، كان الفتح أسرع وأسهل بكثير مما كان في المغرب .

بوجه الاجمال ، أنها مبالغة أن نقول « أن الأمبراطوريتين الرومانية والساسانية تتهاويان بأسرع مما يستطيع أن يرسم الخيال » . فالخيال يستطيع أن يرسم هذا وأكثر . وبلا خيال ، يمكن أن نرى في « الكتب » أن فتوحات الأسكندر المقدوني حوالي سنة ٣٣٠ ق م كانت أسرع أيضاً . وإن نرى أن الامبراطورية البيزنطية لم تتهاو إلا في البلاد شبه العربية أو « البروتوعربية » وأن موجة الفتح العربي الاسلامي توقفت عند جبال طوروس . أما الخيال فيستطيع أن يمسح جبال طوروس كحقيقة جغرافية ، وبشرية عريقة .

الاسلام أقام ، على مدى طويل ، قومية عربية تاريخية . والاسلام نقل عددا كبيرا من الشعوب ـ القبائل إلى شعوب ـ أمم . أدخل الشعوب التركية وغيرها في التاريخ ، حول الفرس والشعوب الفارسية ، دخل جوهريا في تكون جميع الأمم والشعوب الاسلامية بين

المحيطين الأكبرين . هذا الأمر كله سيرورة تاريخية حملتها حروب ، وحملت حروبا (وموتا ودمارا) ، وتبادلا وتجارة وتعاملا متنوعا ، ودعوة دينية وثقافية . ليس هذا أمرا استثنائيا في تاريخ الأديان وبني آدم . الدين التوحيدي ليس سحرا . والانتكاس من الدين التوحيدي إلى السحر خطر يتهددنا ، على ما يبدو .

إن تاريخ الشعوب الاسلامية مليء بالحروب الداخلية . تاريخ العرب المسلمين الأوائل عرف ظاهرة اسمها « الفتنة الكبرى » . و« الفرقة » و« الفتنة » الخ هاجس في النفوس . هذا ليس مرده إلى الاستعمار الغربي . وهو طبيعي ، أنه قائم في « طبيعة الأشياء » التي هي هنا طبيعة الانسان والتاريخ . نجد مثله وغيره تحت شتى السماوات . المهم أن نعيه . أن نقبل الفلسفة ومقولة « التناقض » التي اذاعها الزميل في الماضي بدون جدوى على ما يبدو .

فالتاريخ ليس ، ولن يكون في يوم من الأيام ، قفزة شاقولية إلى السماء . التاريخ الحقيقي تقدم ، تقدم ومأساة ، لبشر على أرض . إن مآسي تاريخنا غير قليلة . فأما أن نعترف بالجانب المأساوي للتاريخ وأن نسيطر بوعينا وعقلنا على هذا الجانب ، أي أن نعرف تاريخنا وأن نتعرف على بشريتنا ، وأما فلا فلاح لنا ولاسلام ولاسلامه « للعمود الفقري والجسم والقلب والجسد » .

يقول الزميل « النموذج العالمي العادل » ، « نموذج إجتماعي أو نمط إجتماعي ، له سماته وله آليته الداخلية . . . بناء متكامل . . . » . لسوء الحظ ، لم يكلف نفسه عناء تحديد هذه السمات ، ووصف هذه الالية . هذا « النمط الاجتماعي » هل هو « عادل » ؟ بالأمس القريب ، كانت « الطبقات » دارجة . ومعها « الجماهير » و« الممارسة » و« التناقض » وهلمجرا .

فماذا عن « الطبقات » ، عن « الكادحين » الخ ؟ لا أجد الطبقات ، ولا أجد ثورة الزنج ، ولا أسعار العبيد والجواري من بيض وسمر وصفر وسود في سوق بغداد عاصمة العالم . لذا يجب أن نعود إلى لحظة البدء : جوانية ، أساسية ، تجرد ، منطق .

وعلى هذا الأساس ، يجب أن نعترف بالانسان والتاريخ كي نتقدم ، كي لا ننتكس إلى الآلهة ما قبل الاسلام والمسيحية في هذا الزمن النفطي والامبريالي المتقدم . نداء دين التوحيد هو هذا : أن لا ننتكس اليوم وغدا إلى بعل ، إلى الطوطمية والسحر . آدم ضد الطوطمية : هذا هو دين التوحيد .

حسب الزميل : « الاسلام أراد منها (من الأمم التي أسلمت) أن تصبح جزءاً من الأمة الاسلامية ، لا من الأمة العربية ، كما أراد من العرب أن يبنوا دولة الاسلام لا أن يبنوا دولتهم « الرومانية » ، أو « اليونانية » ، أو « الساسانية » - أو العربية ؟ » هذه الاضافة مني . إنها سؤال .

العرب المسلمون الفاتحون أقاموا دولة إسلامية ، هي دولتهم الاسلامية ، هي دولة إسلامية عربية قرشية . . . هكذا العصر الراشدي والأموي والعباسي الأول . أما دولة إسلامية لا تكون دولتهم فموقعها في السماء وليس في التاريخ .

إلى ماذا يستند الزميل حيث يقول : « الاسلام أراد . . . » ؟ ما معنى « الاسلام » هنا ؟ هل ثمة أدلة على الذي أراده الاسلام في السياسة والدولة ؟ هل العرب خالفوا الاسلام ؟ أم أنهم كانوا أقل معرفة ويقينا من الزميل بما أراده منهم الاسلام ، ودخلوا بمعرفتهم وشكنهم حلبة التاريخ ، دخلوا الدراما ، ولذا فهم أبطالها ؟ وأقاموا دولة عظيمة واستخدموا من أجل ذلك كل المواد الرومانية واليونانية والساسانية ، الممكنة ؟

إنني لأ أفهم الزميل حين يقول : « وقد أصبحت الحرب البيزنطية في شمالي بلاد الشام في المرحلة التالية للقرن الثاني عشر إستمرارا للحرب الصليبية بعد أن تمت التحالفات البيزنطية الصليبية في أثناء الحملات الصليبية » . أتمنى أن يعطينا الزميل تحديدات أوضح ، زمانيا ومكانيا . . على كل حال ، أن الصليبيين لم يقدموا أية إمارة للبيزنطيين لا في شمالي بلاد الشام ولا في غير ذلك ، والحملة الصليبية الرابعة صبت بكاملها على بيزنطه ، حيث نهبت وقتلت ودمرت ، وحيث أقامت امبراطورية الشرق اللاتينية أو امبراطورية القسطنطينية اللاتينية التي عاشت من سنة **١٢٠٤** حتى سنة **١٢٦١** أي بالضبط في « المرحلة التالية للقرن الثاني عشر » . . . آنذاك ، كانت هذه الامبراطورية تغطي كل شبه جزيرة اليونان وجزءاً من غربي الأناضول ، وكان معظم الأناضول في أيدي السلاجقة منذ ما قبل الصليبية الأولى (معركة مالازجرد **١٠٧١**) .

بخصوص الحروب الصليبية ، كان المؤرخون المعاصرون ، لا سيما المسلمون ، موضوعيين ، منصفين . لم تكن إنحيازاتهم (الدينية) الطبيعية والمعلنة ، تمنعهم من رؤية الوقائع ووصف الحالة . هكذا مثلا ابن جبير . . . . أما العصر الحاضر فهو يحل الواقع في الأيديولوجيا ، يسحق الدنيا تحت مدحلة الانحياز الكلامي الذي هو تارة الطبقة ، الكادحون الخ ، وتارة القومية ، وتارة الاسلام ، وفي كل الحالات : العدل ، الحق ، المتعادل مع الذات في استحالاتها الرائعة ، والمصممة دوما على القفزة النوعية .

الزميل محق تماما في تشديده على التحالف الصليبي مع المغول ضد الاسلام فهذه ظاهرة بارزة وخطيرة في القرن **١٣** . وهي لا تنحل في « عدالة إجتماعية » وما شابه ، والذي قضى على هذا الخطر هو الثورة المملوكية ، وحدة مصر وسوريا مرة أخرى .

لكن الفقرة التالية تحتاج إلى ضبط : ليس صحيحا أن « تلك الحروب (الحملات المغولية) انتهت بإسلام قسم كبير من الشعوب الغازية » ، ما دامت « الحملة التتارية اللاحقة في **١٤٠٠** م » المذكورة قبل سطر واحد هي حملة تيمورلنك أو تيمور العظيم وهو مسلم أصلاً ، وما دام تأسلم المغول ـ التتر كان قد بدأ منذ القرن الثالث عشر نفسه : قبشاق أو

كرينيا ، ثم منذ حوالي سنة ١٣٠٠ بل وقبلها أيضاً الأيلخان السابع غازان محمود الذي حقق إنتصارا كبيراً للاسلام (حوالي سنة ١٣٠٠) .

أنْ « وقفت القوة العثمانية أمام أسوار فيينا وهددتها بالسقوط » هذا صحيح مرتين ، وأنْ « جعل ذلك أوروبا كلها تضع يدها على قلبها » هذا معقول تماما ، أما أنه « جعلها تتحد لتواجه العثمانيين وتدفعهم إلى الخلف » فهذا مبالغ . إن غول المبالغة أكل فرنسا (التي هي أكبر قوة برية في الغرب والتي هي الأفرنج) : فرنسا كانت ضد النمسا مع تركيا . وهذا ليس معاهدة عابرة بل هو حالة مديدة ، سياسة قومية لفرنسا (الكاثوليكية) ، سياسة واعية ودائمة : ضد النمسا (الكاثوليكية) ، ضد أسبانيا (الكاثوليكية) ، ضد المزاعم السياسية للبابوية ، تحالف مع الأمراء الألمان البروتستانت ، مع السويد ، مع تركيا . . . البابا نفسه يتحالف مع اسطمبول . أو السلطان يتعامل إيجابياً مع البابا أكثر من مرة .

التاريخ لا يخرج من بطن الدين والأديان . حتى في زمن حروب الدين أي في مطلع العصور الحديثة الأوروبية . وحتى في العصور الوسطى التي هي العصور الدينية على سبيل الامتياز، في هذا الجزء من العالم الذي هو عالم الاسلام والمسيحية ، والذي ليس عالم الشرق الأقصى الكبير جدا . ما من مـرة أكل فيها « الدين » تعيينات الواقع الأخرى : القوميات ، القبائل ، الطبقات ، المصالح ، الدول والسلاطين ، الانسان الصانع والعاقل والاجتماعي والسياسي والمسحوق . ·

غورو ، أللنبي ؟ هناك تصريحات كثيرة لجنرالات آخرين تذهب في نفس الاتجاه . لكن عقل الاستعمار هو غير هذه التصريحات . والاستعمار الحديث غير الحروب الصليبية ، والقرن التاسع عشر غير العصور الوسطى . أولاً ، الحروب الصليبية متبادلة : جهاد ، حرب مقدسة ، حملة صليبية الخ ، الاسماء تتعدد ، تختلف . . لكنها دائما الحرب بإسم الدين . « السمة الانتشارية للاسلام » تقابلها السمة الانتشارية للمسيحية ، تقابلها وتسبقها زمنياً . . أما الاستعمار الحديث فمن جهة واحدة . فهل يتصور الزميل أنه يدينه ويشجبه أكثر بنسبة إلى الحرب الصليبية ؟ الاستعمار الحديث عدوان من طرف واحد بالغ التقدم والقوة ، ذي « سمة إنتشارية » غطت الكرة الأرضية ، واضرّت بالهنود الحمر والزنوج أكثر بكثير مما أضرت بالعرب والفرس والاتراك والأندونيسيين .

إن جوهر التاريخ العالمي ، منذ ١٤ قرنا حتى اليوم ، كتقدم وكمأساة ، ليس حرب الهلال والصليبي . أجل ، هذه الحرب إن وجدت في الواقع ، وهي موجودة في بعض الأذهان اليوم . . . أسوأ أشكالها هو الصليبية الهلالية .

منح الصلح : سبقني الاخوان في الثناء على هذه المحاضرة التي أنا معجب بها بشكل عام وخصوصا فيما يتعلق بالفكرة التي تؤكد على دينامية الوحدة . فتجربتنا دلتنا على أن

الوحدة في منطقتنا أما أن تكون في خير في كل مكان من وطننا العربي الكبير ، وعندئذ لا تكون هناك وحدة وطنية داخل أي قطر من أقطارنا ، وإما أن تكون الوحدة القومية في إنتكاس ، فتكون الوحدة الداخلية في كل بلد ممزقة . وهكذا رأينا أنه بعد سقوط الوحدة المصرية السورية تكشفت وازدهرت الانقسامات في كل البلدان العربية ، من طائفية وإقليمية وعنصرية .

وأنا مع ضرورة مطالبة المحاضر ببعض التفهم لحركة مصطفى أتاتورك . فصحيح أنه كان معاديا وسلبيا تجاه الاسلام إلا أن الاسلام الذي عاداه كان نوعا معينا من الاسلام هو ذلك النوع الذي يتسامح مع الغرب كتسلط إستعماري وإحتلال ويتشدد ضد الغرب كمكتسبات وقيم حضارية .

إن عداءه للعروبة كان في جزء منه مساومة مع الغرب . فبعض الحكام في الدول الاسلامية كان يعادي العرب ويفتعل الخلاف معهم كي يسترضي المستعمر الغربي ، مستغلا بعض مشاعر العداء للعرب عند بعض قطاعات الشعوب الاسلامية .

وأنا أيضاً مع إعتبار العروبة هي المرتكز والاستعمار ينظر إلى حركة التحرر العربي على أنها القطب والمحور بالنسبة لجميع البلاد الاسلامية . ولذلك فهو يحارب حركة التحرر العربي أكثر من أي شيء آخر .

والفضيلة الأساسية في البحث هي أنه يقدم منطقا لا يسمح بهذا النوع من العداء المتبادل بين العرب والمسلمين .

هشام جعيط : نقطتان أساسيتان للتعليق على محاضرة منير شفيق الجيدة . النقطة الأولى تخص المقارنة بين الفتوح الاسلامية وبين الغزوات الرومانية . الحق أن الفتوح الأولى كانت هي أيضاً غزوات ووقع فيها عنف ونهب وأن العرب في الأول كانوا أمة حربية « إمبريالية » تسعى إلى تأسيس إمبراطورية . الاسلام عندئذ لعب دوراً في توحيد العرب كشعب لأ أكثر إلا أنه يهيء لمستقبل لما يحويه من عناصر عالمية سيبرز دورها فيما بعد . أما الرومان واليونان فلا علينا أن نضعف من دورهم التاريخي : هم وحدوا جزءاً كبيراً من العالم وحضروه وكونوا مواطنيه على مدى فضائي شاسع . إن الحقيقة ومستوى اليقظة الذي وصلنا إليه اليوم يحتم علينا أن ننظر إلى التاريخ بأكثر موضوعية وأكثر جدية .

نفس المنهجية تطبق على فكرة أن أوروبا أبدعت الرأسمالية تبعاً لسيطرتها وإرادة القهر على الشعوب الأخرى لأن الرأسمالية أملاها منطق التاريخ الأوروبي المحض الداخلي منذ القرون الوسطى .

وفي هذا الصدد علينا أن نتفهم أن الهيمنة والامبريالية والعنف التاريخي ليست دائما بأمر

سلبي بل قد تكون محركا أساسياً من محركات التاريخ وموحد القطاعات واسعة للانسانية فلا بد إذن من نظرة أشمل للتاريخ الانساني ولا أرى فيها يخصني تعارضا بين الحس المعرفي وإرادة الخلق الجماعية .

محمد عمارة : **أولاً** : أحيي الخط الفكري الذي تجسده ورقة الأخ منير شفيق . فهي نظرة موضوعية ، مسؤولة ، ذات طابع حضاري .

ثانيا : هناك ملاحظات جزئية :

أ ـ فالتجزئة ، حقا ، كما ذكر الأستاذ خلف الله ، قد عرفتها الدولة العربية، قبل عصر الاستعمار الحديث ، لكن فارقا لا بد أن نلحظه بين تجزئة كانت تعني التميز في إطار دولة الخلافة ، وبين التجزئة التي صنعها الاستعمار الحديث .

ب ـ أما ما قيل عن اضطهاد الفاتحين المسلمين لغيرهم فيجب أن ننتبه إلى أن الحرب في الفتح لم تكن ضد شعوب البلاد المفتوحة ، بل ضد الحاميات الفارسية في عراق العرب ، وضد الروم في المشرق ومصر . . . ومع ذلك استشهد بقول الأستاذ إلياس مرقص عن المضمون التحرري للفتح العربي في مجمله وجوره . . . أما ما مورس من اضطهاد للأهالي ، فلم يكن وقفا على الأقليات الدينية ، فالحاكم الذي كان يضطهد الأقلية هو الذي كان يضطهد الأغلبية . . . وفي كتابي الاسلام والوحدة القومية رصد لهذه الظاهرة ، يقدمها في سياقها التاريخي وظروفها الموضوعية .

ج ـ أما ما قيل عن تطابق موقف فرنسا مع مشروع محمد علي ، فليس هذا الكلام صحيحا على إطلاقه ، لقد أيدته عندما كان سلاحه موجها ضد انكلترا ، فلما أوشك مشروعه أن يصبح حقيقة وقفت أوروبا كلها ضده ـ فرنسا وانكلترا وروسيا القيصرية .

د ـ أما قائل عبارة : ها نحن قد عدنا يا صلاح الدين ، فهو غورو ، وليس اللنبي ، لأن اللنبي كان بالقدس ، وصلاح الدين مدفون بدمشق ، التي فتحها غورو .

هـ ـ أما ما قاله الصديق سمير كرم عن كراهة المسلمين ، غير العرب ، للعرب المسلمين ، فهو كلام غريب ، فصورة العربي لدى المسلم خارج البلاد العربية ، في أفريقيا أو أندونيسيا أو مسلمي الاتحاد السوفياتي ، تكاد تصل أحياناً بالمبالغة ، إلى شيء من القداسة . . . أما إذا كان المراد أصحاب الملايين ، فإن صورتهم كريهة حتى داخل الوطن العربي ، ونحن نتحدث عن العرب لا عن أصحاب الملايين .

و ـ وأخيراً فأنا مع الأستاذ منح الصلح في أهمية الموقف المتوازن من مصطفى أتاتورك ولقد كان هذا هو موقف ابن باديس ، الذي لا شك في ربطه العبقري بين العروبة

والاسلام ، فلقد كتب في الشهاب عندما مات اتاتورك ، فوجه اللوم للشيوخ الرجعيين بالآستانة ، أولئك الذين قدموا للاسلام صورة منفرة ، واستسلموا للاستعمار . . . ومع ذلك أنتقد مبالغات أتاتورك وتطرفه في الموقف من الاسلام . وشكرا .

عادل حسين : لي بعض الملاحظات على الورقة وعلى بعض ما جاء في التعقيبات والمناقشات : فأولا أتفق مع الأخ الدكتور غسان على أن المنطق الذي ربط بداية الورقة مع نهايتها يؤدي بالفعل إلى النتيجة التي انتهت إليها . ولكن هذا المنطق وما وصل إليه من نتائج قام على أساس من تعميمات لا أستطيع أن أطمئن بثقة إلى أنها خلاصة للوقائع الصحيحة في هذه الفترة أو تلك . وأتصور أيضاً أن الدراسة حوت بعض الأطلاقات التي تحتاج جرعة من النسبية هنا وهناك ، وإلى دراسة مقارنة أدق كما أشار الأخ غسان . إلا أن هذا التوجه نحو مزيد من التدقيق ، لا ينبغي أن يؤدي إلى غرق في التفاصيل ، وتقاعس عن تبين الاتجاه العام الذي مثلته العلاقات التاريخية في منطقتنا . وهذا هو الجوهر الايجابي والمهم الذي مثلته محاولة الأخ منير شفيق . وأعتقد أن النتيجة الأساسية التي توصل إليها تظل صحيحة ، رغم التحفظات المتناثرة ، وأقصد بالنتيجة الأساسية أن منطقتنا تعرضت لتحديات خارجية متصلة ، وأن أوروبا بالتحديد ، وبحكم التجاور الجغرافي كانت صاحبة دور خاص في مواجهتنا .

وينقلني هذا إلى ملاحظة ثانية ، فورقة الأخ منير ، وكل ما أثير حولها يذكرنا بوجود فجوات هائلة في معرفتنا التاريخية . وهذه الفجوات في قاعدة المعلومات ستظل تؤثر بدرجة أو أخرى على صحة ما نتوصل إليه من تعميمات . وأتصور أننا سنحتاج إلى مرحلة ممتدة من التصويبات المتتالية . ويشمل ذلك كل المراحل التاريخية ، ويشمل بالتالي طبيعة الصراع والتفاعل مع أوروبا في المراحل المختلفة . ولا أحسب أن ندوتنا مؤهلة للفصل في ذلك ، بل ولن تقوم بهذه المهمة عشرات الندوات المتخصصة ، ولكن ينبغي أن نتفق على الأقل حول تحديد واضح لطبيعة العلاقة مع أوروبا (أو مع الغرب) في المرحلة الحديثة . وأعتقد أن بوسعنا أن نتفق بقدر من اليقين على أنه بدءاً من الثورة الصناعية الأوروبية زادت قدرة الغرب على إخضاعنا ، وتفتيت الأمة العربية والدائرة الاسلامية أصبح موضع تخطيط محكم . التركيز على أهمية هذا الاستنتاج يرتبط بتوجيه حركتنا الفكرية ، ومجمل نضالنا السياسي ، على نحو سليم . فمعرفة العدو تضعنا فورا في موقع الحذر من غزوه الحضاري ومن الفكر النظري الذي يصدره إلينا ، والحذر لا يعني مجرد الرفض السلبي ، ولكن يعني الموقف الناقد المستقل ، يعني أننا في فهمنا لتاريخنا وحاضرنا ومستقبلنا لا نعتمد على ما يقوله العدو ، ولكن على ما نفهمه نحن وما نبدعه .

ملاحظة ثالثة ، فنحن من دراستنا للتاريخ العربي والاسلامي ، وفي محاولتنا للتعميم ، لا نعاني فقط من نقص المعلومات والدراسات الأمبيريقية ، ولكن أيضاً من عدم ملاءمة المناهج الجاهزة التي صيغت في أوروبا ، ووفق التحيزات التي نشأت بدوافع سياسية (في أسوأ

الفروض) أو بسبب نقص الدراسات التاريخية في مناطق العالم خارج أوروبا (وهذا في أحسن الحالات) . إن تطويرات أساسية في مناهج علم التاريخ ، وفي نظريته ، ستبرز حين يتسع نطاق الدراسات الجادة وينتشر إلى خارج أوروبا . وهذه التطويرات لن يقوم بها إلا المفكرون العرب ومفكرو الشرق . وهي مهمة صعبة تحتاج إلى عقول من وزن ابن خلدون . والمسألة المهمة هي التنبيه إلى أنه لا يوجد منهج عالمي جاهز ، ولا توجد نظرية عالمية يرتكن إلى صحة توجيهها ، واغفال هذه الحقيقة يؤدي ـ في تقديري ـ إلى تشويه فهمنا لتاريخنا ، وإدخالنا في قوالب لا تتسع أو لا تتلاءم لتفسير السمات أو لاستيعاب القوانين الخاصة لتاريخ منطقتنا . إلا أن هذه المشكلة المنهجية والنظرية لا تعني بطبيعة الحال إغفال القواعد العامة جدا للبحث العلمي ، والتي تلزمنا بالصدق والموضوعية إلى أقصى حد ممكن ، ومن هنا لا ينبغي أن نغفل بعض الوقائع لتعارضها مع تصورات مثالية معينة نعتنقها . فقد قيل في المناقشات مثلا أن التاريخ العربي الاسلامي قد خلى ـ أو لم يخل من العنف . وأعتقد أن أي أمانة علمية لا بد تعني أن قدرا من العنف قد استخدم في الفتوح الاسلامية وما بعدها . هذه حقيقة ولا ينبغي أن نخجل منها أو نواريها . وأعتقد أن مجرد قيام سلطة سياسية يعني أن قدرا من العنف المنظم يمارس ، وإذا كانت هذه السلطة تسعى أيضاً لاقامة أنساق قيمية أو سياسية أو إجتماعية جديدة ، فإن مكوّن العنف لا يمكن أن يستبعد ـ في هذه الحالة بالذات ـ من ممارساتها . القضية هي : هذا العنف أو هذا المتغير يعمل في أي نسق ؟ ووفقا لهذا النسق ما هي أبعاد هذا العنف وما محتواه وأشكاله وأهدافه ؟ وتكمن الاشكاليات النظرية التي أشرنا إليها في إجابة مثل هذه الأسئلة .

أود أخيراً أن أشير إلى ما ذكره د . هشام جعيط ، فهو يقول أن أوروبا مثلت لنا نوعا من العداء واستخدمت ضدنا القهر والعنف ، لأسباب تاريخية وجغرافية وإقتصادية معينة ، ولو كنا في سياق آخر لما مثلت أوروبا بالنسبة لنا ما مثلته فعلا في تاريخنا الواقعي . وهذا صحيح بطبيعة الحال ، فالفهم العلمي لدور أوروبا (أو الغرب) في تاريخنا لا أعتقد أنه يقوم على اعتبار أننا بصدد شيطان نشأ خصيصا لكي يترصدنا نحن بالذات ، ولكن علاقة القهر والسيطرة اكتسبت كثافة خاصة وتواصلا خاصا لاسباب معينة يمكن فهمها . وأيا كانت الأسباب فإن النتيجة تظل ثابتة ومؤكدة وهي أن الغرب سلط ويسلط علينا حربا خاصة ، وتسلح في ذلك بمختلف الأسلحة ، والجانب الفكري والفلسفي والنظري كان من أهم أدوات الالحاق .

منير شفيق:

أيها الأخوة :

أشكر لكل الذين قدموا مداخلات حول هذه الورقة المتواضعة وسأحاول الآن الرد على بعض النقاط ما دام الوقت لا يتيح مناقشتها جميعا .

أولا : النقطة الأساسية في تعقيب الدكتور خلف الله التي تشكل جوهر الاختلاف بين المنطلقين هو الإجابة عن التساؤل الذي طرحه وهو «قضية المرتكز الذي يصح أن تقوم عليه حياة الأمة العربية أهو العروبة أم هو الإسلام» ثم يقول أهو القديم الذي يريد البعض إحياؤه أم هو الوليد الجديد الذي نهضت على أساس منه الأمم والشعوب؟

بالضبط هذا هو السؤال . ويمكن أن يلاحظ هنا ، أنه لا توجد من قبل الاسلام مشكلة بعلاقته بالأمة العربية أو العروبة فقد حدد الاسلام موقفه من كل ذلك فقد حدد ما هو معه وما يحث عليه وما هو ضده وينهي عنه . كما أنه لا توجد مشكلة بين العروبة والاسلام على الأرض الموضوعية أو خصوصا ، بالنسبة إلى الجماهير . ولكن المشكلة هي بالنسبة إلى بعض الذين يدعون إلى العروبة ، أو القومية العربية ، فهؤلاء عليهم أن يحددوا موقفهم من الاسلام . فالذين يقولون بالعلمانية يتصادمون مع الاسلام حتما . والذين يتبنون أية نظرية من النظريات الفلسفية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي قالت بها هذه المدرسة ، أو تلك من مدارس الغرب يقيمون بالضرورة حاجزا بينهم وبين الاسلام .

الآن ، إذا اعتبر الاسلام أكثر من مجرد دين عبادة وأخذ بمجموع ما جاء به من أنظمة وتعليمات ومنهج للحياة ونظرة شمولية للكون والحياة والمجتمع ، وما ولدته تجربته الواقعية ، وما تشكل به ومن خلاله ، من تراث إسلامي ، إذا أخذ كل ذلك يصبح السؤال هل ستقف الثورة العربية (أو الحركة العربية) على أرض الاسلام بكل تلك الجوانب وبالصورة الشمولية . ومن هناك يصار إلى معالجة مشاكل الأمة العربية وإيجاد الحلول المناسبة لها ، - لاحظوا المناسبة لها - أم يصار إلى استعارة النظريات والمقاييس والمعايير من الحضارة الفرنجية لفهم مشاكل الأمة العربية وإيجاد الحلول لها وإنهاضها على أساسها !

بالفعل ، إن النهضة في هذه البلاد ، أو حل مشاكل هذه الأمة ، أي المسائل التي تعني العروبة باعتبارها حركة نضالية ، لا يمكن أن تنجز إنجازا ناجحا إلا إذا وقفت على أرض تراثها وتاريخها ونسقها الحضاري ، وأمسكت بآلياتها وشروط نهضتها .

الأستاذ خلف الله يرى الاسلام دين عبادة ، ويريد أن يأخذ بالنظريات الغربية ويقيم عليها العروبة . . وهذا يقيم التضاد بين العروبة والاسلام .

أما بالنسبة إلى هذه الورقة ، وعلى الرغم من أن هذه النقطة لم تكن موضوع بحثها ، فإنها تأخذ منحى آخر وتقول بوقوف العروبة على أرض الاسلام باعتبار ذلك هو شرط مواجهة العروبة لتحديات العصر وللسير على طريق نهضة حقيقية . وفي هذه الحالة تصبح العلاقة بين العروبة والاسلام في موقعها السليم . ولا تبقى هنالك مشكلة بالنسبة إلى العروبة في موقفها من الاسلام .

ثانيا :

١ ـ بالنسبة إلى الأستاذ الدكتور غسان سلامه فتعقيبه يحتاج إلى أكثر من رد مكثف . يقول الدكتور سلامة أن استخدام عبارة أهم منطقة استراتيجية في العالم القديم في وصف البقعة الممتدة من المحيط إلى الخليج ، مسألة غير دقيقة بسبب وجود طريق من خلال القفقاس إلى الهند والصين . وبسبب وجود طريق رأس الرجاء الصالح . وأورد أسبابا أخرى كل ذلك لدحض عبارة أهم منطقة استراتيجية في العالم القديم . وهنا يمكن أن نلاحظ : .

أ ـ إن العبارة محدودة في مرحلة العالم القديم وهي مسألة تحسمها نظرة واحدة إلى خريطة العالم .

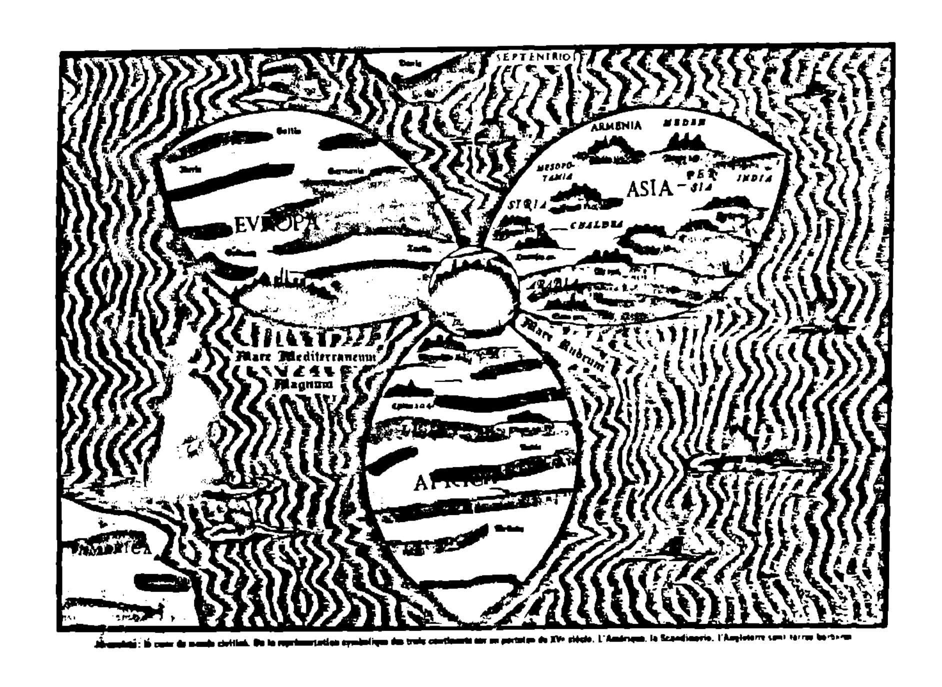
ب ـ إن الأهمية الاستراتيجية لطرق التجارة والمواصلات والموقع بين القارات الثلاث ـ آسيا ـ إفريقيا ـ أوروبا بالنسبة إلى هذه المنطقة لا يضعفها ولا يقلل من أهميتها الاستراتيجية وجود طريق آخر أو أكثر . لأن هنالك عوامل الوقت ، السرعة ، قصر المدة ، التكاليف ، الاتصال بالمؤخرة . . الخ . ومن هنا فإن البدائل المذكورة تظل أقل أهمية من الناحية الاستراتيجية .

جـ ـ ثمة خريطة معبرة وضعت في أوروبا في القرن الخامس عشر تتخطى عبارة أهم بقعة استراتيجية إلى اعتبارها نقطة المركز في العالم وهي الخريطة المرفقة وقد وضعها الفاتيكان في القرن الخامس عشر .

د ـ أحيل الأستاذ سلامة إلى قراءة البند (٤) تحت عنوان « ولكن لماذا تهتم القوى الخارجية في تحركاتها بالمنطقة العربية الاسلامية » من دراسة الأستاذ أمين هوبدي المقدمة في هذه الندوة ، لإدراك الأهمية الاستراتيجية لهذه المنطقة ومن ثم سوف يلحظ الأستاذ غسان أن عبارة « أهم منطقة استراتيجية في العالم القديم لم تكن إطلاقية ، وفي غير مكانها » .

وبالمناسبة ، يمكن أن يلاحظ في دراسة الأستاذ هويدي أنها تتضمن إجابات أساسية عن عدد من التساؤلات التي طرحت حول الورقة التي تقدمت بها .

٢ ـ يرد على المقولة التي تحتج على القول أن للتعامل الأوروبي مع العروبة والاسلام خصوصية محددة . ولهذا يطرح سؤالا « منطقيا » في دعم هذا الاحتجاج يقول : هل هذا يعني أن التعامل الأوروبي مع الهنود الحمر أو الأفارقة لم يكن له خصوصية محددة أو فريدة ؟ وهكذا مرة أخرى يستخدم المنطق في غير مكانه ، وبقصد دحض الوقائع . وبالمناسبة ، إن من بديهيات المنطق أن الحديث عن خصوصية التعامل الأوروبي مع الاسلام لا يتضمن عدم وجود خصوصية من نوع آخر في تعامله مع البوذية أو الهنود الحمر أو الأفارقة . بل بالعكس إن القاعدة العامة هي أن لهذه الحضارة الأوروبية خصوصية مميزة في تعاملها مع كل حضارة



أخرى . فبعضها كانت خصوصيتها الإبادة الجسدية وشبه القضاء على وجودها كما حدث مع الهنود الحمر . وبعضها امتزجت الإبادة بالاسترقاق كما حدث مع الأفارقة . وبعضها أخذت شكل صراع حضاري شامل لكل الميادين العسكرية والاقتصادية والثقافية والأيديولوجية كما حدث مع الاسلام . وهلم جرا . ولهذا عندما تحدد سمات خاصة لعلاقة الفرنجة بالاسلام والمسلمين وخصوصا بالعرب ، لا يشكل ذلك خطأ منهجيا أو مدعاة للنقد ، وإنما يجب أن يناقش إن كانت السمات المحددة صحيحة أم لا ، هذا هو الجوهر .

وبالمناسبة أيضا ، ما معنى دحض الفكرة التي تعتبر فرض التجزئة على الأمة العربية من السمات الخاصة التي ميزت القوى الاستعمارية الفرنجية بعلاقتها بالأمة العربية . أفلا يعني هذا تجاهلا لاتفاقية سايكس بيكو كما لسلسلة الاجراءات والمعاهدات والمؤتمرات التي جزّأت الأمة العربية . ثم لو افترضنا جدلا أن التجزئة التي حصلت في كوريا أو باكستان أو لبعض القبائل الافريقية تشبه تلك التجزئة أو اعتبرت من طينتها ـ علما أن هذا غير دقيق ـ فهل هذا يعني أن التجزئة سمة عامة تنطبق على كل الحالات . أي على كل بلد ابتلى بالاستعمار الفرنجي ؟ ثم إذا قيل ليس المقصود ذلك وإنما مجرد القول أن هنالك بلداناً أخرى جزأها الاستعمار وليس فقط الأمة العربية . ولكن حتى ، في هذه الحالة ، من الخطأ الاستنتاج أن في داخل حالات التجزئة المختلفة لا توجد خصوصيات ؟ بل لو قيل أن التجزئة سمة عامة

فهلا تكون حالة التجزئة التي فرضت على الأمة العربية (٢٢ جزءا) حالة شديدة الخصوصية ؟؟

٣ - عندما يكون موضوع الدراسة حول موقف القوى الخارجية من العروبة والاسلام . فهذا يعني أن الأضواء يجب أن تركز على طبيعة علاقة تلك القوى وسماتها بالعرب والمسلمين . فكيف يقال أن الغائب الأكبر « هم العرب أنفسهم أي نواقصهم وصراعاتهم التي جعلت الاستتباع ممكنا » . وهنا نقف عند نهج يتجه إلى إثارة موضوع سلبيات العرب ونواقصهم كلما أريد تحديد سمات القوى الاستعمارية ودورها . وكان المراد هو تمييع عملية وضع اليد على تلك السمات . أو كأنما الحديث عن تلك السمات يتناقض مع مناقشة موضوع السلبيات والنواقص . ولكن من قال أن هذه يجب أن تتم مع تلك . فلو كان البحث لماذا استطاع الغرب أن يسيطر علينا لكان من الصحيح مناقشة الجانبين . ولكن إذا كان البحث يدور حول موقف القوى الخارجية من العرب فالذي يجب ألا يغيب هو موقف تلك القوى . أما من الناحية الأخرى فمن الضروري أن يطمئن بعض الأخوة بأن تركيز الأضواء على سمات الغزو الأوروبي الفرنجي والحضارة الفرنجية لا يعفي من دراسة الأسباب والعوامل التي أدت إلى انهيار المقاومة في وجه الغزو ، بل إن الاحترام الكبير لضرورة الكشف عن نواقصنا وسلبياتنا والتعمق بها هو الذي يجعل من الضروري عدم الخلط بين الجانبين وعدم سلق أحدهما . وإنما أن يخصص لكل منهما ما يستحق من التركيز والتعميق . ثم يصار إلى تناول الجانبين إذا أريد مناقشة أسباب نجاح تدخل القوى الخارجية لا مجرد بحث موقفها .

وهذا ينقلنا إلى رفض تلك الموضوعة القائلة « إن التجزئة والانهيار والتبعية من صنع أيدينا بقدر ما هو خطة عدونا » . لأن هذه المقولة تجعل جريمة التجزئة مسؤولية مشتركة بيننا وبين عدونا بدلا من أن يرى الفرق بين المجرم والضحية . ولا يصبح عجز الضحية عن ردع المجرم سببا في إشراكه بمسؤولية الجريمة .

ثالثاً :

١ - قدم الأستاذان عصام خليفة والياس مرقص نقدا لعبارة وردت في البحث وهي إعتماد البحث، على ما حدث على أرض الواقع بالنسبة إلى موقف القوى الخارجية دون البحث عن ذلك في الوثائق تمشيا مع المثل القائل أن لا حاجة للاستدلال على وجود الذئب من خلال آثاره ما دام ماثلا أمام عياننا . فأنبرى الأستاذان يناقشان أهمية الكتب والوثائق والنظريات المجردة . وبهذا حوّلا الموضوع كأنما هنالك من يقول أرموا بالكتب في البحر وأنظروا ، فقط ، إلى الوقائع أو أن الوقائع التي ستعتمد لم تأت من كتب التاريخ وتدعمها وثائقه . إن المقصود هو عدم إستخدام الاقتباسات على طريقة الاطروحات الجامعية دون أن يعني ذلك احتقارا لهذا النهج . ومع ذلك راح الأستاذ إلياس يدافع عن الكتب والمعرفة . ويؤكد أنه لا يستطيع أن يرى « أي ذئب بدون استدلال وتحليل وتقدير . . » ولكن ببساطة كان المقصود من العبارة

أن البحث لن يغرق في الاستشهادات من الكتب ليثبت إن كان مفكرو الاستعمار مع التجزئة أم الوحدة العربية مثلا ، فيغرق البحث باقوالهم . وإنما سيرتكز إلى ما فعله الاستعمار على أرض الواقع . فهل كان من المطلوب إبراز وثيقة لاثبات أن بريطانيا بسطت انتدابها على فلسطين ، أم كان من المطلوب وضع نص إتفاقية سايكس بيكو ملحقا بهذه الورقة لنثبت أن بريطانيا وفرنسا اتفقتا على تجزئة مناطق من الأقطار العربية . ثم هل فهم من الوقائع التاريخية التي ذكرت في الورقة أن مؤلفها رأى « الذئب بام عينيه » ولم يقرأها في كتب التاريخ . أم يلاحظون في الأغلب ، بما في ذلك ، في الكتب مثل وقوع الحروب الصليبية أو غزوات التتار أو وجود دولة اسمها الأمبراطورية الرومانية أو اليونانية ؟ ولهذا أن ملاحظة الأستاذين هنا ناقشت مثلا شعبيا شائعاً « يرى الذئب ويقص على الأثر » دون أن تلتقط جوهره ، ودون أن تمسك بجوهر ما طرحته الورقة . وإذا كان من فائدة تسجل لملاحظتهما فهي دفاعها عن الكتب والنظريات والمعرفة . وأنها لفائدة عامة ، لا شك ، ولكن في غير هذا المقام .

٢ ـ نقطة ثانية حول مداخلة الأستاذ عصام خليفة وهي حول الأسباب التي يوردها في مناقشة أسباب الحروب الصليبية . وهذه الأسباب التي أشار إليها جزئية وتفصيلية ولا تشير إلى ما هو جوهري في الحروب الصليبية بالنسبة إلى العلاقة بالعرب والمسلمين . أي عملية تحطيم الاسلام ، والسيطرة على المنطقة مما يؤدي إلى السيطرة على مناطق عديدة في العالم . أما بالنسبة إلى موضوع الابادة فيكفي.أن نذكر أن الصليبيين قتلوا في مدينة القدس وحدها سبعين ألفا .

٣ ـ يلاحظ الأستاذ خليفة أن أوروبا لم تتحالف جميعا ضد الدولة العثمانية ويضرب على ذلك مثلا تحالف فرانسوا الأول مع الدولة العثمانية وهي على أبواب فيينا . في الحقيقة أن هذه الملحوظة لا ترد على عمومية الفكرة المطروحة وهي وقوف أوروبا ضد الدولة العثمانية . لأن المقصود هنا تحديد الاتجاه العام والجوهري ، وليس الدخول في تفصيل الجزئيات التاريخية . وهذا يمس أيضاً ملاحظة الدكتور غسان سلامة حين جاء بامثلة على علاقات تغلبت فيها التناقضات فيما بين الدول الأوروبية على التناقض العام مع الدولة الاسلامية . مما دفع بعضها إلى التحالف مع الأخيرة . المشكلة المنهجية هنا أن الأستاذين خليفة وسلامة ، ومعهم بعض الأخوة الآخرين ، يرون التاريخ سرد أحداث ، ولا يحاولان التقاط الاتجاهات العامة . وعندما يقال عن إتجاه عام ، فهذا لا يعني أنه مطلق ، أو أنه غير متعرج ، أو لا يوجد أمثلة جزئية تخالفه . بل في الواقع ما من اتجاه عام إلا وسمته متعرجة ، وله ما يناقضه من بعض النواحي . إن المشكلة هي هل يتعارض ذلك مع القول بوجود إتجاه عام . هذا هو المقصود بالضبط عند تحديد العلاقة بين أوروبا عموما والبلدان الاسلامية عموما أيضاً . وإن تحديد الاتجاه العام في الحالتين لا يتنافى بل يتماشى مع الشواهد المقابلة التي ابرزتها المداخلات .

٤ ـ يرفض الأستاذ عصام خليفة القول أن الدعوات العربية قبل الحرب العالمية الأولى استثنت مصر والسودان وكل المغرب الكبير . يكفي أن نضرب هنا مثلا وهو اعتراض المجتمعين في المؤتمر العربي الأول في باريس على إشتراك مندوب لمصر وذلك لئلا تُستفز بريطانيا . كما أن الدولة التي طالب بها الشريف حسين ومن معه في ذلك الحين لم تشمل مصر والسودان وكل المغرب الكبير .

٥ ـ يعترض الأستاذ خليفة على إدانة نبش تاريخ المنطقة العربية قبل مجيء الاسلام . وهنا يمكن أن يلاحظ :

أ ـ أن الورقة تشير إلى دور القوى الخارجية في هذه العملية من أجل تكريس التجزئة الاقليمية واستبعاد الوحدة العربية وهذه حقيقة تاريخية تشهد عليها حفريات القرن التاسع عشر وما بعد .

ب ـ الأستاذ خليفة يعلم مثلا علم اليقين أن نبش الفينيقية في لبنان كان موجها ضد العروبة والاسلام .

جـ ـ ليس صحيحا أن الورقة ترفض دراسة تاريخ المنطقة وحضاراتها قبل الاسلام وإنما تشترط أن يجري ذلك في ظل التأكيد على التاريخ الاسلامي والحضارة العربية الاسلامية لهذه البلاد . أما أن ينبش ذلك الماضي وتطمس المرحلة الاسلامية فهذا ما يجب أن يدان بحزم . كما أن معيار المنهج العلمي والموقف الصحيح في هذا المجال إنما هو رؤية كل تلك الحضارات منتهية عند الاسلام الذي جبت حضارته ما قبلها من حضارات .

٦ ـ يقول الأستاذ خليفة أن الاستعمار يسعى إلى الابقاء على الانقسامات الاسلامية المسيحية وأن الاستعمار يحارب الدعوة ببعدها العلماني وليس ببعدها الديني .

وهنا يمكن إبداء الملاحظات التالية :

أ ـ الاستعمار لا يثير الانقسامات المسيحية ـ الاسلامية في المناطق التي يسيطر عليها . لأنه عندئذ يكون مع التهدئة . ولكنه يثير هذه الانقسامات من أجل إستخدامها للتدخل كما حدث في القرن التاسع عشر . كما أنه يتهيأ الآن لاثارتها من أجل إستعادة نفوذه أمام المد الشعبي الاسلامي الثوري .

ب ـ الاستعمار ليس مع دعوة عربية علمانية إلا بقدر ما تكون موجهة ضد الاسلام . ولكنه من جهة أخرى ضد مثل تلك الدعوة عندما تكون موجهة ضد التجزئة الاستعمارية . غير أنه ، في الواقع ، ضد الوحدة العربية . أما بالنسبة إلى موقفه من العلمانية فهذا يتوقف على نوع الدولة الاستعمارية ولون العلمانية التي تواجهها . كما يتوقف على مدى مواجهتها

هي للاستعمار . أما بالنسبة إلى الاسلام فهو ضده كليا . لأنه حين يقبل به يريده كهنوتا أو دين عبادة فقط . وهذا ليس إسلاما . أما الاسلام فالتناقض جذري بينه وبين الاستعمار .

رابعاً :

ملاحظات الأستاذ سمير كرم حول علاقة العرب بالشعوب الاسلامية الأخرى لم تلمس الجوهر فيما ذهبت إليه الدراسة . فالذي فعلته تلك الملاحظات كان المجيء ببعض الشواهد التاريخية عن صراعات أو نزاعات أو حرب بين بعض الشعوب الاسلامية مع العرب . وذلك لدحض ما طرحته الدراسة من علاقة خاصة مميزة بين الشعوب الاسلامية التي يعتبرها الاسلام أمة واحدة . ولكن لم يقل أحد أن التاريخ لا يحمل مثل تلك الشواهد . ولكن التاريخ يحمل شواهد أخرى عرفت الوحدة والدولة الواحدة فيما بين عديد من هذه الشعوب . ولكن مع ذلك أن النقطة الاساسية التي أريد اتباعها هي قراءة هذه العلاقة ، من خلال ، منطقها الداخلي الخاص لا من خلال المنطق أو الموضوعات التي تُقرأ بها العلاقة بين الانكليز والفرنسيين والألمان . هذا هو جوهر الموضوع . وهنا ينبغي أن يقع الخلاف أو الاتفاق .

ثم ، أوليس من الممكن جلب شواهد عن صراعات وحروب قامت في التاريخ الماضي والحاضر فيما بين أطراف من أبناء الأمة العربية . فهل هذا ينفي العلاقة المقابلة . في الحقيقة أن هذا يزيد من أهمية الموضوعة التي شددت عليها الورقة التي امامكم . أي ضرورة قراءة العلاقات بين الشعوب الاسلامية من خلال منطق غير المنطق الذي تقرأ فيه الأدبيات الأوروبية العلاقات التاريخية فيما بين الشعوب الأوروبية . وكذلك المجال بالنسبة إلى قراءة تاريخ العلاقة فيما بين العرب أنفسهم . لأن الاقليميين يستخدمون نهج الأستاذ سمير كرم لدحظ وجود أمة عربية واحدة .

وبالمناسبة سأروي قصة حدثت معي هزتني من الأعماق فيما يتعلق بهذه المسألة . وقد حدث ذلك في أثناء زيارة إلى الهند قمت بها مع وفد من حركة « فتح » للمناطق الاسلامية عام ١٩٦٩ . وكنت في ذلك الوقت أقرأ العلاقات بين الشعوب الاسلامية ضمن المنظور الماركسي . ولكن لم أستطع أن أفسر تلك الحرارة اللاهبة الصادقة التي كنا نقابل بها . وقد وصلت إلى حد لمس السيارة التي نحن فيها للتبرك منها . وكانت الجماهير بمئات الألوف تطلب منا أن نلقي كلماتنا باللغة العربية ، لغة القرآن الكريم ، دون أن تعبأ بترجمتها . إذ كانت تكتفي بسماعها بل كانت تنفعل وتبكي أحيانا . طبعا أن هذه الصورة المذهلة لا تعني عدم وجود صور مناقضة لها . ولكن بالرغم من ذلك تظل هنالك ضرورة لتفسيرها . بل وتبرز ضرورة قراءة الصورة بكل جوانبها ونحن متحررين من النظارة الأوروبية ، لنقرأ تلك العلاقات بين الشعوب الاسلامية ضمن منطقها الداخلي الخالص بها .

خامساً :

الأستاذ الدكتور خلدون ساطع الحصري يأتي بشواهد على تفريط الدولة العثمانية في الدفاع عن بعض الدول الاسلامية . ولكن ، مرة أخرى ، ما المقصود حين يذكر إتجاه عام في تقويم ظاهرة معينة فيوضع مقابلة وبموازاته شواهد مضادة . إن الحقائق التي يذكرها الأستاذ يمكن أن نضيف عليها الكثير من طرازها . ولكن مهما ذكر هل يغير ذلك من حقيقة تصفية العثمانيين للدولة البيزنطية وإقامة دولة إسلامية مكانها ، وهو حدث تاريخي تتضاءل أمامه نلك الشواهد . كما أن الحيلولة دون سقوط هذه البلاد بيد الفرنجة منذ أوائل القرن السادس عشر يشكل امرا في منتهى الأهمية وأذكر أن أحد المؤرخين في الغرب ـ لم أعد أذكر أسمه ـ قال لو أن البرتغاليين والهولنديين والأسبان احتلوا البلاد الاسلامية منذ أوائل القرن السادس عشر لربما تعرضت لابادة واجتياح شبيهين لما حدث مع الهنود الحمر .

المشكلة هنا ليست أن نعدد سلبيات أو نعدد إيجابيات وإنما أن نحدد الاتجاه العام أو التقويم العام . فالذين يردون على إتجاه عام بذكر شواهد جزئية تخالفه ولا يقابلونه بتحديد إتجاه عام يخالفه فإنهم لا يكونون قد خالفوه .

وبالنسبة إلى قول لورنس حول الافادة التي أفاد منها الحلفاء من ثورة شريف حسين بأنها منعت إعلان الجهاد . ليس المقصود أن الجهاد لم تعلنه الدولة العثمانية . ولكن الذي قصده لورنس أن ذلك الجهاد فقد مفعوله أو كثيرا من مفعوله عندما وقفت مكة ضده .

سادساً :

يمكن للدكتور الحصري أن يعود إلى كتاب « أوروبا ومصير الشرق العربي » للدكتور جوزيف حجار للاطلاع على العرض الفرنسي على محمد علي لاقامة امبراطورية عربية ، وعلى العرض البريطاني لأخذ سورية مقابل التخلي عن المورة . ولكن في الحالتين لم يكن العرض صادقاً وإنما كان المقصود منه الايقاع بين محمد علي والدولة العثمانية .

أثار الأستاذ إلياس مرقص عدة ملاحظات إبتداء من حديثه عن اسبارطة التي يسميها « البطلة العسكرية القاسية » ومرورا بقوله أما العرب المسلمون . « فلم يحققوا الفردوس » وتساءل « أين العدالة » . صورة الاسلام عنده « وقفة العربي العاري المجرد إزاء قوة الروم والفرس وإزاء كل حضارة وثقافة » وانتهاء بحديثه عن « الانسان الكوني » وعن السيرورة التاريخية .

في الحقيقة من سماع مجمل مداخلة الأستاذ إلياس مرقص يمكن تحديد مركز الخلاف الجوهري بين النظرتين والمنهجين ، بل بين كل شيء في تلك الورقة ومداخلته . وإن تحديد ذلك الخلاف الجوهري هو الذي يفسر كل ما ينشأ بعد ذلك من خلاف في الجزئيات والتفاصيل من أولها حتى آخرها .

وجهة نظر الأستاذ إلياس مرقص تضع الاسلام والتاريخ العربي الاسلامي على المستوى نفسه الذي يضع فيه الوثنية واليونانية أو التاريخ الأوروبي أنه لا يرى في الجوهر إختلافاً ، أو أنه لا يرى اختلافا جوهريا ، بين الاسكندر المقدوني ويوليوس قيصر ، وبين عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب كلهم رجال ، كلهم أباطرة ، كلها حضارة ، كلها ثورة وعودة إلى بدء ، كلها تاريخ واحد . كلها تحمل عنفا من الطراز نفسه . . المهم السيرورة التاريخية نفسها هنا وهناك .

في البداية يجب أن يسجل لمصلحة الأستاذ إلياس أنه تقدم خطوة إلى الأمام بالنسبة إلى الفكر الأوروبي الماركسي حين قبل أن يضع الاسلام والتاريخ الاسلامي أو العربي ضمن سيرورة العالم « المتحضر » كجزء منه لا كملحق تابع له . ولكن ذلك لا يعني أكثر من البقاء على الأرض نفسها . ولهذا أن الأرض النظرية والفكرية التي يقف عليها هي ليست الأرض النظرية والفكرية التي أقف عليها فالاختلاف إذن في الجوهر لا بالتفاصيل والجزئيات .

وجهة النظر التي يرفضها الأستاذ إلياس هي التي ترى الاسلام شيئا مختلفا كليا من الألف إلى الياء عن الوثنية الرومانية والأغريقية ، وعن البوذية ، والكاثوليكية ، والبروتستانتية ، وترى النمط المجتمعي الاسلامي الواقعي التاريخي يختلف اختلافا نوعيا عن الانماط المجتمعية التي عرفت في أوروبا .

وترى أن الفتح الاسلامي ليس كالغزو الروماني واليوناني ، وأنه ليس إستعبادا للشعوب وإنما هو صياغة قامت على أسس أخرى .

وترى أن آليات الصراع داخل النمط المجتمعي الاسلامي تختلف اختلافا بينا عن آليات الصراع في الانماط الأوروبية .

ومن ثم فإن المطلوب أن يقرأ الاسلام ضمن هذا التمييز وكذلك النمط المجتمعي الاسلامي ، والتاريخ الاسلامي والعلاقات بين الشعوب الاسلامية . المطلوب أن يقرأ كل ذلك ضمن منطقة الخاص به لأن له منطقة الخاص به . أما قراءة كل ذلك ضمن منطق الانماط المجتمعية الأوروبية فهو الذي يؤدي إلى كل تلك الملحوظات التي قال بها الأستاذ مرقص ، بل وأكثر منها .

الأستاذ إلياس مرقص لم يتنبه إلى هذه الخصوصية وإذا اعتبرها خصوصية فإنما يراها خصوصية بالقياس إلى عمومية مفترضة . أي ليست خصوصية لها منطقها المستقل ولا علاقة لها بما يسميه المتغربون بالعام . وفي المقابل أن الأنماط الأوروبية هي ذات خصوصية ولها منطقها ، ولا تشكل العام ومن ثم فإن كل المقارنات التي اجراها وكل التفاصيل التي أوردها تريد أن تدحض هذه الفكرة لتؤكد أننا أمام امبراطوريات متشابهة ، في جوهرها على الأقل ،

ولهذا لا يرى فرقا جوهريا بين الاسكندر المقدوني أو يوليوس قيصر أو نابليون وبين عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعمر بن عبد العزيز . ولا يرى فرقا جوهريا بين الفتح الاسلامي والجهاد الاسلامي وبين امبراطورية روما وسيف بيلاطس البنطي .

هنا النقطة الجوهرية في الخلاف لا في طريقة التعامل مع التفاصيل والجزئيات لأن هذه حين يوردها الأستاذ إلياس يفعل ذلك ليضعها في خدمة حشر الجميع في نفق واحد « الحلم الكوني » « السيرورة نفسها » بينما حين توردها الورقة التي بين ايديكم تفعل ذلك لتضعها في خدمة رؤ ية التاريخ الواقعي ضمن عدد من سيرورات ، وعدد من الأنماط المجتمعية المختلفة عن بعضها جوهريا . والأهم أن الورقة تجهد لكي ترى الاسلام ضمن منطق الاسلام ضمن أي منطق آخر . وهي تبحث مع آليات النمط المجتمعي الاسلامي في داخل هذا المجتمع وتاريخه الواقعي ، وتراثه . ولا تنقل آليات المجتمع الروماني أو الأغريقي أو الاقطاعي أو الرأسمالي عليه . ولا تقبل بوضع فرضيات « كونية » خيالية مستمدة من النمط الأوروبي .

إن هذه المسألة هي التي تقرر كل شيء . أما من جهتي ، وأقولها بلا مواربة أو توفيقية ، أنني أصبحت أرى كل شيء يختلف ، بعد أبعاد المنظار الأوروبي المتغرب ، أو بكلمة أخرى ، بعد إبعاد تلك النظريات والمقولات والمعايير والمفاهيم التي طرحها الفكر الأوروبي بمختلف مدارسه ، إبعادها عن أن تكون دليلنا لفهم الاسلام أو فهم تراثنا وتاريخنا ومجتمعنا وحضارتنا . أنظروا ماذا فعل الأستاذ إلياس عندما قلت أن للنمط المجتمعي الاسلامي سماته وآليته الداخلية فقد تساءل مستهجنا « لسوء الحظ ، لم يكلف نفسه عناء تحديد هذه السمات ووصف هذه الآلية » .

تماماً ، هذه هي المأساة لو جاء في الورقة بدل النمط المجتمعي الاسلامي عبارة النمط المجتمعي الرأسمالي أو الاقطاعي أو العبودي ، ولو ذكر أن لكل من هذه الأنماط سماتها وآليتها الداخلية لما أندهش الأستاذ إلياس ولاعتبر ذلك بديهيا ومفهوما ولما طالب أن نحدد سمات الأقطاع وآلياته . أما النمط المتعلق بتاريخه وحضارته ووجوده فهو يتساءل عن سماته وآليته الداخلية .

السؤال : هو هل نقر بوجود مثل هذا النمط أم لا ؟ ثم هل نفترض أن له سماته وآليته الداخلية وبناءه المتكامل أم لا ؟

إن الاجابة عن هذا السؤال تلخص جوهر الخلاف .

ثم إذا كان الخلاف في جوهره يتمحور حول وجود هذا النمط المستقل عن تلك الانماط الأوروبية ، وليس هو شبيها لها . أي ليس « شبه عبودي » ، أو « شبه إقطاعي » ، أو « شبه رأسمالي » . ومن ثم لهذا النمط سماته وآليته ، فهل يترتب ، على ذلك ، السؤال الآخر

الذي طرحه الأستاذ إلياس عن الشرع الاسلامي هل هو « عادل » ثم سلسلة تساؤلاته حول التاريخ العربي الاسلامي اين الطبقات وتجارة الحريم والاضطهاد والسلاطين وما إلى ذلك .

هنا أيضاً لا يوجد التقاط لجوهر النقطة لأن الحديث عن المشروع الاسلامي الرامي ، إلى التوحيد وإقامة العدل لا يعني أنه تحقق التوحيد وقام العدل على مستوى عالمي ، أو مطلق ، ولا يعني أنه حيث قام نظام الاسلام كان هنالك الفردوس .

ولا يعني الحديث عن النمط المجتمعي الاسلامي وسماته وآليته أننا في صدد تأليه التاريخ وعدم رؤية الظواهر المختلفة التي عج فيها هذا التاريخ . إن كل ما جرى من تناول لهذا التاريخ في الورقة التي بين أيديكم قصد منه تحريره من النظرة الأوروبية له من جهة ، كما قصد تحويل النقاش إلى البحث عن سماته وآلياته بعد أن يتفق على أنه نسيج وحده ، أو على أنه نمط مختلف نوعيا ، وجوهريا ، ومن مختلف النواحي ، عن الأنماط الأوروبية . ولكن السؤال لماذا كلما قدمت شواهد وبراهين تبين أن للفتح الاسلامي مثلا ، سماته وآلياته ، أو أن للمجتمع الاسلامي سماته وآلياته الداخلية . يقاطع ذلك على الفور بالاستشهاد بما حدث في بعض حقب هذا التاريخ من اضطهاد أو جور أو تجارة رقيق أو شرب خمر ولعب ميسر وربا ؟

إن هذا يشكل مصادرة للموضوع لكي تُجهض محاولة رؤية السمات الخاصة والآلية الخاصة لهذه المجتمعات وتاريخها . فإن الحديث عن هذه الخصوصية يشمل البحث عن آليات وخصوصيات الطغيان والانحرافات في هذا النمط المجتمعي في هذا التاريخ . أي حتى الاستشهادات التي تبين ما حدث في التاريخ الاسلامي من صراعات بين الشعوب ، أو حروب داخلية ، أو طغيان ، أو تفتت ، أو إنحرافات يجب أن تقرأ ضمن سياقها العام . أي نقرأها من خلال منطق النمط نفسه ، لا من خلال منطق مجتمع آخر . أي أن سمات الطاغية في المجتمعات الاسلامية ، بما في ذلك ، شروط وجوده ونجاحه ، وطرق تنفيذه لطغيانه ، ونظرة الناس إليه وشروط سقوطه إن هذه كلها تختلف عن سمات نظرية الطاغية في النسق الأوروبي . تلك هي المسألة وهذا ما كان يجب أن يناقشه بعض الأخوة بدلا من التركيز على وجود طغيان ، أو قهر ، أو تجزئة ، أو فساد ، في هذا التاريخ . أي أن يقولوا إن كان لهذا النمط التاريخي منطقة وآلياته وسماته المختلفة جوهريا عما يسمونه العام ، أو عن الانماط الأوروبية أم لا ؟ هذه هي المسألة مرة أخرى .

تبقى نقطة أخيرة وهي ضرورة ملاحظة هذه الفقرات التي أوردها الأستاذ إلياس حين يقول : « الحروب الصليبية متبادلة : جهاد حرب مقدسة ، حملة صليبية .. الخ الأسماء تتعدد ، تختلف لكنها دائما الحرب باسم الدين » .

هذا ، بالضبط ، مثل على قراءة الاسلام بالمقياس نفسه الذي تقرأ فيه غزوات التوسع

والنهب والقهر ، فكلها « حروب » من الطبيعة نفسها ، ومن الطراز نفسه . ولعل المرء يتساءل أين كان الأستاذ إلياس سيقف لو عاش تلك المرحلة ما دامت كلها حروبا « صليبية » متبادلة ؟ إن المقاييس الغربية تجعله يرى في كل حديث باتجاه الاسلام « صليبية هلالية » ، فالجهاد الاسلامي ، برأيه ، « صليبية » بمعنى استعباد الآخرين ، توسع استعماري ، قهر ، اضطهاد ، عدوان ، وإلا ما معنى الصليبية ؟ إن الأستاذ إلياس يتجاهل أن الاسلام لا يدعو للحرب الدينية ولا يخوض حروبا دينية لأن مبدأه في هذا الصدد هو « لا إكراه في الدين » أما الجهاد فهو ليس لاكراه الناس على تغيير أديانهم وإنما لازالة العقبات السياسية والعسكرية التي تكره الناس على رفض الاسلام ، أو تكرههم على الأخذ بهذا المذهب أو ذاك . هذا مثل على سحب منطق الحروب الدينية في الغرب على الجهاد الاسلامي بدلا من قراءة الجهاد ضمن منطقة الخاص به . في الواقع ، لو كان الجهاد حربا دينية ، وكان الاسلام مُكرها للناس على اعتناقه لما بقي في هذه البلاد المسيحيون العرب ، ولربما كان مصيرهم كمصير المسلمين في اسبانيا .

إنها المنهجية الشكلية ـ الظاهرية ـ السطحية ـ التسطيحية تلك التي لا تضع كل ظاهرة من الظواهر ، بما في ذلك تلك التي تحمل أسماء متشابهة (دين ، حاكم ، دولة ، عنف ، أمة ، صراع نظام) ضمن سياقها التاريخي ونمطها العقيدي ـ الفكري ـ المجتمعي الحضاري ، وتقرأها من خلال ذلك الاطار الكلي المركب بدلا من وضعها في سياق واحد وضمن معيار واحد إنطلاقا من جزئية قد توجد هنا وهناك وتبدو متشابهة شكليا . ولكنها في الحقيقة والجوهر ليست نفسها هنا وهناك .

سابعاً :

بالنسبة إلى عدد من النقاط الأخرى التي أثارها الأخوة الأخرون فإن من الممكن تلخيص جوهر الخلاف بما هو آت وإن كان في هذه الخلاصة بعض التكرار فأنها ضرورية لتوضيح ذلك الجوهر بعيدا عن الغرف في جدل حول هذه الجزئية أو تلك . طبعا ليس احتقارا للجزئيات أو المناقشة المدققة لهذه الجزئية أو تلك ، وإنما من أجل الامساك بالأهم في الدرجة الأولى لأنه هو الذي يقرر بعد ذلك التدقيق في هذه الجزئية أو تلك .

لو راجعنا جوهر أغلب الاعتراضات التي احتجت على المقولة التي فرقت بين الفتح الاسلامي والامبراطوريات الاستعمارية . فسنجدها قد قرأت الاسلام والفتح العربي الاسلامي بالمقاييس الأوروبية . فعلى سبيل المثال الاسكندر المقدوني استخدم العنف في إحتلال بلاد الآخرين . كما استخدم المسلمون العنف في فتوحاتهم في الواقع هو جهاد . فهل العنف واحد ؟ وهل المقياس واحد ؟ أم أن العنف ينبغي أن يوضع ضمن سياق الأهداف والنمط المجتمعي الذي يمارسه . فالعنف في الحضارة الأوروبية يقع في المركز وفي الأولوية .

بينما هو في الاسلام عامل مساعد يستخدم من أجل تحقيق هدف التوحيد .

ولسوف يبدو الأمر كذلك لو راجعنا تلك الملحوظات التي أخذت تجهد نفسها لتستخرج من التاريخ العربي الاسلامي سلبيات ونواقص ، أو اضطهاد وقهرا ، أو جواري وفسقا ، أو تجزئة وانحطاطا . أو نزاعات واحقادا وحروبا بين قوميات . ينبغي أن يقال لها لا حاجة لاجهاد النفس . فما من محاور هنا يقول أن فردوسا أو جنة بنيا في ظل الاسلام . فليس الاسلام هو الذي يحلم بالجنة على الأرض ، لأن جنته في الآخرة ، وإنما أولئك الذين يدعون العلمية هم الذين يحلمون بإقامة « جنة » على الأرض . ثم ليس المقصود القول إن كل ما ذكر من شواهد على سلبيات ونواقص لم يكن موجودا بل بالعكس هنالك الكثير ، وأكثر مما قيل . ولكن المسألة الأساسية هي هل لهذه كلها سمات خاصة ومنطق خاص ينبغي أن تقرأ به أم ستقرأ ضمن المعايير والمقاييس المتغربة . هنا يقع الخلاف ، لا على وجود إضطهاد أو قهر ، أو جواري ، أو طغيان ، أو فساد أو إنحطاط ، أو تجزئة .

بعبارة أخرى لنأخذ الوحدة والتجزئة : متى كانت هذه البلاد توحّد ومتى كانت تجزأ ؟ تحت أية شروط وظروف كان يحصل هذا أو ذاك ؟ إن هنالك من يصر على عدم ملاحظة منطق يحكم هذه الظواهر يختلف تماما عن المنطق الذي حكم التجزئة الاقطاعية أو الوحدة الرأسمالية في أوروبا .

كذلك متى وتحت أية شروط كانت تقوم ثورة وتحدث نهضة وينتشر عدل ومتى وتحت أية شروط كان يصعد الطغيان ويسود الانحطاط وينتشر فساد ، هنا أيضاً ثمة إصرار على رؤية ذلك كله ضمن النماذج الأوروبية لا ضمن منطق خاص بها . وهذا هو بالضبط مصدر الخلاف .

ولعل هذا الخلاف يظهر أيضاً بجلاء في تلك المقولة التي تتحدث عن « العام والخاص » . هنا موطن اختلاف جوهري . وهو أن ما يسمى « عامة » في الفكر الأوروبي لا أوافق بتاتا على أنه عام بل هو شديد الخصوصية . هذا « العام » الذي يراد أن تفهم من خلاله مجتمعاتنا ليس عاما . لأنه لم يقرأ المجتمعات الأخرى والحضارات الأخرى والأيديولوجيات الأخرى ضمن منطقها لكي يستخرج ، فيما بعد ، ما هو عام ، وإنما نصب نفسه « عاما » وأصبح كل ما عداه خاصا أو شبها له . وهكذا اتخذ النمط العبودي الذي عرفته اثينا وروما أداة القياس وأصبحت المجتمعات القديمة الأخرى جميعها « شبه عبودية » أي أصبحت كل حضارات العالم شبه الحضارة الأوروبية . كذلك العالم كله « شبه إقطاع » أو شبه « رأسمالية » أو « شبه بروليتاريا » أو « شبه إشتراكية » .

كيف يمكن أن تكون غالبية الانماط التي عرفتها البشرية شبها لنمط لا يمثل من بينها إلا

حالة خاصة . لذلك أن الحديث عن العام لا يصبح عاما إلا حين تدرس جميع الانماط عبر التاريخ الانساني ، أو على الأقل أغلبها ، دراسة معمقة ومدققة . ثم يصار إلى استخلاص ما هو عام . ولكن ما دام ذلك لم يحدث فلا يجوز أن نتعامل مع النمط أو الأنماط الأوروبية إلا باعتبارها خاصا . كما أنه ليس من العلم في شيء أن يسمى ذلك الخاص عاما ، ثم يصبح هو منظارنا الذي نرى من خلاله الاسلام أو التراث أو التاريخ العربي الاسلامي .

إذا كان ما تقدم صحيحا نكون قد وضعنا انفسنا على الطريق . ومن ثم يلح السؤال حول تحديد تلك السمات التي ينبغي لنا ان نقرأ من خلال منطقها تاريخنا العربي الاسلامي . وهذا ما ينبغي أن تفرد له الدراسات والندوات .

الفصل الثالث عشر

موقف القوى الخارجيّة وتحركها في مواجهة القوميّة العربيّة والإسلام: نظرة معاصرة

أمين هويدي

١ - مقدمة

ينال موضوع القومية العربية والإسلام إهتماماً خاصاً منذ فترة طويلة من مراكز الأبحاث والصحافة والمفكرين في أنحاء العالم. وقد لمست ذلك بنفسي في زيارتي الأخيرة إلى عاصمة المملكة المتحدة فوجدت أن هذا الموضوع هو موضوع البحث الرئيسي في كل من المعهدين الممتازين: شاتهام هاوس والمعهد العالمي للدراسات الاستراتيجية علاوة على مناقشته في ندوة أخرى دعا إليها الاتحاد الاشتراكي العربي في بيروت بعنوان « العروبة والإسلام » خلال الشهر الماضي. ولذلك فقد سعدت بتلقي دعوة من « مركز دراسات الوحدة العربية » لكي أساهم ببحث عن موقف القوى الخارجية وتحركها في مواجهة القومية العربية والاسلام. والتكليف بهذه الصورة بقدر ما فيه من ثقة أعتز بها فإن فيه أيضاً مسؤولية ثقيلة. وهذا الموقف، وهذا التحرك، كان صراعا متصلاً لزمن طويل، ولكنني أستميحكم أن أقوم في هذه الدراسة بالاهتمام أكثر بهمومنا نحن وهموم « الأبناء والأحفاد »، مع اقتناعي تماما بأن الصراع ذو طابع تاريخي طويل الأمد يتسم بما يمكن أن نطلق عليه « بالاستمرارية التاريخية ».

ولعل ما يدفعني دائماً إلى التحدث عن « هموم الحاضر والمستقبل » هو ما إختزنته في مؤخرة رأسي من كلام قاله موشيه دايان في معرض حديثه عن العرب (مع عدم إتفاقي معه في الكثير مما قاله): يميل العرب إلى خداع أنفسهم وخداع غيرهم وهم يقومون بذلك عن غير عمد. فهم يميلون دائماً إلى التحدث عن أمجاد الاجداد.. عن صلاح الدين.. عن معارك حطّين واليرموك.. وبينما يفعلون ذلك فإننا نبتسم لأنهم يرون أنفسهم في مرآة أمجاد الماضي أما نحن فنراهم في مرآة الحاضر... ليتهم

يسألون أنفسهم لماذا يتحدثون دائماً عن عظماء ماضيهم ولا يجدون في حاضرهم أحداً من العظماء يتحدثون عنه !؟»[1]. وقد تحدث « يهوشفاط هاركابي » بنفس المعنى[2] . . ولا أكتمكم أنني أسأل نفسي وبصفة مستمرة السؤال بعينه !!

٢ ـ الوجه الآخر للمسألة المطروحة

لا يمكن لنا ونحن نؤصل المسائل بطريقة علمية أن نكتفي ببعد واحد للمشكلة المطروحة . فنحن لا نميل كثيراً إلى مجاراة التيارات السائدة التي تبسط المشاكل فتكتفي بإلقاء أسبابها ومسؤوليتها على الغير لتريح وتستريح أو يخيل لها أنها حققت ذلك . فليس حقيقياً أن ما يحدث لنا وبنا سواء على صعيدنا « العربي » أو « الإسلامي » نتيجة « لموقف القوى الخارجية وتحركها » فحسب . لأن في هذا القول « نصف الحقيقة » وليس الحقيقة كلها . ذلك لأن « النصف الآخر » يقع على كاهلنا نحن ، ويدخل في إطار مسؤوليتنا نحن . وإن لم نقبل هذه البديهية نكون قد وضعنا أنفسنا في موقف الحياد بالنسبة لأمور تتعلق بمصيرنا وأمننا وفي ذلك إنتقاص لقدرنا ، وإلغاء لارادتنا وذاتنا .

فأي تحرك خارجي لا يمكن أن يتم إلاّ من خلال ثغرات وفجوات . أو يتم نتيجة للمواقف السلبية التي تعبر عن فقدان « الارادة » . لأنّ السؤال الحاسم الذي يمكن أن يواجه السؤال المطروح هو : موقف القومية العربية والاسلام وتحركاتها في مواجهة القوى الخارجية » . وقد يصبح هذا التساؤل كموضوع « ندوة اخرى » ولو حدث ذلك فإننا سنجد أنفسنا في « حيص بيص » وقد لا نجد إلاّ النزر اليسير مما يمكن أن يقال . « وهذه مشكلة تواجهنا دائماً حينما ننوى الحديث عن « دورنا » أو « خطتنا » أو « تحركنا » في أي درب من دروب الحياة . لأننا حينئذ نشعر بالحيرة والاضطراب بينما نتحدث في طلاقة ويسر ونحن نحلل دور الغير وتحركاته وهذا يدخل تحت ما يمكن أن نسميه « بالضياع »[3] .

فعالمنا العربي والاسلامي في حالة « عجز » نتيجة للتخلف الذي نعيش فيه . فبينما تقفز القوى التي تواجهه[4] نحو التقدم والرخاء ، يعيش هو في تخلفه حائراً لا يجد له طريقاً يسير

---

(١) امين هويدي ، **كيف يفكر زعماء الصهيونية** ، (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٤) ؛ نافتالي لولافي ، **تاريخ حياة موشيه دايان** ؛ موشيه دايان ، **يوميات معركة سيناء** .

(٢) يهوشفاط هركابي ، **موقف أسرائيل من النزاع العربي الاسرائيلي** (تل أبيب : دار النشر الغربي) .

(٣) امين هويدي ، **أحاديث في الأمن العربي** (بيروت : دار الوحدة ، ١٩٨٠) .

(٤) علينا أن نلجأ الى لغة الأرقام لنحدد التحدي الذي نواجهه : كمية المعارف التي اكتشفها الانسان في السنوات الخمس عشرة الأخيرة ، ضعف ما عرفه وكشفه منذ بدء الحضارة . قضى الانسان ٥٠٠٠ سنة

فيه . وبينما يدخل الإسلام القرن الخامس عشر للهجرة ، نجد أن المسلمين يتخلفون عنه بما يقرب من عشرة قرون . ففي القرون الأربعة الأولى ـ مع التساهل الشديد ـ حدث كل شيء تقريباً[٥] . وفي تلك القرون ذاتها عرفنا « الخالدين » في كل ناحية من نواحي التقدم وبعد ذلك خلت ساحتنا تقريباً من هؤلاء . والسبب في هذه الفجوة الهائلة بين « الاسلام » و« المسلمين » يكمن في أن « فقهاء الاسلام أصبحوا فقهاء السلطان يبررون له قراراته ويصدرون له فتاويه يزينون بها أعماله دون خشية لله أو رعاية لمصالح الأمة ، وقنعوا بأن يكونوا فقهاء الحيض والنفاس وتركوا عظائم الأمور ومصير الأمة في أيدي الحكام المستبدين أو عملاء الاستعمار حتى تقلص الدين وضمر فأماتوه على المسلمين » . وكانت النتيجة ـ كما قال الإمام محمد عبده ـ أن ضاع « الاسلام هنا ـ أي في بلاد المسلمين ـ وأصبح الاسلام هناك ـ أي في أوروبا ـ »[٦] وإذا كان هذا حالنا على مستوى البلاد الإسلامية فإن حالنا على مستوى القومية العربية على نفس الحال مما دعا أحمد الشقيري وهو يقدم لأحد كتبه يقول « لا أهدي هذا الكتاب إلى المعاصرين من ملوك العرب والإسلام وأمرائهم ورؤسائهم وما أكثرهم عددا وأضخمهم لقبا . لا أهديهم هذا الكتاب لأن الذين سقط بيت المقدس في أيامهم لا يستحقون أن يهدي إليهم كتاب تدور بعض فصوله حول بيت المقدس »[٧] .

وعلينا بعد ذلك أن نتخيل « موقف القوى الخارجية وتحركها » أمام هذا الفراغ ، ونحلل أهدافها أمام هذا الضياع . ولا أعتقد أن في هذا كفاية لأن آخرين غيرنا سيرددون ما سبق أن قاله كارل ماركس « لقد اكتفى الفلاسفة حتى اليوم بتفسير العالم وأصبح لزاما علينا أن نغيره »[٨] .

ليكتشف الكتابة وقبل ٥٠٠ سنة اكتشف المطبعة وأخذ يطبع ١٠٠٠ كتاب سنوياً وفي سنة ١٩٦٠ كان معدل الطباعة ٧٠٠ كتاب في اليوم وفي ١٩٦٥ وصل المعدل الى ١٠٠٠ كتاب في اليوم . اما الآن فقد ارتفع المعدل الى ٢١٠٠ كتاب في اليوم . وفي عام ٢٠٠٠ سيحل الالكترونيك محل الورق وستتحول الكتب الى معطيات كومبيوترية يرجع إليها القارىء وهو في منزله . عام ١٨٩٠ كانت سرعة القطارة البخارية ١٢٠ كلم / ساعة وفي الستينات وصل الانسان بالصاروخ الى ٦ـ ٧ الآف كيلو في الساعة ثم دار حول الأرض في مركبات الفضاء بسرعة ١٣٠ ألف كلم / ساعة أي يلف الكرة الأرضية في ساعة واحدة .

(٥) أحمد بهاء الدين ، « المسلمون متخلفون عن الإسلام ، حقوق الانسان المسلم هي نقطة البدء ، » **العربي** ، العدد ٢٦٤ ، عدد خاص (تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٨٠) ، ص ٦ ـ ١٠ .

(٦) عباس محمود العقاد ، **عبقري الأصلاح والتعليم الأستاذ الأمام محمد عبده** (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠) .

(٧) أحمد الشقيري ، **معارك العرب ، ما أشبه الليلة بالبارحة** (بيروت : دار النهار للنشر ، ١٩٧٥) .

(٨) أنور عبد الملك ، **الفكر العربي في معركة النهضة** ، الطبعة ٢، ترجمة واعداد بدر الدين عرودعي (بيروت : دار الآداب ، ١٩٧٨) .

٣ ـ وسط المتغيرات السريعة هل سترجح كفة الدين كفة القومية ؟

وسط عالم يبدو فيه أن كل شيء أصبح إنتقالياً ومؤقتاً ومتغيراً علينا ألا نؤمن كثيراً « بالمسلمات » . فالواقع الذي نعيش فيه يميل أكثر إلى « السيولة » والانسان نفسه يميل أكثر ليكون إنساناً مصنوعاً أكثر منه كائناً طبيعياً . فالتجارب تجري على كيفية التأثير البيولوجي والكيماوي على تغيير جوهر الانسان الذي كان لا يمكن تغييره بل سوف يكون من الممكن إخضاع السلوك الانساني للسيطرة الارادية بل قد يرفض الانسان ذاته حينما تتزايد القدرة على التلقيح الصناعي لانتاج أطفال الانابيب وعلى تحديد الجنس والتحكم في درجة الذكاء والشخصية .

ووسط هذه المتغيرات الغريبة علينا أن ننظر إلى « القومية » مع الذين يفكرون في ذلك وهم كثيرون . ففي القرن التاسع عشر إجتاحت الروح القومية شرق أوروبا حينما نادت شعوب بولندا وتشيكوسلوفاكيا والصرب ولتوانيا بالقومية والاستقلال لتكوين دول صغيرة قومية متجانسة تسود فيها لغتهم الأصلية وثقافتهم القديمة ، وكانت كل حركة قومية تحاول أن تبعث تاريخا قومياً جديداً بل تختلق ذلك التاريخ إذا إقتضت الضرورة ، فكانت كل دولة تصور نفسها على أنها تجسيد لأمجاد قديمة أو بعث لدولة أو امبراطورية غمرها التاريخ ، ولعل ذلك هو الذي أثر في نفس « تيودور هرزل » ليكتب كتابه عن « الدولة اليهودية » وفكر في إنشاء وطن قومي لليهود لتكوين الدولة إستمراراً للتاريخ اليهودي القديم الذي إنقطع منذ ألفي سنة .. بل كان السلطان التركي عبد الحميد يتنبأ بأن روح القومية ستنتشر وستقوض الامبراطورية العثمانية ذات القوميات المتعددة وكان هذا هو السبب الذي دفعه إلى كبت أية نزعات قومية عربية بطريقة وحشية أنكرتها الحركة الصاعدة لشباب الأتراك ولكن سرعان ما خاب أمل العرب في رجال الاصلاح من الجنرالات والساسة الأتراك بعد إستيلائهم على السلطة ووجدوا أنهم يسيرون على نفس خط الامبراطورية فلم يكونوا أفضل من السلطان عبد الحميد ورجاله ولذلك لم يعترف النظام الجديد بالقومية العربية فاندفعت تريد تحقيق آمالها(٩) .

هذه النظرة التي سادت في القرن التاسع عشر وحتى يومنا هذا تقابلها نظرات أخرى تتنبأ بإندثار القوميات ، مما يقلق الإنسان ويجعله يعرض هذا النوع من التفكير عليكم لعله ينال قسطاً من عنايتكم وبحثكم . فواحد مثل « زبيجينيو بريجينسكي » مستندا إلى آراء علماء كثيرين ، يتنبأ باندثار القوميات فيقول: (١٠)

(٩) Ury Avneri, **Israel Without Zionists: A Plea for Peace in the Middle East** (New York: MacMillan, 1968).

(١٠) Zbigniew Brezinski. **Between Two Ages, America's Role in the Technetronic**

ـ بينما ساعد التقدم في وسائل الاتصال على زيادة الروابط بين الأمم فإنه عمل في نفس الوقت على تفتيت القوميات فالانسانية وجدت نفسها أكثر وحدة وأكثر تفتتا في نفس الوقت، وتلك هي الحركة الرئيسية للتغير المعاصر .

ـ إنضغط الزمان والمكان بشكل إتجهت معه السياسات العالمية إلى تعاون أكبر وأكثر تداخلا وكذلك نحو إندثار القناعات المستقرة والولاءات الايديولوجية .

ـ إن العالم يتفتت فكل شيء أصبح إنتقاليا ومؤقتاً .

ـ نتيجة للتطور في التكنولوجيا والالكترون « التكنترون » سيصبح المجتمع العالمي متداخل النسج فأعضاؤه على صلة سمعية ـ بصرية أوثق وهذا يؤدي إلى إستمرار تفاعلهم مع بعضهم البعض ولذلك نجد أن الجيل الجديد أكثر إتجاهاً نحو العالمية من الاجيال التي سبقته لأنه لم يعرف العالم عن طريق الكلمة أي عن طريق القراءة والكتابة ولكنه عرف العالم عن طريق الاتصالات السمعية أي الراديو والبصرية أي السينما والتلفزيون والفديو . والكلمة لغة القوميات ولكن الصورة لغة عالمية[11] .

ـ بواسطة التلفزيون عبر الأقمار الصناعية والتليفون الأوتوماتيكي سيصبح في مقدور بعض الدول « غزو » المنازل الخاصة في بلدان أخرى بل سيصبح في مقدور الأقمار الصناعية البث مباشرة لأجهزة إستقبال دون محطات وسيطة تستقبل وتعيد البث ثانية .

ـ وبذلك ينتقل العالم من مرحلة « القرية العالمية » إلى مرحلة « المدينة العالمية » . والمدينة بها الأحياء الغنية والأحياء الفقيرة ، الأحياء المستقرة والأحياء المضطربة ، الجريمة المنظمة والجريمة العشوائية . وقياسا على ذلك فإن « المدينة العالمية » سيكون بها جيوب من الفوضى في دول العالم الثالث تؤدي إلى تمزق النسيج الاجتماعي والسياسي الحالي مما يؤدي إلى زيادة الاستعداد للتنازل عن جزء من السيادة .

ـ مع زيادة الاتجاه نحو « العالم الواحد » نتيجة الثورة في وسائل الاتصال والالكترونات ستزداد الجماعات العرقية والدينية انغلاقاً على نفسها بسبب رغبة الأفراد في الحصول على الانتماء والحماية .

Era, (New York: Penguin Books, 1970). ترجمة وتقديم محجوب عمر

(١١) الشخص الألماني الغربي فوق سن ١٥ سنة يقرأ ١٥ق في اليوم ويسمع الراديو ٩٠ق ويشاهد التلفزيون ٧٠ق . هرمان ماين ، **اجهزة الاعلام في المانيا الأتحادية** .

(١٢)من كتاب الفين توفلر ، **الموجة الثالثة** .

Alvin Toffler, **The Third Wave** (London: Collins, 1980).

والذي عرضته مجلة العربي في العدد ٢٦٥ ، (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٠) يذكر الآتي: «ينتهي الصراع الطبقي عند برمنهام لمصلحة طبقة جديدة لم تكن طرفاً في النزاع هي طبقة المديرين وهذه تطلق ما يسمى بثورة المديرين =

ـ فالشرق الأوسط مثلاً مكّون من جماعات عرقيه ودينية مختلفة يجمعها إطار إقليمي . فسكان مصر ومناطق شرق البحر المتوسط غير عرب أما داخل سورية فهم عرب وعلى ذلك فسوف يكون هناك « شرق أوسط » مكّون من جماعات « عرقية » و« دينية » مختلفة على أساس مبدأ الدولة / الأمة تتحول إلى « كانتونات » طائفية وعرقية يجمعها إطار إقليمي (كونفدرالي) . وهذا سيسمح للكانتون الاسرائيلي أن يعيش في المنطقة بعد أن تصفى فكرة « القومية » .

هذه إحدى النظرات[١٣] لمسؤول أمريكي ألقينا في يده مصيرنا لمدة أربعة أعوام كاملة ـ أو على الأصح ألقي جزء منا مصيره في يديه ـ فما مدى صحة هذا التنبؤ وتأثيره على المنطقة ؟ سؤال نضعه على المائدة في ظل الواقع الحالي :

التفتّت الكامل في المنطقة العربية والإسلامية . ـ الخلافات الضارية في المنطقة العربية والإسلامية التي تصل إلى حد استخدام القوات المسلحة لإزالة التناقضات المفتعلة . ـ تواجه الدول العربية والإسلامية مشاكلها بطريقة إنعزالية . ـ نمو الروح الأقليمية وتهاوي المحاولات التي تؤدي إلى طريق الوحدة . ـ زيادة الخلافات العنصرية والطائفية وتفجرها . ـ تفتّت الأنظمة الأقليمية مثل منظمة دول عدم الانحياز والجامعة العربية ومنظمة الوحدة الافريقية والمؤتمر الآسيوي الافريقي . ـ زيادة نسبة الهجرة إلى الخارج مما يدل على زيادة عدم الانتماء . ـ تخلف الفكر العربي والإسلامي عن ملاحقة التطورات الخطيرة التي تحدث من حوله .

= التي تدفع الى التقارب السياسي بين الأنظمة المختلفة لأن هذه الطبقة التي تدير الاقتصاد بأنظمته المختلفة . فالاتجاه الى العالمية يرتبط إذن بطبيعة المجتمع الصناعي فالمشروع الصناعي أصبح يتجاوز حدود الدولة السياسية وها نحن نرى ونسمع الموجة الأولى . أي حضارة الزراعة ـ تختفي في ظل الموجة الثانية ـ أي الحضارة الصناعية ـ لمصلحة مؤسسات أخرى مثل المدرسة والمستشفى والحضانة والمصنع ولكن في الموجة الثالثة ـ هناك ما بعد الصناعة ـ سيزداد دور العائلة لأن المصانع ستتجه الى الانتاج الصغير الذي يمكن تأديته في المنازل ولذلك فإن الفصل الشديد بين النزل والمصنع سيخف تماماً في الموجة الثالثة . ولذلك فإذا كانت الأمة قد ظهرت كوسيلة لتحقيق التكامل الاقتصادي القائم على النمطية والانتاج الكبير فإن عناصر الاستغلال والتحين سوف تظهر مع الحضارة الجديدة ولذا فإن حركات الاستغلال بدأت تظهر في كل مكان : في كندا ، وبلجيكا بل في فرنسا والولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي وهذه الحركات الاستقلالية ستكون طابع المرحلة القادمة وأصبحت وحدة الدولة وسلطتها المركزية مهددة من أسفل عن طريق هذه الحركات الأقليمية ومهددة من أعلى أيضاً بتزايد دور ما يسمى بالشركات متعددة الجنسية التي بدأت تتجاهل الحدود السياسية للدول بشكل متزايد .

(١٣) يلاحظ أن الجماعات الثورية ـ التي يطلقون على بعضها خطأ الجماعات الأرهابية ـ تتكون من جماعات مختلطة من جنسيات متعددة تعارفوا وتعاولوا وتدربوا وخططوا ونفذوا لتحقيق غرض واحد يؤمنون بأنه رغم تنفيذه على المستوى المحلي أو الأقليمي فان تأثيره ينعكس على المستوى العالمي . الفن توفلر ، « الموجة الثالثة » .

قضية أضعها أمامكم لأن سؤالا يراودني بإلحاح : هل موقف اللامبالاة الذي تأخذه الدول العظمى لما نفعله بأنفسنا يدخل ضمن هذا الاطار ؟ هل نظرية الوفاق ومنع المواجهة تبني كلها على أساس ما نرى على مسرحنا ؟ هل كل المواقف والتحركات تضع نصب عينيها هذا المصير الذي تظن أنه واقع ؟

٤ ـ ولكن لماذا تهتم القوى الخارجية في تحركاتها بالمنطقة العربية والإسلامية ؟

السياسة سوق تجارية كبرى ، فعلى قدر ما في جيبك من نقود يمكنك أن تشتري . . . إذن أن تعرف القيمة الحقيقية لما في جيبك شيء هام ، وأن تعرف قيمة ما يمكنك أن تشتريه من السوق التجارية في مقابل ذلك شيء أهم . وإلاّ كسب التاجر الجولة : قد يعطيك بضاعة فاسدة ، وقد يعطيك أقل مما تستحق ، أوقد يأخذ كل ما في جيبك دون أن يعطيك شيئاً . ويبدو أن القوى الخارجية تعرف قيمتنا من قديم الزمان بطريقة أدق مما نعرفها :

ـ فالمساحات التي يمتد فيها الإسلام كظاهرة مكانية لا يجاوزها من حيث الامتداد المساحي سوى المسيحية . ومن الناحية العددية فإن الهيكل السكاني للمسلمين يبلغ بتعداد **١٩٧٥** أكثر من ٧٠٠ مليون وهذا يمثل **١٧,٥**٪ من الهيكل السكاني في العالم . وهذا الكم يوزع قاريا إلى **٦٧,٥**٪ من مجموع السكان في آسيا في حين يتركز **٣٢,٥**٪ في أفريقيا . والاسلام يأتي في المرتبة الثالثة من الهيكل الديني العالمي بعد البوذية والمسيحية وتأتي من بعده الهندوكية . فنحن إذن بصدد دين عالمي . بل إن الأقليات المسلمة في كثير من الدول ذات ثقل سياسي يتجاوز مقدارها ، فكانت الأقليات المسلمة الموجودة في الجمهوريات الإسلامية في جنوب الاتحاد السوفييتي وراء غزوه لأفغانستان[١٤] .

ـ وهذا العالم يقع ضمن إطار عالم الموارد الأولية ففيه النفط[١٥] والفوسفات والحديد واليورانيوم والنحاس وفي الوقت نفسه ، فنظرا لتخلفه وتعداد سكانه ، فإنه يعتبر سوقاً إستهلاكية ضخمة لهذه القوى الخارجية .

ـ ومن ناحية المكونات الاستراتيجية[١٦] ، فلا توجد كتلة جغرافية على هذه الدرجة من

---

(١٤) حسب كتاب حديث صدر عن اكاديمية العلوم في الاتحاد السوفييتي حول التطور الديموغرافي في الاتحاد السوفييتي فإن نسبة تصل الى ٥٦,٨٪ من مجموع سكان الاتحاد السوفييتي ستكون من المسلمين تقيم في جمهوريات الأتحاد السوفييتي الآسيوية في وسط آسيا وسيبيريا في محاذاة الحدود مع كل من العالم العربي والأسلامي والصيني . (الاسلام السياسي دراسة للدكتور أنور عبد الملك) .

(١٥) تقع الموارد الأساسية للطاقة وهي النفط في غالبيتها في البلدان الاسلامية : الوطن العربي ، وفي آسيا في أندونيسيا وإيران ، وفي أفريقيا في نيجيريا .

(١٦) نبيل عبد الفتاح حسن ، «الأبعاد الاستراتيجية للعالم الآسيوي المعاصر ، » **السياسة الدولية** ، العدد ٦١ (تموز / يوليو ١٩٨٠) .

الأهمية على الصعيدين الاستراتيجي والجغرافي سوى كتلة العالم الإسلامي لأنها تقع في قلب العالم وتخترق مجموعة بحار خطوط الملاحة العالمية ، فهو نقطة التقاء ووصل بين الشرق والغرب وبذلك فهو مركز حركة المواصلات العالمية بكل إنعكاسات ذلك اقتصاديا واستراتيجيا ، كما يضم أهم مجموعة مضايق في العالم :

مضيق جبل طارق حيث يتصل البحر المتوسط بالمحيط الاطلنطي . مضيق باب المندب همزة إتصال بين البحر الأحمر والمحيط الهندي . ـ مضيق البسفور والدردنيل الذي يصل البحر الأسود بالبحر المتوسط . ـ مضيق هرمز ويتحكم في طرق نقل النفط من المنابع إلى الأسواق ـ مضيق ملقا بين شبه جزيرة الملايو وجزيرة سومطرة حيث نقطة الوصل بين المحيط الهندي والمحيط الهادي . ـ هذه المضايق تتحكم في طرق نقل التجارة العالمية فضلا عن أهميتها الاستراتيجية للدول الأعظم .

وتشكل المسطحات المائية الواسعة التي تقع في الكتلة الإسلامية في مجموعها محاور الاستراتيجية العالمية بلا منازع . فقد أصبح البحر المتوسط يدخل في نطاق التخطيط الاستراتيجي والأمني للقوى العظمى علاوة على أنه يؤدي إلى « قلب الأرض » في جنوب « أوراسيا » عن طريق البحر الأسود ويؤدي إلى قناة السويس أقصر طريق إلى المحيط الهندي بكل ما في ذلك من أهمية إقتصادية أيضاً . والمتوسط هو أحد الطرق المائية إلى مخزن الطاقة النفطية في العالم[١٧] . ـ والبحر الأحمر في موقع متوسط بين القارات في العالم القديم وهو نقطة الوصل بين « أفريقاسيا » وهو أحد مناطق مرور النفط وبذلك فهو يدخل ضمن نطاق التخطيط الاستراتيجي للدولتين الأعظم وأوروبا الغربية[١٨] . وهناك الخليج العربي وهو يشكل القلب للعالم المعاصر وهو قلب العالم الإسلامي ـ بنفس تعبير ماكندر ـ ومن يتحكم في القلب يتحكم في العالم الإسلامي . ومس يتحكم في العالم الإسلامي يتحكم في العالم .

وعلاوة على ذلك فإن الكتلة الإسلامية تشكل العمق الاستراتيجي لكل من حلفي الأطلنطي ووارسو وكذا جنوب شرق آسيا ويعتبر في الوقت نفسه نقطة وثوب إلى الخط المار بجنوب أفريقيا والهند وأستراليا . وواضح أنه إذا كانت الكتلة الإسلامية تشكل كتلة إستراتيجية حيوية فإن الكتلة العربية تعتبر قلب هذه الكتلة . والاستعمار والامبريالية لم يركزا هجومهما على شعب من الشعوب كما ركزاه لقرون متتالية على العرب ، لا للاسباب السياسية

---

(١٧) أمين هويدي ، « البحر المتوسط في عملية التوازن الدولي ، » **المستقبل العربي** ، السنة ٢ (تموز يوليو ١٩٨٠) ، العدد ٨ ، ص ٣٤ ـ ٤٥ .

(١٨) أمين هويدي ، « البحر الأحمر والأمن العربي ، » **المستقبل العربي** ، السنة ٢ (كانون الثاني / يناير ؛ شباط / فبراير ؛ آذار / مارس ١٩٨٠) ، العدد ١١ ـ ١٢ ـ ١٣ . ص ٢٢ ـ ٣٦ ؛ ١٠٠ ـ ١١٣ ؛ ٩٦ ـ ١١٨ .

والاقتصادية والاستراتيجية التي ذكرناها ، ولكن فوق ذلك لتفتيت شخصيتهم القومية وإنهاكها المستمر ، من أجل تمكين الفكر الاستعماري الغربي وثقافته المضادة من إقتلاع جذور المقاومة الحضارية العربية للموجات الاستعمارية المنظمة ضده تدريجياً . وبذلك فإن الامبريالية ليست فقط نظاما اقتصاديا وسياسيا ولكنها نظام سياسي واقتصادي لخدمة هدف حضاري وهو سيطرة الحضارة الغربية على شعوب وقوميات الشرق وليس نهب مواردها الاقتصادية فقط . فالحروب الصليبية أرادت كسر الإسلام في الشرق ، وما الصهيونية على أرض فلسطين إلاّ تكرار لمحاولة الصليبيين إنشاء مملكة القدس بوصفها القاعدة المتقدمة لغزو دول أوروبا الكاثوليكية الاقطاعية في القرون الوسطى[١٩] .

وأخيراً فإن أهمية المنطقة الإسلامية تهم كافة مراكز القوى في العالم . فإذا درسنا تغير هذه المراكز بعد مؤتمر يالتا ، نجد أن العالم يتكون من ثلاثة مراكز حضارية : دائرة الحضارة الغربية الرأسمالية برئاسة الولايات المتحدة . ـ دائرة الحضارة الغربية الاشتراكية برئاسة الاتحاد السوفييتي . ـ دائرة حضارة الشرق الاشتراكي وبها اليابان والصين .

والدائرة الأولى تحتاج إلى النفط وهو في الشرق الأوسط . ـ والدائرة الثانية تحتاج إلى تأمين حدودها وتحتاج إلى همزة وصل بين آسيا وأفريقيا وذلك في الشرق الأوسط . ـ والدائرة الثالثة تحتاج ألى النفط وهو في الشرق الأوسط[٢٠] .

وتقدر القوى الخارجية هذه القيمة البالغة الأهمية للكتلة الإسلامية وقلبها وهو الشرق الأوسط وتتخذ مواقفها وتحركاتها تبعا لذلك . وبينما هذا يحدث من جانبهم فإننا بالرغم من وجود الركائز الموضوعية لقيام نظام إقليمي إسلامي ، إلاّ أن هذه الكتلة مقسمة إلى نظم إقليمية فرعية متصارعة مفتتة وهي في جملتها كتل فرعية تابعة لغيرها . وهذا وضع مناسب لتحرك القوى الخارجية من أجل السيطرة .

٥ ـ أنماط لتحركات ومواقف القوى الخارجية حتى الستينات

ليس في نيتنا أن نتحدث عن الناحية التاريخية لهذه التحركات والتي انتهت باستعمار أغلب البلاد العربية والإسلامية بواسطة الكثيرين[٢١] الذين اقتسموا هذه البلاد . وسوف نركز على أنماط من الوسائل التي اتبعوها في ممارسة تحركاتهم .

التغريب : كتب اللورد كتشنر في أيلول / سبتمبر **١٨٩٢** لحكومته عن أوغندة ، بينما كان الصراع محتدما بين النفوذين الانكليزي والفرنسي في تلك البلاد يقول « ليس من شك في أن

---

(١٩) عبد الملك ، **الفكر العربي في معركة النهضة** .
(٢٠) المصدر نفسه .
(٢١) البريطانيون والفرنسيون والهولنديون والبلجيكيون والبرتغاليون والأسبان والأيطاليون . . . الخ .

الدين الإسلامي يلقى ترحيباً من أهالي تلك البلاد ويصبحون بعد ذلك متعصبين ، وإذا لم تقبض القوى المسيحية على ناصية الأمر في أفريقيا فأعتقد أن العرب سيقومون بذلك وسيصبح لهم مركز في وسط القارة يستطيعون منه طرد كافة التأثيرات الحضارية إلى الساحل وعندئذ ستقع البلاد في وحدة العبودية وسوء الحكم كما يحدث في السودان الآن ـ يقصد الحركة المهدية ـ مما تحتاج فيها بعد إلى قوة ضخمة لاخضاع تلك القوى الإسلامية »[٢٢]. وفي قول آخر للدلالة على الشعور المعادي لأوروبا ضد الاسلام « الخطر الحقيقي كامن في نظام الاسلام وفي قدرته على التوسع والاخضاع وفي حيويته وأنه الجدار الوحيد في وجه الاستعمار الأوروبي » لذلك أعتقد الأوروبيون أن كسر الحاجز النفسي بين المسلمين وأوروبا يتحقق بإزالة أثر الاسلام من المسلمين كما يقول بالكراف « متى توارى القرآن ومدينة مكة عن بلاد العرب يمكننا حينئذ أن نرى العربي يتدرج في سبل الحضارة التي لم يبعده عنها إلّا محمّد وكتابه »[٢٣].

.. تحت هذا الخوف من قوة الإسلام إنطلق المستعمرون يوجهون جهودهم ليس فقط إلى ظواهر الحياة العربية بل إلى جوهرها فامتد فعلها الاستعماري إلى تخريب النمط الحضاري للإسلام وللأمة العربية عبر أحد عشر قرنا من الزمان مرددين أن استعمارهم لشعوبنا ما هو إلا أداة لنقل الحضارة إلى الأقوام غير المتحضرة أو كما يعبر برسيفال جريفيس بقوله « إن الاستعمار كان على مر الأجيال العملية الرئيسية التي تنتشر بها الحضارة »[٢٤] . وكانت وسيلتهم في ذلك[٢٥] :

ـ فرض ايديولوجية الحضارة الأوروبية على شعوب الحضارات القديمة لاقناعها بأن عصر ايديولوجيتها انتهى ، واجتهدوا في ذلك إلى حد قتل الحافز الذاتي على تحقيق التقدم حتى لا يكون أمام الشعوب المضطهدة إلّا خياران : إما أن تبقى متخلفة ، أو أن تختار الانتماء الايديولوجي للنموذج الغالب أي تغريب الانسان العربي وإبقاؤه غريباً .

ـ تقديم نماذج من المفكرين الذين أعدوا لكي يكونوا أدوات للثقافة الأوروبية والسياسة الاستعمارية ودفعهم إلى واجهة المجتمعات الاسلامية باعتبارهم مجددين وتركزت جهود هذه الحركات على إضعاف روح الجهاد والدعوة لطاعة الاستعمار . (حركة أحمد خان في الهند في بداية القرن ١٩ ـ حركة الميرزا غلام أحمد القادياني في القرن ١٩ ـ البابية في القرن ١٩ في إيران ـ البهائية ـ حركة سليمان المرشد العلوي الاله في سورية أثناء الاحتلال الفرنسي) .

ـ الحركات ذات الأهداف المشبوهة مثل الماسونية التي تركز على تخلي الماسوني عن

---

(٢٢) **العلاقات العربية الأفريقية : دراسة تاريخية للآثار السلبية للأستعمار** (القاهرة : جامعة الدول العربية ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، معهد البحوث والدراسات العالية ، ١٩٧٧) ، ص ٤٤١ .

(٢٣) محسن عبد الحميد ، **حقيقة البابية والبهائية** (لندن : مركز الدراسات العربية) .

(٢٤) Sir Percival Griffiths, **The British Impact on India.**

(٢٥) نزار الحديثي ، « سياسة التغريب في الوطن العربي ، » **أوراق عربية** ، السنة ٣ (لندن : مركز الدراسات العربية ، ١٩٨٠) .

جنسيته وقوميته ليكون رفيقاً لليهود فهي بذلك حركة يهودية عالمية تستهدف إعادة اليهودي إلى أرض الميعاد وتحريره من عقدة الاحتقار التاريخي عن طريق مجتمعات ماسونية تحميه[٢٦] .

ـ تشجيع الهجرة الأجنبية إلى الأقطار الاسلامية والعربية لتكوين جاليات أجنبية لها وضعها الاجتماعي والثقافي والاقتصادي الخاص بها . ومع أن كلا من فرنسا وبريطانيا شجعتا هذه الهجرة إلا أن الفرنسيين أعطوا أهمية أكبر للمستعمرين الفرنسيين أو المعمرين على أساس أن كل أرض يمتد إليها النفوذ الفرنسي هي فرنسية ولذلك رجحوا العنصر الفرنسي للهجرة . أما بريطانيا فكانت أقل تزمتاً فقد شجعت هجرة الأوروبيين جميعا وكونت هذه الجاليات بؤراً اجتماعية تعمل على تنفيذ سياسة الهدم القومي في البناء الاجتماعي .

ـ إستغلال الأقليات القومية والدينية لاضعاف البناء العام للمجتمع الإسلامي والعربي مثل « البربر »[٢٧] في المغرب العربي والجنوبيون في السودان[٢٨] واليهود في كل الأقطار . وكان هدف السياسة الاستعمارية هو إيجاد ارتباط وثيق بين مصالح الاستعمار ومصالح هذه الأقليات .

ـ إستغلال التعليم كأداة لتفكيك الروابط الاجتماعية والقومية بنشر المدارس الأجنبية إلى جوار المدارس الوطنية كخطوة أولى ثم انتقلت بعد ذلك إلى المرحلة الثانية باحتواء التعليم الوطني والسيطرة الكاملة عليه .

الارساليات التبشيرية : لم تكن مهمة هذه الارساليات تقتصر على نشر المسيحية فحسب بل كانت ترتبط إرتباطا كاملا بحركة الاستعمار والمصالح الاستعمارية ونفوذ الدول المستعمرة من بث الافكار والثقافة الأوروبية وخلق التخاذل الروحي وحمل الجماهير على

---

(٢٦) وجه المحفل الأكبر الوطني المصري برئاسة الأستاذ الأعظم أدريس راغب نداء الى المحافل الماسونية في فلسطين وإلى عموم الأهالي فيها بياناً ورد فيه « يا اهل فلسطين تذكروا أن اليهود قد ركبوا متن الغربة فأفلحوا ونجحوا ـ ثم هم اليوم يطمحون للرجوع اليكم لفائدة وعظمة الوطن المشترك بما أحرزوه من مال وما اكتسبوه من خبرة وعرفان . » وكان يؤيد هذه الجمعية في مصر مجلة اللطائف وقد صدرت عام ١٨٨٦ ومجلة الأيام وقد صدرت عام ١٩٤٢ إلا أنه في عام ١٩٦٤ أصدرت الحكومة المصرية أمراً باغلاق جميع المحافل في مصر . من دراسة لمركز الدراسات العربية في لندن بعنوان « الماسونية » .

(٢٧) دعا المقيم العام الفرنسي « لوسيان سان » إلى فصل البربر العرب وإدماجهم في البيئة الفرنسية وإحياء اللغة البربرية بحروف لاتينية وفي عام ١٩١٤ أصدرت السلطات الفرنسية ما عرف بالظهير البربري والذي بموجبه تمّ إخراج البربر من دائرة القضاء الشرعي وإسناد ذلك إلى مجلس القبائل وفي عام ١٩٣٠ صدر الظهير البربري الثاني وأخضع المعاملات المدنية والتجارية والعقارية للتشريع الخاص المسمى بالعادات القبلية مع إنشاء محاكم خاصة بالبربر .

(٢٨) تبعاً لما سمي بالسياسة الجنوبية للسودان «Southern Policy» وقد بدىء في تنفيذها منذ قيام الحكم الثنائي عام ١٨٩٩ .

القبول بالخضوع للمدنية الأوروبية المادية وتبديل عقائد السكان وأنماط حياتهم بل الوصول إلى خلق جيل لقيط إذا استلزم الأمر. ففي الصومال مثلاً، وأمام المقاومة الوطنية للجهود التبشيرية، بدأ المبشرون في إغراء الأيطاليين بالزواج من الصوماليات المسلمات اللاتي يقعن تحت تأثير القهر والخداع على أن تقوم الكنيسة بأمر تربية الأولاد الذين ينجبون بهذه الطريقة[٢٩]. وفي سبيل ذلك كانت حركة التبشير تستخدم التغيير المباشر، وكذلك وسائل الترغيب عن طريق خدمات المستشفيات أو المدارس.

وإذن توافقت جهود الارساليات مع توجه أوروبا بالقوات المسلحة إلى الوطن العربي وفي نفس الوقت مع نشاط ثقافي محموم مضاد للإسلام. وقد انتشرت الارساليات إنتشارا كبيرا في أنحاء البلاد الإسلامية وغيرها وكان يقوم بتوجيهها والتنسيق بينها إدارات خاصة في «الفاتيكان» التي كان من واجبها علاوة على ذلك وضع التقارير الدورية لتقييم الجهود التبشيرية والتغلب على الصعوبات التي كانت تواجهها.

وقد زرت بنفسي بعض أماكن هذه الارساليات في زيارتي لجنوب السودان في أوائل الخمسينات وقبل بداية الحكم الوطني هناك[٣٠]. ففي الملاكال مثلا كانت توجد بعثة تبشيرية في مكان رائع على النيل محاط بالأشجار والمناظر الطبيعية الجميلة والمكان يتسم بالبساطة المريحة، ويتألف من مباني خشبية محاطة بأسوار خشبية أيضاً ومقسمة إلى أقسام: قسم إداري، قسم للفصول المدرسية، قسم للعيادة الخارجية ومستشفى صغير. والمبشرون علاوة على ثقافتهم الدينية لديهم دراية بأمور العلاج والزراعة وبعض الحرف ونواحي التعليم المختلفة. ولمسنا في هذه الزيارة كيف تشجع هذه الارساليات «العري» الكامل للرجال والسيدات على حد سواء، بعكس المدرسة المصرية التي كانت موجودة هناك فكان طلابها يقبلون على التعليم في أزيائهم الكاملة. ولم يكن غريبا أن تجد في العائلة الواحدة مسلما ومسيحياً ووثنياً أو من يتكلم اللغة العربية إلى جوار من يتكلم الأنكليزية أو اللغة المحلية[٣١] وقد ترتب على هذا التفتّت والذي ساعدت عليه الارساليات التبشيرية صراعات دموية. فمثلا إهتم الانكليز بأن تركز الارساليات على تعليم قبائل «الايبو» الموجودة في شرق نيجيريا[٣٢] والتي لم يكن دخلها الإسلام بعد، بينما أهمل تعليم المسلمين

(٢٩) البابلي، **في ربوع الصومال**.

(٣٠) كنت أستاذا في كلية أركان الحرب المصرية وقد ذهبنا مع طلبة الدورة في رحلة علمية كان من المعتاد تنظيمها سنوياً.

(٣١) يذكر لحكومة «عبود» أنها ألغت هذه الارساليات وطردتها من انحاء السودان.

(٣٢) تعداد نيجيريا ٥٥ مليون نسمة وهي مقسمة إلى أربعة أقاليم متحدة كونفدرالية علاوة على مدينة لاغوس العاصمة. وأكبر الأقاليم هو الاقليم الشمالي وتعداده حوالي ٣٠ مليون ٧٥٪ مسلمين في قبائل الهوسا والأقليم الغربي ١٥ مليون ٥٠٪ مسلمون أما الاقليم الشرقي ١١ مليون من المسيحيين والأقليم الغربي الأوسط حوالي ٢,٦ مليون أغلبهم من المسيحيين. محمد محمد فايق، **عبد الناصر والثورة الأفريقية**. (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٠).

وكان من الطبيعي أن أصبحت المناصب الادارية كلها في يد « الأيبو » وهي الأقلية المتعلمة مما أثار الأغلبية المسلمة في الشمال . وكانت النقطة الحاسمة هي ظهور النفط في الشرق فقامت الولايات المتحدة وبريطانيا بتشجيع « أجوكو » للاستقلال « ببيافرا » عن السلطة المركزية حتى يمكن أن ترتبط هذه بالدول الغربية ، وحتى يتوفر النفط الذي يصل إلى العالم الغربي دون المرور في قناة السويس . وأيدت شركات الاستثمار ذات النفوذ القوي حركة الانفصال هذه ، وسرعان ما وصل المرتزقة وتصدى الشمال بقبائله من « الهوسا » المسلمة حتى قضى على الحركة الانفصالية التي غرست جذورها « الارساليات التبشيرية »(٣٣)

القضاء على اللغة العربية : إنتشرت التأثيرات العربية جنباً إلى جنب مع الاسلام والتجارة بجهود الحضارمة والعمانيين الذين سيطروا على طرق الملاحة في المحيط الهندي وتنقلوا إلى بلاد آسيا وشرق أفريقيا حتى الكونغو . وكان النيل مسلكاً آخر إلى أفريقيا الاستوائية كما كانت الصحراء إقليم وصل بين أفريقيا الوسطى وأفريقيا المدارية وانتشرت اللغة العربية ، لغة القرآن(٣٤) ، وتسربت ألفاظها إلى اللغتين الكبيرتين في أفريقيا وهما الهوسا في الغرب والسواحيلي في الشرق ، فأصبح ٣٠٪ من ألفاظهما من أصول عربية وكتبت كل اللغات الافريقية باللغة العربية .

ولمس المستعمرون الدور الخطير الذي تلعبه اللغة العربية في ترابط هذه الشعوب من جانب ، وفي إنتشار الدين الإسلامي من جانب آخر ، فاستخدموا كافة الوسائل للقضاء عليها ولعبت الارساليات دوراً خطيراً في تحقيق ذلك . فعلاوة على أن المستعمرين كانوا يحرمون المسلمين من التعليم أصلاً رغماً عن أن الدين الإسلامي هو أوسع الأديان إنتشاراً في أفريقيا كانت الارساليات هي التي أنيط بها التعليم مما جعل المسلمون يمتنعون عن إرسال أولادهم لهذه الارساليات . كما أن هذه كانت تركز جهودها في المناطق المسيحية ، ونشأت عن ذلك ظاهرتان خطيرتان : فقد تراجع إنتشار اللغة العربية من جانب(٣٥) ، وأصبحت الأقلية غير المسلمة مؤهلة لتولي مناصب الادارة من جانب آخر . فمثلاً تولت هذه الأقلية الحكم في تشاد برئاسة « تومبلباي » المسيحي مما ولد حساسيات لدى الأغلبية المسلمة ما زالت تشاد تعاني منها حتى الآن .

---

(٣٣) بالرغم من أن الحركة الانفصالية حدثت بعد النكسة ، إلا أن عبد الناصر إستجاب لطلب الرئيس « جوون » وقام بإرسال طيارين مصريين في آب (أغسطس) ١٩٦٧ وظلّ يقوم بمساعداته رغماً عن الظروف الصعبة حتى قضى على الحركة الانفصالية .

(٣٤) عبد العزيز الدوري ، « الاسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب ، » في **ندوة القومية العربية والاسلام** ، ٢٠ ـ ٢٣ كانون الأول / ديسمبر ١٩٨٠ .

(٣٥) عمل الرئيس جمال عبد الناصر على مقاومة ذلك فأنشأ إذاعة القرآن الكريم وإذاعة لتعليم اللغة العربية ، وتوسع في المنح الدراسية وإقامة المراكز الاسلامية التي كانت تكبد الخزينة المصرية في عام ١٩٦٧ أكثر من ١٧ مليون جنيه وأقام مدينة ناصر للبحوث الاسلامية .

سياسة المناطق المغلقة : في أفريقيا مثلاً كانت منطقة الصحراء هي الحد الفاصل بين أفريقيا شمال الصحراء وأفريقيا جنوب الصحراء . و لم يسمح في الوقت نفسه بإنشاء خطوط مواصلات برية أو جوية أو بحرية تصل بين أجزاء القارة إلاّ عن طريق أوروبا(٣٦) . وفي زياراتنا التي كنا نقوم بها إلى دول القارة في الخمسينات وأوائل الستينات كان علينا لكي نذهب إلى « كوناكري » مثلاً ، أن نستقل الطائرة إلى باريس ونحصل على « التأشيرة » من السلطات الفرنسية بصعوبة بالغة وتوضع العراقيل أمامنا بعد ذلك للحجز في الطائرات . بل حدث أن رفضت السلطات السماح لنا بالدخول في « أبيد جان » عاصمة ساحل العاج إلاّ بعد محاولات إستمرت عدة ساعات في مطار البلدة .

وتمادت السلطات الاستعمارية إلى حد أنها كانت تقتطع أجزاء كاملة من الدولة التي تستعمرها وتجعلها منطقة مقفولة بمعنى الكلمة حتى على أبناء الدولة الآخرين . وأقرب مثل على ذلك « السياسة الجنوبية في السودان » Southern Policy(٣٧) وكان من نتيجتها « مشكلة الجنوب » المستعصية . وقد قام الانكليز بتنفيذها منذ قيام الحكم الثنائي عام **١٨٩٩** .

وقد ترتب على هذه السياسة تحطيم ذلك الامتداد الطبيعي للسودان نحو الجنوب ، سواء كان إمتدادا سياسيا أو إدارياً أو أقتصاديا أو ثقافيا . وأخطرها جميعا كان في الجانب الأخير لأن محاولات التفريق في المجالات الأخرى من السهل محو آثارها ، فالمحاولات السياسية لسلخ جنوب السودان وضمه إلى إتحاد بريطاني يضم دول شرقي أفريقيا باءت بالفشل ، وكان نجاحها في الجوانب الاقتصادية محدوداً ، أما المحاولات في الجانب الثقافي فقد أصابت وحدة السودان حقيقة ، إذ ترتب عليها وجود كتلتين في البلاد إحداهما عربية مسلمة والثانية لا عربية تغلب عليها المسيحية . ونقول « لا عربية » لأن السياسة البريطانية لم تكن تهدف إلى نشر اللغة الانكليزية كسياسة فرنسا في بلاد « الفرانكوفون » بل كانت تستهدف، أصلاً تحطيم اللغة العربية بتشجيع اللغات المحلية أولاً . ونقول « تغلب عليها المسيحية » لأن « الوثنية » بقيت في بعض قبائل الجنوب . والصعوبات التي تواجه السودان في إعادة الوحدة الثقافية صعوبات معقدة كلها حساسيات ويمثل الاختلاف الديني أهم مصدر للحساسيات الموجودة .

وكانت مهمة الاستعمار في نشر المسيحية سهلة ميسرة ، فقد أنجز الانكليز « المهمة » بواسطة الارساليات بين قبائل وشعوب وثنية لا تعتنق أية ديانة سماوية على عكس أي جهود

---

(٣٦) في عهد الرئيس عبد الناصر أنشئت الخطوط الجوية التي تصل القاهرة بالدول الاسلامية في آسيا وأفريقيا . كذلك أنشئت الخطوط الملاحية والمراكز التجارية والسفارات والقنصليات .

(٣٧) معهد البحوث والدراسات العربية ، **العلاقات العربية الافريقية : دراسة تاريخية للآثار السلبية للاستعمار** (تونس : معهد البحوث والدراسات العربية) .

حالية تقوم بها السودان . وكان من نتيجة هذه السياسة أنه خلال ٢٥ عاما منذ استقلال السودان (١٩٥٦ ـ ١٩٨٠) ظلت مشكلة الجنوب تمثل أهم عامل من عوامل عدم الاستقرار إذ شهدت تلك الفترة القصيرة ثورة شعبية في ١٩٦٤ بالاضافة إلى حركتين عسكريتين في عامي ١٩٥٨ و١٩٦٩ ثم محاولة قام بها الشيوعيون في ١٩٧١ ، علاوة على أنه نجمت عن « السياسة الجنوبية » نتائج خطيرة : ١ ـ إضعاف الوجود الشمالي في الجنوب بمنع عرب الشمال المسلمين من دخول الجنوب . ٢ ـ إضعاف الثقافة العربية ومنع إنتشار الإسلام وذلك بإحلال اللغة الانكليزية أو المحلية محلها . ٣ ـ إنهاء تواجد الاداريين والتجار الشماليين . ٤ ـ إستنفاد سلطة الحكومة المركزية وجهودها لمواجهة أية أحداث متوقعة .

إذن فتفتيت وحدة الشعوب هو هدف استراتيجي للاستعمار بأنواعه . فهم الذين قسموا الشام إلى شمال وجنوب ، والفرنسيون هم الذين فرقوا وحدة الشام الشمالي فقسموه إلى سورية ولبنان وخلقوا مناطق الدروز وجبل العلويين ولواء الاسكندرونة السليب ، والانكليز هم الذين قسموا الشمال الجنوبي إلى فلسطين والأردن ، والسودان إلى شمال وجنوب ، والهند إلى الهند وباكستان ، والايطاليون هم الذين قسموا ليبيا إلى طرابلس وبرقة وفزان والصومال إلى صومالات خمس ، ثم عاد الفرنسيون ليقسموا الشمال الافريقي إلى عرب وبربر ، ثم إشتركوا جميعا في تقسيم البلاد الأفريقية إلى بلاد شمال الصحراء وجنوب الصحراء ، وبلاد الفرانكوفون وبلاد الأنجلوفون !!![٣٨] .

محاولات الوقيعة وتشويه الصورة : في جامعة « ماكيرر بري » بأوغندا لوحة وضعها البريطانيون في مكان بارز تمثل الارساليات التبشيرية الأوروبية وقد جاءت إلى أفريقيا لتخلص الأفارقة من الأغلال التي قيدهم بها العرب وقصد بها هنا تجارة الرقيق . ونفس اللوحة معلقة بعرض الحائط في متحف « لفنجستون » بزامبيا ـ وكذلك إهتمت مناهج التعليم التي وضعتها الارساليات بتصوير العرب على أنهم تجار رقيق والأوروبيون هم المخلصون المنقذون[٣٩]

وحينما قامت الوحدة بين مصر وسورية وتكونت الجمهورية العربية المتحدة تساءل نكروما أن مصر عزيزة عليه لأنه لا يتصور أفريقيا بدون مصر وركزت الدعاية الأجنبية على أن هناك تناقضا بين القومية الأفريقية والقومية العربية وذلك لابعاد التلاحم بين القومية العربية ودول أفريقيا[٤٠] .

وحتى اليوم لم ييأسوا فتحاول الدول الكبرى الوقيعة بين الأقطار العربية المنتجة للنفط

(٣٨) إبراهيم جمعة ، العملاق الجديد ، القومية العربية : **أصولها ومقوماتها وأثرها في تحرر العرب وبناء كيانهم الحديث** (القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٥٨) .

(٣٩) فايق ، **عبد الناصر والثورة الافريقية** .

(٤٠) المصدر نفسه .

وبين الدول النامية بما فيها الدول الاسلامية على أساس أن هذه الدول أيدت العرب في حربهم ضد إسرائيل عام ١٩٧٣ وقطعت علاقاتها مع إسرائيل وكانت النتيجة إرتفاع سعر النفط مما سبب عجزا شديدا في موازين المدفوعات لهذه الدول[٤١] . ولسنا في مجال الرد على هذا الذي قيل ويقال ولكن مثل هذه المحاولات تكررت في الماضي وسوف تكرر في المستقبل والمراجع مليئة بمثل هذه المحاولات ولكننا نكتفي بما قيل .

○ **والخلاصة** : هذه المحاولات وغيرها نجم عنها موقف خطير للغاية

ـ كتلة إسلامية لا تتناسب ضخامتها مع قوتها الحقيقية ، ولا يتناسب تماسكها الظاهري الذي توضحه الخرائط مع تماسكها الحقيقي على الطبيعة . فكلها دول مفتتة مقسمة تزيد المشاكل التي زرعها الاستعمار في ميولها إلى الفرقة والتباعد بينها .

ـ حدثت متغيرات كثيرة قلبت التوازن الدولي بعد الحرب العالمية الثانية : (١) فقد خرجت الدول الاستعمارية منهكة القوى وقد تحطم اقتصادها وضعف بنيانها وأصبحت هي نفسها في حاجة إلى من يساعدها . (٢) إنتقل مركز ثقل السياسة العالمية من أوروبا إلى الولايات المتحدة الامريكية التي ركزت جهودها لاعادة ملء الفراغ الناتج من تغير موازين القوى . (٣) برز الاتحاد السوفييتي بتناقضه العقائدي مع القوى الاستعمارية كقوة رئيسية على المسرح العالمي وأصبحت له مصالحه الخاصة .

ـ نمو النزعات الاستقلالية وانتشار الحركات التحررية في مواجهة زيادة الضغوط الاستعمارية وحققت هذه الحركات إنتصارات حاسمة ففشل الاستعمار الفرنسي في الشرق الأقصى والجزائر وفشل الاستعمار الهولندي في الاحتفاظ بأية مستعمرة في إمبراطوريته السابقة ثم فشل الاستعمار البريطاني والفرنسي في معركة السويس ونجح عبد الناصر في تأميم القناة .

ـ دخلت بعض البلاد العربية والإسلامية عصر البترول وبدأ عصر الانتاج الكبير وفي نفس الوقت دخلت الدول الكبرى عصر الصناعة المتقدمة بل عصر ما بعد الصناعة فزاد إعتمادها على الطاقة .

ـ قبل الحرب كانت الدول الاستعمارية تنظر إلى المستعمرات على أنها مورد الثروة الذي يستخدم لتقليل الصراع الطبقي في الدول الرأسمالية إلّا أنه ظهر أن أغلب الأرباح الواردة من المستعمرات تذهب إلى جيوب الرأسماليين دون العمال وهنا ربطت أحزاب الطبقة العاملة

---

(٤١) معهد البحوث والدراسات العربية ، **العلاقات العربية والافريقية : دراسة تاريخية للآثار السلبية للاستعمار** .

مصالحها بمصالح الشعوب المستعمرة ووجدت الدول الاستعمارية نفسها تحارب في جبهتين : جبهة داخلية تضم عمالها ، وخارجية تتألف من قوات التحرر في المستعمرات . وبعد الحرب بذلت محاولات لتحويل المكاسب الاستعمارية من جيوب الطبقة الثرية إلى الدولة حتى يمكن التحكم في التقليل من الصراع الطبقي الذي زادت ديناميكيته بعد الحرب،وقام بذلك زعماء طبقة العمال الذين نجح بعضهم في الوصول إلى السلطة والذين كانوا ينظرون إلى الشعوب المستعمرة على أنها الحليف الطبيعي ضد أعدائهم الرأسماليين في الداخل . وساد الاعتقاد في بادىء الأمر أن هذا التعديل يمكن إتمامه في ظل النظام الاستعماري القائم ولكن أثبتت التجربة التي خاضها الاستعمار الفرنسي والهولندي أن هذا يمكن أن يؤدي إلى كارثة .

كل هذه المتغيرات العميقة كانت تحتم التغيير . وهنا وجدت القوى الخارجية نفسها أمام مشكلة . . كيف يمكنها أن تحتفظ بأغراضها الثابتة في الاحتفاظ بهذه الدول مع إتباعها لأساليب متغيرة تتفق مع المتغيرات العميقة التي حدثت في التوازن الدولي من جانب وفي الشعوب المستعمرة من جانب آخر ؟ كيف يمكنها أن تمارس التسلط دون تحمل المسؤولية ؟ كيف يمكنها أن تستمر في الاستغلال دون تعويض ؟ كيف يمكنها أن تستمر في السيطرة دون ما حاجة إلى أن تبرر أعمالها من الخارج أمام رأي عام متغير وقوى إشتراكية منافسة ألقت بثقلها إلى جانب حركات التحرر حذرة في أول الأمر ثم بثقل متزايد بمرور الأيام ؟ ووجدت الحل في « الاستعمار الجديد » . . . ثبوت الغرض ، مع تغير في النمط والأسلوب أي الاحتفاظ بسيطرتها الحقيقية على مناطق نفوذها بأساليب متجددة .

٦ ـ الأساليب المتغيرة

إن جوهر الاستراتيجية الجديدة لمواقف القوى الخارجية وتحركاتها في مواجهة العالم الاسلامي والقومية العربية هو إستغلال الجهود التي بذلت طوال السنين الماضية ولكن بذكاء يتواءم مع طبيعة العصر . فقد حان وقت الحصاد . وهو بذلك « إستغلال حديث » كما يمكن أن نطلق عليه . وأساسه الحيلولة دون تكوين الوحدات الكبرى بأية صورة من الصور بالاصرار على تفتيت البلاد التي كانت مستعمرة إلى عدد من الدويلات الصغيرة التي تعمل على إقامة الحواجز فيما بينها والتي لا تستطيع النهوض بنفسها ويصبح الخيار الوحيد المتاح أمامها هو الاعتماد عليها لتتولى شؤون أمنها والدفاع عنها وتعتمد عليها في نفس الوقت في تنظيم أوضاعها الاقتصادية . وحتمت المتغيرات الدولية على هذه القوى منح هذه الدول إستقلالا نظريا وسيادة دولية بكل مظاهرها . . . جيش ، وعلم ، ونشيد قومي ، وتبادل تمثيل دبلوماسي ، ومقاعد في المنظمات الدولية .

كل هذا جائز وواجب ما دامت المواد الخام بما فيها المواد اللازمة لتوليد الطاقة تجد طريقها إلى مصانعها بأثمان رخيصة ، وفي نفس الوقت تجد المواد المصنعة طريقها إلى أسواقها

الطبيعية بأثمان مرتفعة . وتنظيم المرور في هذا الطريق ذي الاتجاهين يوكل أمره في معظم الأحيان إلى أنظمة تستمد سلطاتها ليس من الشعب الذي تحكمه أو على الأصح تتحكم فيه ولكن من مراكز القوة الحقيقية التي تساندها .

ولكن هناك خطران معلقان يهددان هذه الاستراتيجية : أ ـ الانتفاضات التحررية التي تحدث كفرقعات مستمرة على الساحة . ب ـ تحركات الاتحاد السوفييتي التي تزداد إيجابية بعد أن اختار الوقوف إلى جوار حركات التحرر والاستقلال سواء بدوافع تكتيكية أو استراتيجية .
ـ إذن فلا بد من وجود « وسائل ضغط محسوبة » تعمل كأسلوب لضبط الاتجاه .
مثال ذلك :

أنظمة سياسية متنافسة : باستغلال الخلافات المزروعة وروح التنافس التي إمتدت جذورها طوال السنوات الماضية والتي روتها وغذتها حتى تمنع تكوين الوحدات الكبرى بأي ثمن . ولنا أن نتساءل : من كان وراء تحطيم الوحدة الوليدة بين سورية ومصر ؟ ربما تكون القوى الخارجية باركت وربما تكون وجهت وخططت ولكن من الذي نفذ ؟ لقد تم كل شيء بأيدينا نحن وجهودنا نحن . . . وكم من أقلام كتبت عن جريمة عبد الناصر في فرض نفوذه باسم الوحدة ، ولكن قلما واحدا حتى الآن لم يدلنا على من كان وراء شرف الانفصال !!!

باكستان وما حدث لها وبها ، من عمل على تفتيتها ؟ من أنشأ « بنجلاديش » الصغيرة الفقيرة الضعيفة وترك ما تبقى من باكستان في الغرب تواجه الاخطار ؟ الصومال بموقعه الاستراتيجي الهام في القرن الافريقي وفي مواجهة عدن المسيطر على باب المندب أو « باب الدموع » كما كان يسميه القراصنة والذي يعتبر بتكوينه الانتروبولوجي همزة الوصل بين عرب افريقيا وزنوجها ، غارق في الأخطار الانفصالية التي فرضت عليه من أيام « الامبراطور العجوز » والتي ما زالت تفرض نفسها عليه أيام « الثورة » التي أطاحت به .

والقوى الخارجية هنا تعمل « كرئاسة وحدات المطافىء » وتترك « لرجال المطافىء » في المنطقة مهمة « إطفاء الحريق » أو « إطفاء المشاعل » إن أردنا الدقة . . . هي تمد بخراطيم المياه والعربات والمواد المطفئة أو الحارقة وجنودها المحليون في المنطقة يستخدمون ما يصل إلى أيديهم .

قنابل زمنية : وهناك الأزمات الضاغطة القابلة للانفجار في كل وقت : مشكلة الصحراء تنفجر فجأة في أقصى المغرب لينشغل أهله عن المشرق وما فيه وليتقاتلوا فيما بينهم .
ـ الأقليات في أكثر من مكان يثيرون القلاقل أمام السلطة المركزية فإيران تثير الأكراد ضد العراق ويأتي دور العراق ليثيرهم ضد إيران . ـ وإيران تنصب نفسها حارسا على المنطقة وما فيها أيام الشاه وتستولي على الأرض العربية ، وتأتي الثورة في طهران فترث نظام الشاه بما حمل

وأخذ ، تماما كثوار أثيوبيا مع السودان والصومال[٤٢] . ـ وجنوب السودان يمكن أن يثير المشاكل في أي وقت والسلطة المركزية تعمل لذلك ألف حساب . ـ وأثيوبيا أيام « هيلاسلاسي » ، بدعوى أنها « جزيرة مسيحية » يحيط بها المسلمون من كل جانب وبتشجيع من الولايات المتحدة ، إنطلقت لتنتزع أرتريا والأوجادين[٤٣] . والشيء الغريب أن « منجستو » سار في الدرب الاستعماري للامبراطور المخلوع ، ثم قامت أثيوبيا بنشاط واسع في السودان لمحاربة أي نوع للاتحاد بينه وبين مصر ودعمت الحركات الانفصالية في جنوب السودان كما عملت بإعتبارها إحدى الدول المشتركة في حوض النيل على عرقلة أية إتفاقيات خاصة بتوزيع المياه ، وكأن الاتفاق على ذلك أمراً ضرورياً حتى تستطيع مصر المضي في تنفيذ مشروع السد العالي . ـ وفي لبنان وضع الاستعمار قنابل زمنية متعددة إنفجرت في الوقت المناسب وهو الوقت الذي يعاد فيه رسم خريطة المنطقة . ورسم الخرائط هذه الأيام يتم بالطائرات والقنابل والمدافع .

وكأن كل ذلك لم يكن كافياً فزرعت إسرائيل في المنطقة لتزيد من عدم إستقرارها .

ضبط الحركة والاتجاه عن طريق التسليح[٤٤] : وإزاء الميل إلى حل التناقضات الموجودة بإستخدام القوات المسلحة ، إنتشر القتال في كل مكان في المنطقة بين الجيران : قتال بين الجزائر والبوليساريو والمغرب لحل أزمة الصحراء ، قتال متقطع في جنوب السودان ، قتال تشترك فيه ليبيا مع مصر أحياناً ومع تشاد دائماً ، قتال بين اليمنين ، قتال في لبنان ، قتال بين باكستان والهند أو الاستعداد لذلك ، قتال بين العراق وإيران . . . . الخ . والقتال يحتاج إلى سلاح وعتاد . . . وتسليح الدول تجارة رابحة وسياسة محببة في نفس الوقت . وللتسليح والامداد به قوانينه :[٤٥] .

وأولى هذه القوانين هي مصلحة الدولة المنتجة وهذه المصلحة هي التي تحدد طبيعة

---

(٤٢) ثورة ٢٣ يوليو كانت ثورة أصيلة فقد عرضت حق تقرير المصير مباشرة على السودان دون أن تدخل في مصيدة الانكليز بل حينما قام عبد الله خليل بإثارة مشكلة حلايب بعد ذلك لم يرتضي عبد الناصر أن يقع في الفخ مرة أخرى .

(٤٣) في مواجهة ذلك اتخذت القاهرة عدة إجراءات عام ١٩٥٥ ، منها :
أ ـ توجيه إذاعة من القاهرة باللغة النجرينية لغة البلاد التي القاها هيلاسلاسي إلى أرتريا .
ب ـ فتح أبواب الأزهر والتعليم العام والجامعة أمام الطلاب الأرتريين دون قيود .
ج ـ قبول اللاجئين السياسيين من ارتريا والسماح لهم بممارسة العمل السياسي .
د ـ تقديم المساعدات المادية للحركات الأرترية التي تناهض الامبراطور وسياسته .
فايق ، **عبد الناصر والثورة الأفريقية** .

(٤٤) أمين هويدي ، **الأمن العربي في مواجهة الأمن الاسرائيلي** (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧٥) .

(٤٥) كان كسر احتكار السلاح الذي قام به عبد الناصر ، له تأثيره في تخفيف الضغوط على تسليح دول المنطقة .

القرار سواء بالموافقة أو الرفض . والقانون الثاني هو الحجم المحقق لمصلحة الدولة المنتجة من وراء ذلك في إطار سياستها العالمية وهذا يحدد حجم القوة المسموح بإعطائه وإذا وضع الحجمان : الحجم المحقق لمصلحة الدولة المنتجة وحجم القوة المسموح بها سواء عن طريق الهبة أو البيع في كفتي ميزان ما رجحت إحداهما عن الأخرى . والقانون الثالث هو عدم تجاوز الشحنة المعطاة لدولة من الدول ، الحد الذي يسمح لها بتجاوز الخط الحرج الذي يهدد بتصادم الدولتين العظميين لصعوبة التحكم في مدى التحرك حينئذ بما يتفق والاطار المرسوم .

وهذه العوامل مجتمعة تحدد : نوع السلاح وحجمه ومداه

والقانون الرابع في التعامل هو أن يتم التنفيذ بحيث يضمن الابقاء على العلاقة المستمرة بين الدولة التي تعطي والدولة التي تأخذ وهذا القانون يحدد حجم الذخيرة ، حجم قطع الغيار ، كمية أعمال الاصلاح التي يسمح بعملها خارج الدولة التي تعطي ثم أخيراً فترات التوريد وشروط الدفع والسداد . والقانون الخامس الذي ينظم هذا النوع العجيب من التعامل هو ضمان عدم كشف ما في الترسانات من وسائل الدمار ، وعلى ذلك فالدولة التي تعطي حريصة على ألا تبيع إلّا من الأصناف التي تجاوزتها إبتكارات تكنولوجية أخرى أصبحت في خطوط الانتاج . لأنه من يدري ؟ فقد يقع السلاح المعطى بطريقة أو أخرى في يد الجانب الآخر بطريق مباشر أو غير مباشر فيكشف شيئاً كان من الضروري أن يبقى في طي الكتمان .

وفي ظل هذه القوانين يتم التعامل . ويخطىء من يظن أنه قادر على كسر هذه القوانين فمن يريد أن يأخذ أكثر عليه أن يدفع أكثر والدفع ليس بالضرورة عملة نقدية ولكن هناك وسائل أخرى كثيرة ومتعددة يتم بها تغطية الحساب . هذا التحكم يسري سواء كان التعامل بين الحكومات بعضها وبعض أو بين الحكومات والشركات والدليل على ذلك أن قرار الدولة المنتجة بالموافقة على الاعطاء في يد وزارة الخارجية أما وزارات الدفاع أو الانتاج الحربي فهي وزارات منفذة .

الناحية الاقتصادية : إن العامل القوي المناصر لشركات الاحتكار الغربية والمعادي لدولنا هو سيطرة رأس المال الدولي على الأسواق العالمية وعلى أسعار السلع التي تباع وتشتري فيها . وقد أمكن في السنوات الأخيرة لدول الأوبك أن ترفع أسعار النفط إلاّ أن رد الفعل كان رفع أسعار المواد المصنعة وإتباع سياسة « إعادة تدوير رأس المال » . وقد ساعد على ذلك النمط الاستهلاكي للانفاق لدولنا وعلى سبيل المثال ، فقد إرتفعت الايرادات السنوية للبلاد العربية النفطية من مليار دولار ، في أوائل الستينات الى ٧ مليار دولار في أوائل السبعينات ثم إلى ٦٠ مليار عام ١٩٧٥ . إلا أن هذه العائدات الضخمة بدأت تتبخر نتيجة للأنماط الاستهلاكية فزادت واردات الأقطار العربية النفطية مثلا من ٦,٧ مليار دولار عام ١٩٧٢ إلى

١٠,١ مليار عام ١٩٧٣ ثم إلى ١٧,٧ مليار عام ١٩٧٤ ثم إلى ٣١,٣ مليار عام ١٩٧٥ أي بمعدل سنوي بلغ في المتوسط ٧٠٪[٤٦] .

والأسلوب الثاني الذي يلجأ إليه الاستعمار الجديد هو فائدة الديون المرتفعة[٤٧] . (الاتحاد السوفييتي يقدم القروض بفوائد بسيطة وعلى مدد طويلة وبفترات سماح معقولة) . وتبين الأرقام المأخوذة من البنك الدولي أن صافي الاقتراض طويل الأجل للدول النامية بلغ في عام ١٩٧٧ حوالي ٣٤ بليون دولار ، وحققت هذه الدول قفزة في استخدامها للديون قصيرة الأجل ذات التكلفة البالغة الارتفاع والارهاق[٤٨] ويصاحب ذلك عادة سوء استخدام لهذه الديون . فمثلا ، لا تستهلك مصر إلاّ ٣٦٪ من القروض المقدمة لها وهذا يسبب موقفا صعبا للغاية فقد بلغت قروض البنك الدولي لمصر على سبيل المثال ١٤٠٠ مليون دولار في ١٠ سنوات لم يستخدم منها إلاّ ٤٠٠ مليون دولار وقد بلغت مسحوبات قرض واحد ٣,٥ مليون دولار وفوائده المدفوعة ١٢ مليون دولار وقرض آخر ٤,٥ مليون دولار وفوائده المدفوعة ١٢ مليون دولار أيضاً[٤٩] . وهذا يدل على أن مسؤولية ما يحدث لا تقع فقط على القوى الخارجية .

ولا تحكي الأرقام كل قصة « المعونة » فهناك شروط تحيط بها لزيادة التحكم في توجيه

---

(٤٦) الاحصائيات من كتاب **استخدامات عوائد النفط العربي حتى نهاية السبعينات** (القاهرة : جامعة الدول العربية ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، معهد الدراسات العربية ، ١٩٧٧) .

(٤٧) The World Bank, **World Tables**, 2nd ed. 1980 (Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1980).

(٤٨) نشرت جريدة **الشعب** (القاهرة) في ١٩٨٠/٨/١٩ بعنوان « ديون مصر » ورد فيه الاحصائيات الآتية :

(أ) جملة ديون مصر حتى عام ١٩٨٠ بلغت ١٦ مليار دولار في حين أنها كانت ٦٠٠ مليون دولار عام ١٩٧٠ . قفزت هذه الديون بنسبة ٧٥٪ في الفترة من ١٩٧٠ حتى ١٩٧٤ ثم بنسبة ١٠٦٪ بعد ذلك . والدين الحالي يساوي ١,٥ مرة دخلنا القومي وكل فرد يتحمل ٤٠٠ دولار من الدين .

(ب) ما ندفعه سنويا من أقساط وفوائد للديون أكثر من مليار دولار وهو أكثر من نصف صادرات مصر أو ساوي كل صادراتها من القطن والبترول أو ضعف دخل قناة السويس من العملة الصعبة وهذا القسط موزع كالآتي : ٢/٣ القسط فوائد ، ١/٣ القسط من أصل الدين أي تدفع مصر كل صادراتها من البترول كفوائد بينما تدفع قيمة صادراتها من القطن من أصل الدين .

(ج) تزايدت الثغرة بين الانفاق والانتاج . كانت ١٨٪ عام ١٩٧٣ ، ٢٧٪ عام ١٩٧٤ ، ٤٠٪ عام ١٩٧٥ ، ٥٠٪ عام ١٩٧٧ .

(د) قيمة واردات مصر من الغذاء ١٠٠ مليون دولار عام ١٩٧٠ ، ١٤٠٠ مليون دولار عام ١٩٧٨ وفي عام ١٩٧٥ أصبحت الواردات ٣ أمثال الصادرات وبذلك أصبح عجز مصر في ميزان المدفوعات ٣ مليارات جنيه بينما كان لا يتجاوز ٢٠٠ مليون جنيه عام ١٩٧٠ .

(٤٩) **المصدر نفسه** . وقد ورد في البحث الأمثلة الآتية أيضاً :

الحركة : عقد معاهدات تجارية وبحرية ، تسهيلات عسكرية ، إتفاقيات بغرض التعاون الاقتصادي ، حق التدخل في الشؤون المالية الداخلية بما في ذلك شؤون العملة والنقد الأجنبي وخفض الجمارك في وجه بعض السلع المستوردة ، حماية مصالح الاستثمارات الخاصة ، تقرير كيفية إستخدام المعونة ، تحديد جهة الاستيراد[٥٠] .

○ **والخلاصة** : إذا كان التحرك في الماضي يتبع استراتيجية « الاقتراب المباشر » Direct Approach فإن المتغيرات الدولية حتمت على الدول الاستعمارية أن تتبع استراتيجية « الاقتراب غير المباشر » Indirect Approach مع ثبات الغرض وهو إستمرار الاحتفاظ على السيطرة ولكن بطريقة أخرى . تماما كما تعتبر الحرب استمرار للسياسة ولكن بطريقة أخرى . والوسيلة الحالية تضمن دائما وجود فراغ . هذا الفراغ لا يمكن ملؤه بالقدرات الذاتية على الأقل مع إستمرار موقف الأقطار العربية والاسلامية على ما هو عليه ذلك الموقف الذي يجعلها عاجزة عن الحركة أو إذا تحركت فإنها دائماً ما تتحرك في دائرة مفرغة أو في الاتجاه الخاطىء إذ جعلتها المحاولات التي ذكرنا بعضها أشبه « بالعجوز الواهن » المكبل بالأثقال التي تشده إلى الأرض فتجعله عاجزا عن الحركة .

وما كان يمكن للصورة أن تكون بهذه « العتمة » لو أن « الارادة » كانت موجودة أو لو أن « الرغبة » لم تكن « مفقودة » . لأن « الرغبة » هي أولى الخطوات للحصول على « القدرة » . ولكن رغما من كل ذلك فالمواقف والتحركات لها قوانين تنظمها . فما هي هذه القوانين ؟

٧ ـ القوانين التي تنظم مواقف القوى الخارجية وتحركها

تتعدد الاتجاهات التي تتحرك مع القومية العربية والاسلام على المسرح العالمي . وهي أحياناً تتوازى في حركتها معها ، وأحياناً أخرى تصطدم بها . وهذه طبيعة التحرك في المسرح السياسي . فالمصلحة دائماً هي وراء الاصطدام أو التوازي على حد سواء . ولذلك فإن التحرك يكون دائماً في إتجاه معين ولفترة معينة ولتحقيق غرض معين ولذلك فإنه دائماً ما يكون تحركا تكتيكيا يتغير اتجاهه بتغير الظروف التي إقتضته ويتم ذلك كله داخل إطار استراتيجي يواجه التحركات العالمية .

(أ) في حزيران (يونيو) ١٩٧٦ قدم البنك الدولي ٥٠ مليون دولار كقرض لمشروع المصارف المغطاة لم يستخدم منه حتى عام ١٩٧٩ إلا ٤,٥ مليون دولار ودفع ١١ مليون دولار كفوائد .

(ب) في حزيران (يونيو) ١٩٧٦ قرض آخر قدمه البنك الدولي لتطوير الزراعة وترعة النوبارية ، قيمته ٥٠ مليون دولار لم يسحب منه حتى ١٩٧٩ إلا ٣,٥ مليون دولار ودفع ١٢ مليون دولار كفوائد .

ولو رجعنا إلى موقف الكثير من البلاد العربية لوجدنا أن الموقف ليس أفضل من الأمثلة التي قدمناها .

(٥٠) كوامي نكروما ، **الاستعمار الجديد آخر مراحل الامبريالية** ، ترجمة عبد الحميد حمدي ، (القاهرة : دار القاهرة للطباعة والنشر ، ١٩٦٦) .

وبمعنى آخر فإن مواقف القوى وتحركاتها تتسم بالتغير وعدم الثبات ، الأمر الذي يجب أن تراعيه الأقطار العربية والإسلامية سواء في تحركاتها الأقليمية أو العالمية . ولا تنبع هذه التحركات سواء على المستوى الاستراتيجي أو التكتيكي من « المبادىء الأخلاقية » ولكنها تؤمّن « بالشرعية » . وعلى ذلك فإن « العدالة » لا تعرف طريقها وسط هذه التحركات . وتبنى « الشرعية » على أساس « الأمر الواقع » أي على العوامل الجغرافية أو التغير في ميزان القوى . أما « العدالة » فتبنى على « الحقوق التاريخية » . والدول في مواقفها وتحركاتها لا تتعامل مع التاريخ إلّا بالقدر الذي تبرر به « الشرعية » أو تستر به « فرضها الأمر الواقع » فالمهم فرض الأمر الواقع أولا وبعد ذلك من السهل إيجاد « المبررات » التي تبرر حدوثه .

والتحركات والمواقف متناقضة . فالكتلة الشرقية متناقضة أصلاً مع الكتلة الغربية استراتيجيا وتكتيكيا داخل إطار « الوفاق » الذي يبني على إتفاقات بعضها يتفق عليه فعلا والبعض الآخر يتفق عليه « ضمنا » . فهناك مناطق « رمادية » تدخل ضمن هذه الاتفاقات الفعلية أو الضمنية يمنع التحرك فيها بالنسبة للطرف الآخر . والتناقض أيضاً موجود داخل كل كتلة : بين موسكو وبكين وبين الولايات المتحدة وأوروبا . والتناقض الأول استراتيجي بينها يصبح التناقض الأخير تكتيكيا . وحل التناقض بين الدولتين العظميين أو الدول العظمى لا يتم « بالمواجهة المباشرة » ، لا بإستخدام الاسلحة الذرية لقوتها التدميرية التي تهدد العالم بالفناء ، ولا بالأسلحة التقليدية التي يمكن أن تتطور لتصبح مواجهة ذرية ، ولذلك فإن الوصول إلى حل ليس فيه « إنتصار كامل » أو « هزيمة كاملة » للأطراف ذات المصلحة هو الحل الأمثل للحفاظ على حالة الاستقرار الموجودة . ومعنى ذلك أنه لا يوجد إجراء « أبيض » أو إجراء « أسود » فالاجراء يتخذ لونا بين « الأبيض » و« الأسود » .

ووسط هذه القوانين التي تتحكم في مواقف القوى الخارجية وتحركها يتضح أننا جزء من المسرح الذي يتم عليه الصراع . وأغلب الدول الاسلامية بما فيها البلاد العربية من دول « العالم الثالث » وقليل منها من دول « العالم الرابع » وبمعنى آخر نحن من « الدول النامية » وهو التعبير المهذب للتعبير الحقيقي « الدول المتخلفة » فإذا كان العالم يتجه ـ نتيجة للتقدم الهائل في وسائل الاتصال ـ ليكون « مدينة عالمية كبرى » بها أحياء غنية وأحياء فقيرة فنحن من سكان « الأحياء الفقيرة » أو « الأحياء المغلقة » . وبالرغم من أن الدخل القومي والفردي في الدول النفطية الإسلامية يعتبر مرتفعاً بالنسبة لكثير من دول العالم الأول والثاني ، إلّا أن تخلفها الاقتصادي وضعف قدرتها الانتاجية وهبوط مستواها الثقافي والعلمي يحدد موقفها ضمن « الأحياء المغلقة » فليست « الثروة » وحدها هي مقياس التقدم في عالم اليوم .

إذن فنحن من « الطبقة السفلى » أو من « قاع المجتمع » في المدينة العالمية ـ رغماً عما في هذا التعبير من قسوة ـ وسوف تزداد الفجوة بيننا وبين الأحياء الغنية إتساعا إذ بينها بلغت هذه

« الأحياء » مرحلة الصناعة بل مرحلة ما بعد الصناعة فإننا ما زلنا نتخبط في أول طريق الانتاج مما يجعل العلاقات بين الدول الفقيرة والغنية تتسم بعدم الاستقرار . وربما تنشأ « جزر » تنمية هنا وهناك ـ على حد تعبير بريجينسكي ـ في عالمنا النامي ، إلّا أن الفجوات بين طبقات المجتمع في هذه الدول سوف تزداد مما يخلق أنظمة حكم غير مستقرة لسنوات طويلة قادمة . **ومعنى ذلك أن القوى الخارجية في تحركها ومواقفها تضع في اعتبارها أننا سنجتاز فترة قلقة على مستوى علاقاتنا الطبقية داخل كل دولة ، وعلى مستوى علاقاتنا الجانبية مع بعضنا البعض ، وعلى مستوى علاقاتنا العالمية مع الدول المتقدمة والصناعية . وللأسف الشديد فإن إتساع هذه الفجوات لا ينجم عن عدم توفر « الجسور » لاجتيازها ولكنه ينجم عن عدم معرفتنا وعدم رغبتنا في إستخدام « الامكانيات والجسور » المتاحة .**

وتضع القوى الخارجية ذلك في إعتبارها وهي تنفذ تحركاتها الدقيقة والمرسومة . ولا بأس من أنني كررت ذلك .

وهناك ظاهرة أخرى ذات أهمية قصوى . . فإذا كنا من « قاع المجتمع » في المدينة العالمية فإن « حروب هذه المنطقة » أي حروب « المستوى السفلي » لا تهدد السلم العالمي كما كان الحال من قبل . ذلك أن مثل هذه الحروب جائزة بل واجبة : فهي جائزة طالما لا تهدد بالمواجهة بين سكان الأحياء الغنية ، وهي واجبة لأنها تخرج « الدبلوماسية » من طريقها المسدود الذي وجدت نفسها فيه ، لتجد لها « متنفساً » يحول دون « الانفجار » . مثل هذا النوع من « القتال » حرب بالنسبة لنا ولكنه مجرد « إنفجار عنيف » بالنسبة للقوى الخارجية . هذه المعادلة الغريبة يطلقون عليها « التعقل في السلوك الدولي » . فهو « سلوك عاقل » لأنهم لا يقتتلون فيما بينهم ذلك لأن الغير هو الذي « يؤدي المهمة » . صحيح هناك قتلى وجرائم وأشلاء ودماء وخراب وتدمير . . ولكنه مجرد شيء مؤسف يتم بعيدا هناك في « الأحياء المغلقة » . وهو « سلوك عاقل » لأنه قتال يستخدم فيه « المستويات الأدنى للعنف »[٥١] بدلا من إستخدام « المستويات الأقصى للعنف »[٥٢] . ومعنى ذلك أن القتال فيما بيننا قتال « بالوكالة » شئنا أم أبينا ، وأنه يمكن أن نبدأ القتال فيما بيننا في الوقت الذي نحدده . فنحن أحرار في ذلك . ولكن نهاية القتال يحددونها هم عن طريق السيطرة على الامداد بالسلاح والذخائر وقطع الغيار . بل أصبح تدخل إحدى الدولتين العظميين للحد الذي تستخدم فيه قواتها المسلحة هنا أو هناك لا يعني بالضرورة مواجهة عالمية ، لأن حسابات الربح والخسارة في الصراع الدائر أصبحت تتم تبعا لمقاييس ومعايير جديدة .

---

(٥١) أي الأسلحة التقليدية .

(٥٢) أي الأسلحة النووية .

وفي ضوء ذلك تحدد القوى الخارجية مواقفها وتحركاتها . فأصبحت التحركات السياسية والاقتصادية والثقافية والاعلامية هي التحركات السائدة أما التحركات العسكرية المباشرة فأصبحت تحركات نادرة إلاّ من باب « إستعراض العلم » . وهذه المواقف والتحركات لا تتم بدافع من صداقة أو عداوة ، حب أو كراهية . ولكنها تتم لتحقيق مصلحة . وحسابات المصالح لا تتم « بأدمغة » ساخنة ، بل تجمد العواطف أثناء إجرائها ، فليس هناك عداوة دائمة ولا صداقة دائمة بل هناك مصلحة دائمة .

وكثيراً ما تتناقض السياسة العالمية لاحدى الدول مع مصالحنا الاقليمية وحينئذ على السياسة الماهرة أن تحاول تضييق الفجوة بين هذه وتلك عن طريق التبادل الدقيق . خطوة منا وخطوة منهم على أن نتذكر دائما أنه لا يوجد في دنيا السياسة لون « أبيض » أو « أسود » ولكن اللون المتاح هو مزيج من هذا أو ذاك . . شيء بين بين . وهذا يحتاج إلى أوراق وحكماء . . وأقطع بكل ثقة أن الأوراق موجودة ومتاحة ومؤثرة .

ونعود إلى الوجه الآخر من المسألة إذ فيه إجابة لعلامات الاستفهام الكثيرة المتروكة عن قصد وربما في كل مكان : ما هو موقف القومية العربية والاسلام وتحركاتها في مواجهة القوى الخارجية . وإن لم نعثر على جواب فما علينا إلاّ أن نفعل مثل ما فعله عبد الرحمن الكواكبي منذ ثمانين عاما حينما تخيل عقد مؤتمر في « أم القرى » حضره مندوبون عن الشعوب الإسلامية ليبحثوا كيفية التغلب على مشاكلهم . . والموضوعات التي تبحث في مؤتمر الشعوب هي هي بعينها الموضوعات التي تخيلها الكواكبي . . الاستبداد ، الحرية ، الاشتراكية ، الثورة ، التربية ، وحقوق الانسان . . . وربما نضيف عليها موضوعاً آخر هو الوحدة.

تعقيب ١

د. علي الدين هلال

تتناول ورقة الأستاذ أمين هويدي دائرة واسعة من الموضوعات حول مواقف القوى الخارجية وتحركها في مواجهة القومية العربية والاسلام في العصر الحديث . فيعرض للتغيرات السريعة والمتلاحقة التي يتسم بها عالم اليوم ، وأسباب إهتمام القوى الخارجية بالمنطقة العربية والاسلام ، وأنماط تحركات هذه القوى وأساليبها مثل التغريب والارساليات التبشيرية ومحاربة اللغة العربية وسياسة المناطق المغلقة ومحاولات الوقيعة وتشويه الصورة ، وتغير هذه الأساليب في الستينات واللجوء إلى أساليب غير مباشرة ، وأخيراً يعدد المؤلف عدد من القوانين التي تحكم سلوكيات ومواقف القوى الخارجية .

وأكاد أقول أن كلا من هذه الموضوعات كان يمكن أن يكون موضوعاً لدراسة مستقلة ولذلك فبحكم إتساع موضوع الاهتمام إتسم البحث من ناحية بالمعالجة الموجزة ومن ناحية أخرى بالنظرة الشاملة للمسألة موضع البحث . واسمحوا لي أن أقدم أربع ملاحظات على البحث :

الملاحظة الأولى إن أغلب الأساليب والأدوات ـ التقليدية منها والمستحدثة ـ التي يتناولها المؤلف في دراسته لمواقف القوى الخارجية في مواجهة القومية العربية والاسلام تكاد ، تقريباً ، تكون الأدوات نفسها التي إستخدمتها القوى الاستعمارية في تعاملها مع المستعمرات والمناطق التي خضعت لنفوذها في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية مع إختلافات في التفاصيل بالطبع . هذه إذن أساليب إستعمارية عموماً ويصبح السؤال ما هي الخصوصية التي إتسم بها إستخدام هذه الأدوات تجاه القومية العربية والاسلام . وقد تكمن هذه الخصوصية فيما أتصور ـ وأقوم هنا ببلورة بعض الأفكار التي وردت في البحث :

أ ـ محاولة إذابة وتمييع المنطقة العربية في كيان أكبر هو ما يسمى عادة بالشرق الأوسط والتشكيك في مفهوم القومية العربية .

ب ـ محاولة الفصل المستمرة بين مشرق الأمة العربية ومغربها .

ج ـ محاولة الفصل بين الشعوب العربية والشعوب الاسلامية الأخرى .

د ـ دعم وتوطيد الكيان الاستيطاني الصهيوني في فلسطين .

هـ ـ تشويه الحضارة الاسلامية والطابع القومي العربي .

الملاحظة الثانية : لست أتفق مع المؤلف في نزعته التشاؤمية التي تطفو على السطح في مقدمة الدراسة وخاتمتها ، حيث يتحدث عن الضياع والفراغ والعجز . وصحيح إننا نعيش مرحلة من التطور العربي أقل ما يقال فيها إنها كئيبة قاتمة ولكن لا أعتقد أنه يجب أن نسمح لأنفسنا بأن تطرح هذه المرحلة تأثيراتها على نظرتنا للتطور العربي في مساره التاريخي . كما لا ينبغي لنا بالطبع في نفس الوقت أن نمرح في أي تفاؤل كاذب أو إعتقاد حتمي بالتقدم . الزمن لا هو معنا ولا هو ضدنا ولكنه مع الذين يعملون ويعرقون ويطورون إراداتهم الفاعلة .

لقد حققت البلاد العربية والاسلامية الكثير في هذا القرن وقد يكون من الأصوب أن ننظر إلى مرحلتنا الراهنة في إطار عملية الجدل التاريخي لتطور الشعوب بما فيه من مد وجزر ، من إنتصارات وهزائم ، من خطوة إلى الوراء وخطوتين إلى الأمام . بل يمكن القول بأن حجم الهجمة الاستعمارية المعاصرة على المنطقة بأساليبها المباشرة وغير المباشرة لا يرتبط فقط باتساع مصالح القوى الخارجية بل أيضاً بتقدير هذه القوى للامكانات الثورية الكامنة فيها وبإحتمالات التغيير والتطور ومن ثم سعيها لأجل ضمها أو إحتواءها . ومن ثم فلنتذكر إن الانتكاسة الراهنة هي أطروحة وإنها بحكم هذا الاعتبار سوف توجد نقيضها وإن دورنا كأهل بحث وفكر هو الاسراع بهذه العملية التاريخية .

الملاحظة الثالثة : تتعلق بالحديث عن خصائص العالم الذي نعيش فيه وبعض الآراء التي أصبحت شائعة من أن العالم يمر بثورة صناعية جديدة بفعل التكنولوجيا الحديثة وإن هذا العالم سوف تضعف فيه الايديولوجيا وتتفتت فيه القوميات وتسوده علاقات من الاعتماد المتبادل . نعم هذا صحيح بالنسبة للدول الصناعية المتقدمة ولكن ليس بالنسبة لنا . وفي تقديري أن هذه الأفكار تمثل نمطاً إيديولوجيا جديداً هو في حد ذاته أحد الأساليب الجديدة للسيطرة فتحت شعار الاعتماد المتبادل تستمر التبعية والهيمنة . أي إعتماد متبادل هذا بين المستغل (بكسر الغاء) والمستغل (بفتح الغاء) ؟ وأي إعتماد متبادل بين مجتمعات غنية تشهد اسراف واسع النطاق ويمثل نمط حياتها اهدارا مستمرا للموارد ومجتمعات أخرى ـ نحن

ننتمي إليها ـ أغلبية شعوبها من الفقراء الذين يعيشون حياتهم مع الأمية والأمراض المتوطنة وسوء التغذية .

الملاحظة الرابعة : تتعلق بالاطار الفكري الذي ينبغي أن ننظر فيه إلى دور القوى الخارجية وكيف نفهم هذا الدور . البعض منا قال بأولوية العوامل الخارجية . والبعض الآخر قال بأنه لا يمكن تجاهل العوامل الداخلية أيضاً وينتهي الأمر عادة بالتوفيق والقول بأن هناك تفاعلاً أو تداخلاً بين هذين النمطين من العوامل وقد نحتاج إلى وقفة متأنية بعض الشيء في هذا الصدد .

الاطار الفكري الذي يسمح لنا بفهم دور القوى الخارجية هو إطار التبعية أو الهيمنة وهو التيار الذي ظهر أولاً في الدراسات الخاصة بأمريكا اللاتينية والذي لم يطرح بعد آثاره على الفكر العربي بالشكل الكافي والذي يشمل بداخله عدداً من الاجتهادات والتفريعات . جوهر هذا التيار في صورته الأولى إن هناك مركز وهامش . وإنه بتبلور النظام الاستعماري والمرتبط بتطور الرأسمالية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر فإن تطور ما نسميه اليوم بالبلاد المتخلفة أو النامية يجب أن يفهم في إطار علاقات تبعيتها للمركز وإن هذه العلاقات شوهت التطور الطبيعي لهذه المجتمعات المنبثق من ذاتها .

وقد واجهت هذه الصياغة الأولية للنظرية عدة إنتقادات تداركها منظروها وأدخلوها في تحليلاتهم التالية . أولها إنها تتحدث عن مركز وهامش ولا تحلل التناقضات في داخل المركز أي بين الدول الرأسمالية ذاتها ، وثانيها إنها لم تدرس بالشكل الكافي دور الطبقة المسيطرة في دول الهامش التي هي في واقع الأمر شريكة ومتعاونة مع المركز في إستغلال شعوبها ، وثالثها وربما أهمها إنها لا تفسح مجالا لدور التفاعلات الداخلية في دول الهامش . ويقودنا هذا إلى دراسة العوامل الداخلية .

بالنسبة للعوامل الداخلية يقصد بها ذلك الجدل الاجتماعي والعلاقات بين الطبقات والجماعات المختلفة في داخل كل مجتمع وهنا يجدر التمييز بين نوعين من التفاعلات .

أ ـ تفاعلات وتطورات تعبر عن وضعية التبعية وتعكسها مثل نشوء فئة مثقفة ثقافة غربية منخلعة عن تراثها ، وقيام أنشطة إقتصادية حديثة ترتبط بالتغلغل الاقتصادي وإنشاء مدن جديدة . . . الخ .

ب ـ تفاعلات وتطورات تعكس نقيض التبعية وترفضها . فبعض المثقفين الذين تعلموا في هذه المدارس سوف يصبحون فيها بعد قادة الحركة الوطنية ، والأنشطة الاقتصادية الجديدة توجد طبقة عمالية وتوجد طبقة بورجوازية وطنية سوف يقوم شق منها بمحاولات إقامة صناعة وطنية أو بنوك وطنية غير مرتبطة بالخارج وهكذا .

علاقات التبعية إذن لا توقف الجدل الاجتماعي . علاقات التبعية توجد بالطبع قوى وأصحاب مصالح مرتبطة بها ومعتمدة عليها ، وفي نفس الوقت توجد تلك القوى والجماعات التي تسعى في نهاية الأمر إلى تحطيم تلك العلاقات .

ويصير السؤال المحوري كيف نكسر حلقة التبعية ؟ وكيف ندعم تلك القوى والجماعات التي تسعى للاستقلال الوطني ؟ وفي تصوري إن الاجابة تكمن في أمرين أولهما إيجاد الجبهة الوطنية المعادية للتبعية والهيمنة وللتخلف وثانيهما تأكيد الاصالة القومية والحضارية للشعب وللأمة . بهذا نضمن وحدة شعوبنا ونسهم في صون مستقبلها .

تعـقيب ٢

عَادل حسَين

يشرفني أن أعلق على ورقة المجاهد المفكر أمين هويدي . هذا الرجل عمل كثيراً ولم يتكلم بصوت عال إلا أخيراً ، وكلما قرأت للأستاذ هويدي أو إستمعت له ، أشعر أنني زدت فهما وخبرة ، وحين أختلف معه في بعض القضايا ، لا أعترف بيني وبين نفسي بهذا الخلاف إلا بعد تأمل عميق في مضمون ما يقصد ، لأنني أدرك أن التصورات التي يطرحها لا تعكس فقط جهداً فكرياً متميزاً ، ولكنها أيضاً محاولة مخلصة لبلورة التجارب التاريخية التي كان في القلب منها بالعرق والأعصاب ، بل والدم . وبالنسبة للورقة المقدمة في هذه الندوة بالذات لا أختلف معه كالعادة في الخط العام ، ولكن قد تكون لي بعض الاضافات أو التحديدات أو التساؤلات .

١ ـ واضح أن ورقة الأستاذ هويدي تقف على أرض العلاقة الوثيقة بين القومية العربية والاسلام . وأكثر من ذلك أنها منشأة على إستيعاب عميق لحقيقة القهر والاستغلال والتشويه الذي تخضع له أمتنا من قبل الغرب ، ويؤكد البحث على البعد الحضاري في هذا الصراع[1] . وفي إطار هذه النقاط المحورية ، قلت إنني أتفق مع الباحث في خطه العام . ولكنني اتحفظ على ما جاء في هذا السياق ، حين طرحت بعض التصورات المصنوعة في الغرب حول عوامل وحدة العالم في ظل نتائج الثورة العلمية والتكنولوجية الحالية ، فالورقة لم تتوقف كثيراً لتحليل هذه النقطة ، مع أنها في رأيي نموذج للأفكار المصدرة إلينا لكي نبتلع الرضا بالتبعية بإسم وحدة العالم واستخدام التكنولوجيا الحديثة ، فمنجزات الثورة العلمية

(١) « إن الامبريالية ليست فقط نظاماً إقتصادياً وسياسياً ولكنها نظام سياسي واقتصادي لخدمة هدف حضاري ، وهو سيطرة الحضارة الغربية على شعوب وقوميات الشرق وليس نهب مواردها الاقتصادية فقط » . (ص ٦٩٥) .

والتكنولوجية تغري أصحابها (ولسنا منهم) فإمكانية توحيد العالم تحت سيطرتهم ، أي إعادة إنتاج النظام الدولي التقليدي بكفاءة أعلى . إن توحيد العالم لن يتم بإحتكارهم لأسلحة الدمار ، أو بثورة الاتصالات التي يسيطرون عليها . ولكن حين تنتشر المعرفة العلمية وتتشكل التنمية في مختلف بقاع الأرض وفق إرادات مستقلة ، وبما يتسق مع الابداع الحضاري في المناطق القادرة على الابداع والتجدد . وهذا أمل جميل نتمناه جميعاً . . . ولكن إلى أن يتحقق (ولا ندري متى ؟) سيظل الصراع الضاري قائماً بيننا وبين من يصرون على طمس هويتنا القومية والحضارية ، ومن يعوقون نهضتنا وتنميتنا المستقلة .

وأعتقد أن الباحث كان يتعجل الانتقال إلى باقي نتائج بريجنسكي ، ولهذا لم يتوقف عند الفقرة الأولى . وفي نتائج بريجنسكي المح إلى أن النتائج التي تتحقق على أرضنا تكاد تكون متطابقة مع ما كان يتمنى ويخطط له . وهذه ملاحظة مهمة بطبيعة الحال .

٢ ـ وقد ركزت الورقة على ما تميزت به المرحلة الحديثة من الصراع . وقسمت هذه المرحلة إلى الفترة السابقة على الحرب العالمية الثانية ، والفترة التالية لهذه الحرب (البند الخامس ـ إنماط التحركات ومواقف القوى الخارجية حتى الستينات) . وأعتقد أن هذا التقسيم مفيد في التحليل ، وقد أضيف هنا بعض التحديدات الرئيسية لكل مرحلة .

أ ـ فبداية المرحلة (وبالتالي بداية الفترة الأولى) أعينها حول بداية الثورة الصناعية في أوروبا . الثورة الزراعية إنطلقت في التاريخ البشري من الشرق ، وكان من نصيب الغرب أن يبدأ ويقود الثورة الصناعية ، بكل ما أرتبط بها من وثبة فكرية وعلمية ، من إنشاء لحضارة جديدة ، بكل ما مثلته واستحدثته من أدوات القوة الاقتصادية العسكرية التي أعطت تجارته وانتشاره الدولي مضموناً جديداً ، وأخلت بتوازن القوى الاستراتيجية لصالح أوروبا في مواجهتنا التقليدية معها .

ب ـ أما عن الفترة التالية للحرب العالمية الثانية ، وهي الفترة الأقرب إلى إهتمامنا المباشر ومهامنا الحالية ، فإنها شهدت فعلاً ما يسمى بالثورة العلمية والتكنولوجية ، وإذا كان من نتائج هذه الثورة إتساع الفجوة بين الدول الصناعية وبين دول آسيا وأفريقيا (ويعبر عنها عادة بالفارق بين متوسط الدخل الفردي) ، فإن ما يزعجنا أساساً في أمر هذه الفجوة هو أنها ركزت في يد الدول الصناعية أدوات إخضاع أشد فاعلية ، تضاعف فعل آليات التبعية سواء من خلال نمط الاستهلاك المستورد وما يولده من نمط تنمية تابعة ، أو من خلال التهديد بالسلاح (الذي إكتسب قدرات رهيبة) كحل أخير في حالة الاصرار على التمرد . ونفهم طبعاً أنه من خلال هذه الثورة العلمية والتكنولوجية (أو بدء الثورة الصناعية الثانية) ، نتج كل ما نسمع عنه من ثورة إتصالات ومعلومات : وبفضل هذه الانجازات واستخدامها في الاعلان والاعلام والتثقيف والتعليم والترفيه ، وأيضاً بفضل الاحباطات المتزايدة لدى مثقفينا

وشعوبنا ، إنفتح الباب على مصراعيه ، وتدفقت جحافل الغزو الحضاري الذي يرسخ ويمهد لكل مخططات التبعية الأخرى . أنهم يهدفون إلى إبهار نخبنا وجماهيرنا بنتائج الحضارة الغربية من خلال إستعراض عضلاتها التكنولوجية ، رغم أن التكنولوجيا مجرد مكون (وإن كنا لا ننكر قدره) في نسق الحضارة ، بل وهو يتحدد ويتشكل وفق مجمل هذا النسق . إلا أن الانبهار الذي يخطف الأبصار والعقول ، يسحب أي إمكانية للموقف النظري الناقد المستقل . الأبهار ، فالتقليد ، يرسب التشكيك في قيمة إنجازاتنا الحضارية السابقة ، وبالتالي في قدرة الأمم التابعة (وضمنها أمتنا العربية) على تبني موقف مستقل في العالم المعاصر . التقليد يشل مخ الأمة ، فينفي أي أمل في نهضة قومية أصيلة .

٣ ـ إن أمالنا في وحدة العرب في دولة واحدة تمد تحالفاتها المتنوعة الوثيقة بالدائرة الاسلامية ، لم يخب مع ذلك . ولكن ينبغي ـ على ضوء ما سبق ـ أن ندرك صعوبة المهمة التي نتصدى لها . وينبغي أن نسلم بأن أعداء أمتنا قد حققوا نكسة خطيرة في نضالنا القومي خلال الأعوام الأخيرة . كان المطروح في جدول أعمال الستينات توحيد الأقطار العربية ، وفي مرحلتنا الحالية نجاهد لكي نمنع تجزئة الأقطار القائمة . وكاتب التعليق ممن لا تغفل عينه أبداً عن دور القوى الخارجية في مناهضة مسارنا نحو الوحدة واستقلال الإرادة . الاستعمار في أغلب بلادنا لا زال صاحب اليد العليا ، وأحياناً بدرجة شبه مطلقة ، في تحديد قراراتها واختياراتها الاستراتيجية . إن عدداً كبيراً من باحثينا (وليس بينهم الأستاذ هويدي بطبيعة الحال) يتكلم عن الاستعمار الجديد ، أو عن آليات التبعية التي لم تتوقف عن العمل ، بل وتضخمت ، ولكن يفاجئنا هؤلاء أثناء إستمرارهم في التحليل بأنهم نسوا مسألة التبعية ، فيندهشون أحياناً من موقف هذه الدولة أو تلك من قضية ما ، حيث لا يرد عادة في تحليلاتهم فرض أو إحتمال أن تعليمات وإنذارات قد صدرت لهذه الدولة أو تلك لكي تتخذ هذا القرار . إن أحد الأشكال الجديدة لأملاء التبعية والسياسات يتحقق الآن من خلال تزايد الاتصالات السرية والشخصيات السرية . إن أسلوب صنع القرارات الاستراتيجية في الدولة التابعة ومكان صنعها ، لا يظهران عادة في أي صورة ، ولكن نخطىء خطأ جسيما إذا لم نتذكر ولم نفترض رغم ذلك ، وباستمرار أنهم في صميم الصورة .

وقد أوضح الأستاذ هويدي أن الشكل الجديد من الاستعمار هو « ثبوت في الفرص مع تغير في النمط والاسلوب ، أي الاحتفاظ بسيطرتها الحقيقية (أي سيطرة الدول الاستعمارية) على مناطق نفوذها بأساليب متجددة » . ولا أعتقد أن الأستاذ الباحث يكرر هنا مقولة إعتدنا قراءتها . فهذه المقولة عند باحثنا بالذات تذكره بشريط طويل من الأحداث والصراعات التي تكمن خلف هذه الخلاصة . وكنا نرجو أن يشير الباحث إلى شيء من تجاربه المباشرة في هذا المجال . فقد كان الأستاذ هويدي مثلاً قائداً لحرب الغواصات لفترة طويلة (أي كان على رأس جهاز الأمن المصري الذي صارع ببسالة ضد أجهزة التخريب المضادة التي تعمل تحت الأرض) .

٤ ـ إلا أن الاسهام الأساسي للورقة التي بين أيدينا يظل دائراً مع ذلك حول جانب **إدارة الصراع** . وبمعنى آخر ، فإن الأستاذ هويدي لم يحرمنا من نتائج تجربته وأضاف إلى الندوة هذا البعد الهام . فجميل أن نتحدث عن مشروع الوحدة العربية والتضامن الاسلامي ، وعن مواجهة الغرب والصهيونية ، ولكن ما هي قواعد اللعبة في ظروف عالمنا المعاصر ، وكيف نريد صراعنا الممتد ، وسط كل المحددات المفروضة على الانطلاق ؟

إن هذه الدائرة من الأسئلة مهمة جداً ، وصياغة الأجوبة في منتهى الصعوبة . والأستاذ هويدي حين يدخل هذه الدائرة لا يستهدف خروج منطقتنا من سيطرة قوة كبرى معينة إلى سيطرة قوة كبرى أخرى ، فاستقلال الإرادة شرط ضروري لانتزاع الوحدة من بين مخالب كل الذين لا يتعاطفون معها بدرجة أو أخرى . والاستقلال لا يتعارض مع التحالف مع من تتطلب المصلحة أن نتحالف معه في هذه المرحلة أو تلك . ولكن من المهم أن تتحدد العلاقات ـ في كل الأحوال ـ بالعقل والمصلحة ، بالحسابات الباردة ، وليس بالعواطف أو الأخلاق كما يقول . الآخرون يفعلون ذلك ، وينبغي أن نفعل هذا نحن أيضاً . ولكن فيم تفيد التحالفات ؟ إلى أي درجة ؟ وكيف نستفيد منها دون أن نقع في تبعية جديدة ؟ أن المراجع عديدة عن إدارة العلاقات الدولية من موقع التبعية ، أو من منظور الدول المسيطرة لطبيعة نظامها الدولي وعلاقاته ، ولكن قليلون هم الذين إقتربوا من مشاكل إدارة الصراع الدولي من منظور دولة تتمرد على التبعية ، كل أنواع التبعية (وما يرتبط بها من تجزئة) ، قريبون هم الذين إقتربوا في ـ كتابات منشورة ـ من مشاكل الأمن القومي من منظور دولة تناضل لتحقيق إستقلالها . ومن هنا تحتل كتابات أمين هويدي المتعددة في هذا الميدان موقعاً رائداً . وقد أفهمنا في هذه الورقة أننا أمام عملية مركبة تبدأ بعملية تغيير ثورية لكل البنى ـ كما أستهدف الكواكبي على حد تعبير الباحث في ختام ورقته . وفي إدارة الصراع الخارجي ، شرح مبدأ أن الصراع ممتد وسط متغيرات سريعة جداً . وذكّرنا بأنه لا توجد صداقات دائمة أو عداوات دائمة ولكن مصالح دائمة ، وشرح لنا ما فرضه التوازن النووي من إنفراج في العلاقات بين القوى الكبرى ، وأثر ذلك على الصراعات المحلية وعلى تسليحها . ومع الالحاح على إدخال هذا التجديد في مفاهيمنا ، لكي تصبح أكثر واقعية وجدوى ، يلح الأستاذ هويدي على معنى المنطقة الرمادية حين تحديد الممكن من الأهداف (في إطار كل المحددات التي أوضحها) . . ولكن يتطلب الآن ـ كما يقول ـ قيادات تاريخية ، في الأقطار الساعية إلى الاستقلال والوحدة (أو بعضها) ، قيادات تتجنب التنافس الضار ، وتعالج الألغام الموقوتة التي بثها الأعداء والطامعون .

ولا أعترض هنا على أن الورقة لم يكن ممكنا أن تتسع لمزيد من الشرح ، خاصة وأن مؤلفات ودراسات الباحث الأخرى تكفلت بقسم كبير من المهمة . وأوافق أيضاً على ما ذكره من أنه « ليس حقيقياً إن ما يحدث لنا وبنا سواء على صعيدنا العربي أو الاسلامي نتيجة لموقف القوى الخارجية

وتحركها فحسب ، لأن في هذا القول نصف الحقيقة وليس الحقيقة كلها . ذلك لأن النصف الآخر يقع على كاهلنا » . إن إصراري على مقولة التبعية والحاحي على دور القوى الخارجية لا يضعني في موقع التعارض مع هذا التقرير للأستاذ هويدي ، والاكيف سنكسر التبعية إن لم يكن بجهدنا العنيف المتشعب ؟ إن على عاتقنا تقع هذه المهمة . ولكن أخشى أن الصياغات العامة ـ كما جاءت في الورقة ـ قد لا توحي بما فيه الكفاية إلى أن فهم فنون الصراع وممارسته لا جدوى من الحديث عنها إلا في ظل قيادة ثورية ، وفي ظل دولة تعيد ترتيب كل أوضاعها الداخلية لكي تتمكن من ممارسة فنون الصراع ومناوراته . وأعتقد أن هذه هي خبرة الناصرية العظيمة . لا أعتقد أن هذه نقطة خلاف ، ولكنها ملاحظة حول الصياغة .

قد أعترض أيضاً على مصطلح الحرب بالوكالة الذي إستخدمه الأستاذ هويدي ليؤكد ـ كما أعتقد ـ أن الدول الكبرى تتحكم في تسليح الحروب المحلية . هذا صحيح بشكل عام ، ولكنه لا يتنافى في الوجه الآخر من الصورة مع أن كفاءة القيادة المحلية في إدارة صراعها (بكل ما تتضمنه هذه الكفاءة من مكونات) تحقق من هذه الحرب هامشاً واسعاً نسبياً للمناورة المستقلة ، أثناء القتال وبعده ، بحيث يكون « الرمادي » أقل سواداً ، ويكون العائد السياسي للقوة الموردة للسلاح أقل ما يمكن ، وكل هذا التصور المركب لا يلائمه ـ في تقديري ـ مصطلح الحرب بالوكالة .

المناقشات

إبراهيم الغويل : أشكر الأستاذ المحاضر جزيل الشكر على هذا البحث القيم . ويهمني بعد ذلك أن الفت النظر إلى ما ورد فيه من نظرة لمسؤول أمريكي للشرق الأوسط باعتباره مكوناً من جماعات عرقية ودينية مختلفة . . . الخ وما يراه هذا المسؤول من أن المنطقة تتحول (وعلى أن يفهم من هذا أن هذا التحول هو ما يخططون له ؟) إلى « كانتونات » طائفية وعرقية . . الخ .

إنتبهوا ـ أيها السادة ـ فإن الفتنة قادمة ، ولقد عرفت من توقعاتهم وتنبآتهم إنها مخططات . . ومخططات كثيراً ما تصير واقعاً ؟ فلقد توقعوا وتنبأوا (؟ !) للسبعينات بحروب بين كل بلد عربي والذي يليه (أي المغرب والجزائر ، وتونس وليبيا ، وليبيا ومصر ، واليمن واليمن ؟ واليمن الجنوبي مع عمان . . الخ) . . وحدث ؟

. . فانتبهوا أيها السادة ، وإلا صرنا « كانتونات » طائفية وعرقية ؟

الحبيب الجنحاني : أشار الباحث إلى أننا في الأقطار العربية ندرك التناقضات ، ونعرف المشاكل ، ونعرف الحلول أيضاً ، ولكننا لا نقوم بأي شيء عملي للتغلّب على تلك التناقضات ، وسد الفجوات . أريد أن ألاحظ هنا بأننا لسنا أحراراً في تنفيذ الحلول التي نعرفها ، وهذا أبرز مظهر من مظاهر التبعيّة التي تعاني منها الأقطار العربية .

أما الملاحظة الثانية فهي تتعلق بتعقيب الدكتور علي الدين هلال حيث قال : إن العالم المستقبلي المتطور هو ليس عالمنا ، فلماذا ـ إذن ـ الاهتمام به من طرفنا ، وإدخاله في تحليلاتنا . وأقول هنا : إننا جزء من العالم المعاصر ، وهذا العالم المستقبلي المتطور ، أعني عالم سنة ألفين وما بعدها ، هو عالم مفروض علينا ، ومصيرنا مرتبط به ، فلا بد ـ إذن ـ من

إدخاله في تحليلاتنا ، وفي تحديد رؤيتنا الحضارية المستقبلية .

أما الملاحظة الثالثة والأخيرة وهي تعقيب على الملاحظة التشاؤمية الواردة في تعقيب الأستاذ عادل حسين حيث أشار إلى إنحسار الفكر القومي ، والعمل الوحدوي اليوم عما كان عليه في مطلع الستينات . أكتفي بالقول هنا بأننا محتاجون إلى مرحلة تحرّر وطني جديدة ، تحرّر وطني جذري يهدف إلى القضاء على مظاهر التبعية في حياتنا السياسية والاقتصادية والثقافية ، ولكن هذه المرحلة تحتاج أولاً وبالذات إلى مناخ ديمقراطي حر ، ولعل إنحسار الفكر القومي ، والعمل الوحدوي اليوم يعود إلى إنعدام هذا المناخ في الستينات واليوم ، فلا بد ـ إذن ـ من مرحلة تحرّر وطني جديدة في مناخ ديمقراطي تفرضه الجماهير العربية .

سمير كرم : كنت أنتظر في ورقة الأستاذ أمين هويدي القيمة ، تمييزا أوضح بين القوى الخارجية في مواجهة القومية العربية والاسلام ، ليس فقط من زاوية التأكيد على اختلاف موقف القوى التحررية عن موقف القوى الامبريالية . إنما من زاوية أدق .

نحن نقول : صراع القوى الخارجية ، نقوله كاصطلاح أكاديمي للغاية ، محايد للغاية ، فيما لا مجال هنا للاكاديمية والحيادية . فالأمر يتعلق بحروب . يتعلق بدماء تهدر ، يتعلق باقتصاديات تدمر ، وثروات شعوب تستغل وتهدر ، يتعلق بحضارات يراد خنقها باكملها من جانب ما نسميه ـ مكتفين أكاديميا ـ بأنه قوى خارجية ، وسواء كنا نتحدث من منطلق التيار الاسلامي أو من منطلق التيار القومي فإننا نتفق على أن هذا الصراع يمس بحياة البشر بمستقبلهم ، بمستقبل أبنائهم . يمس حتى بلقمة عيشهم .

ونحن نستخدم مصطلح التبعية ـ طبعا كنقيض لمصطلح الاستقلال ـ ولكننا نضفي عليه طابعا إطلاقيا . والحقيقة أنه لا يمكن أن نتحدث عن تبعية لقوى خارجية بهذا الاطلاق . فهناك دائماً تداخل وتغاير بين دائرتي التبعية والاستغلال . الانسان يحاول بإستمرار أن يضيق دائرة تبعيته ويوسع دائرة استقلاله . هكذا كان الحال دائما منذ أن كانت هناك علاقات خارجية واحتكاكات دولية . وكأني به مبدأ كوني شمولي ، أن الانسان في حركته ، حتى الفردية ، يحاول أن يوسع دائرة استقلاله عن الآخرين ويضيق دائرة تبعيته لهم . بل أنه حتى على المستوى البيولوجي يحاول أن يضيق دائرة الألم ويوسع دائرة الاستمتاع في الحياة . هناك إذن على الدوام حركة تداخل وتغاير بين الدائرتين . هذا أيضاً ينطبق على الصراع مع القوى الخارجية .

الواقع أننا لا نستطيع أن نتحدث عن قوى خارجية هكذا كما نتحدث عن وسائط كيمائية متفاعلة . فهناك قوى خارجية تريدنا تابعين لها . وهناك قوى خارجية ليس في مصلحتها ـ الآن على الأقل ولفترة طويلة قادمة على أقصى تقدير ـ أن نكون تابعين .

إنني لست هنا بصدد دفاع عن قوى خارجية ضد قوى خارجية أخرى . أنا أقصد أن أكون في صف القوى الخارجية التي تقف في صفي . ولعل أنسب تعبير لا بد أن يقال في هذا المجال ـ وفي وجود الأستاذ أمين هويدي وما يثيره حضوره من ذكريات عن جمال عبد الناصر ـ هو ذلك القول الفذ في بساطته : نصادق من يصادقنا ونعادي من يعادينا . عبارة جمال عبد الناصر المكثفة القوية التي تحمل في طياتها فلسفة سياسته الخارجية بأكملها ، ولكن بطريقة يفهمها الناس ببساطة . . تفهمها الجماهير .

الشيء الذي أخشاه ، أثارته لديّ عبارة قالها الدكتور حسن حنفي ، في أثناء إحدى مداخلاته . إذ أشار الدكتور حنفي إلى وجود ثورة ـ نعم ليس أقل من تعبير ثورة ـ في الجمهوريات السوفياتية التي تدين بالاسلام . ومرة أخرى لست هنا بصدد تقييم مدى دقة وصف الوضع في تلك الجمهوريات . كما لست بصدد الدفاع عن الاتحاد السوفياتي ولا عن ما يسمى بالمنظومة الاشتراكية . إنما هنا بصدد رؤية علاقة القومية العربية والاسلام في ضوء الأخطار الخارجية . وإني أعتقد أن ثمة خطرا أساسيا ـ لعله أشد الأخطار جميعا ـ يتمثل في أفقاد الأمة العربية ـ وكذلك العالم الاسلامي ـ الاتجاه . خطر تغييب الاتجاه . أنهم يغيّبون اتجاهنا تماما . ثم يشرعون بعد ذلك في وضعنا على قضبان لا تفضي أبدا إلى حيث ينبغي أن نكون . لا تفضي أبداً إلى أي مصلحة لنا .

أردت فقط أن أعبر عن مخاوف . . عن هاجس من هذا الخطر الجسيم . خطر أفقادنا الاتجاه .

غسان سلامة : أود بادىء ذي بدء الأعراب عن إعجابي بالورقة التي بين أيدينا . فهي بالفعل نظرة عصرية عن قضايا معاصرة . وهناك أمثلة عديدة جداً تثير الاعجاب مما يشير إلى غناها وتنوع الموضوعات التي تناولتها . ومن الأمثلة التي استوقفتني :

ـ التركيز على طبيعة العالم المتغيرة وعلى ضرورة تنبهنا لهذا التغير وتتبعه الشخصي لبعض أشكال هذا التغير .

ـ تساؤله في معرض الحديث عن أسباب فشل الوحدة المصرية ـ السورية سنة ١٩٥٨ ،

« ربما تكون القوى الخارجية باركت وربما تكون وجهت وخططت ولكن من الذي نفذ ؟ لقد تم كل شيء بأيدينا نحن وجهودنا نحن » .

ـ تركيزه على أحد العناصر الأساسية في المرحلة الحالية ، ألا وهو الميل المتزايد لحل التناقضات السياسية بالوسائل العسكرية إن بين الأقطار العربية أو ضمن أحد الأقطار كما يحدث في لبنان .

ـ ما يمكن تسميته بالهم الأفريقي لدى الباحث ، ورأيي أن نظرة ، دقيقة ، متفتحة ، غير دينية على أفريقيا ضرورية في المرحلة المقبلة .

وما هذه إلا أمثلة ، ولكن ليسمح لي الباحث بالرغم من الفارق النسبي في السن والفارق الكبير في التجربة بإبداء بعض التساؤلات : هناك أولاً بعض المبالغات : كقول الكاتب « إن الأقليات المسلمة الموجودة في الجمهوريات الاسلامية في جنوب الاتحاد السوفياتي وراء غزوه لافغانستان » ورأيي أن هذا الأمر ، إن لعب دوراً في التدخل السوفياتي في أفغانستان ، فإنه كان ثانوياً . أو قوله إن إدارات خاصة في الفاتيكان كانت توجه وتنسق بين الارساليات التبشيرية ، والواقع إن كان هناك تنافسا شديدا بين المذاهب ، وبين الدول في مجال التبشير ، وأن مقولة وجود مركز واحد يوجه جميع المبشرين تبدو لي غير واقعية .

أو قوله أيضاً « أن المواد الخام بما فيها المواد اللازمة لتوليد الطاقة تجد طريقها إلى مصانعها بأثمان رخيصة وفي نفس الوقت تجد المواد المصنعة طريقها إلى أسواقها الطبيعية بأثمان مرتفعة » . يبدو لي أن هذه المعادلة لم تعد بهذه البساطة . لقد حدث شيء أساسي وخطير في تشرين الأول / أكتوبر ١٩٧٣ ، ومنذ ذلك الحين قد نكون دخلنا في مرحلة الرد المضاد من قبل الدولة المصنعة .

أما على الصعيد المنهجي فإني لا أرى قدرة إيضاحية أساسية في مفهوم الدوائر الحضارية التي أخذها الباحث عن د. أنور عبد الملك ، خصوصا وأن تبيان حدودها غير سهل ويتمازج فيها الحضاري بالاستراتيجي لا بل بالسياسة اليومية .

ولكن مأخذي الأساسي على هذه الورقة هو ما يمكن تسميته بغياب الهاجس الديمقراطي . إن حل مشكلة الأقليات التي يتحدث عنها الكاتب ، ومشاكل أخرى تكون أقل خطورة لولا غياب الديمقراطية ، أي غياب شرعية الحاكم ومصداقيته . إن الأقليات تكون مسالمة وبخير لو أن الأكثرية تحظى بحرية التعبير عن همومها وعن طموحاتها . بل إني أذهب أبعد من ذلك لحد القول إن الضغط الخارجي يكون أقل فعالية بكثير ، لو أن السلطة الداخلية ، في كل قطر عربي تحظى بقدر من الشرعية .

منير شفيق : يمكن اعتبار دراسة الأستاذ أمين هويدي بمثابة ناقوس الخطر أو بالاحرى بوق النفير بالنسبة إلى المسلمين عموما والعرب خصوصا . فهي إلى جانب تناولها للأخطار والمؤامرات التي تحيق بالبلاد الاسلامية تؤكد على شمولية الصراع وإستمراريته التاريخية ، وهذه سمة تتخطى معظم الذين يتحدثون عن المؤامرات الامبريالية من الزوايا السياسية والاقتصادية والعسكرية ، ولا يرونها في سياق تاريخي متواصل ولا يشددون على بعدها الحضاري الذي يتسم بمحاولة فرض التغريب الفكري والثقافي والحضاري ، وهو شرط أساسي لتحقيق التبعية ، على بلدان العالم الثالث عموماً ، وعلى الشعوب الاسلامية خصوصا .

أما لماذا تشكل الدراسة بوق النفير فلأنها ترصد التوجهات الاستراتيجية التي تبيت للمنطقة ، خصوصا من جهة المزيد من التفتيت الداخلي ، ولأنها تظهر خطورة الهوة التي

تشكلت ، والآخذة في التعمق والاتساع بسبب دخول القوة المتفوقة في العالم ألى عصر يسميه البعض بعصر ما بعد الصناعة . ولكن في هذا المجال يمكن إبداء بعض الأفكار :

١ ـ تغلب على الورقة مسحة تشاؤم بالنسبة إلى مدى إمكانية اللحاق بالقوى المتفوقة . وهذا أمر صحيح إن كان التحدي محصورا في مجال التقنيات والصناعة والقوة المادية الصرف . فهذا اللحاق غير منظور على التأكيد ، لأن تلك القوى لن تسمح به بالقوة ، وبكل الأساليب الأخرى ، حتى لو كان ممكنا . كما أن اللحاق يواجه سرعة هائلة في التطور في تلك المجالات من جانب المتفوقين . فما داموا غير ثابتين في مكانهم فالهوة سوف تزداد .

إن هذه النقطة تفرض أن يطرح السؤال : على أية أرض يجب أن تستند مواجهة هذه التحديات ؟ هل تذهب إلى الميدان نفسه وتدخل السباق به ؟ إنها إن فعلت ذلك فسوف تفشل . وهذا ما يؤكد تشاؤم الأستاذ أمين هويدي . ولكن ماذا لو حددت ميدانا آخر فتجر الصراع إليه . وذلك بالاستناد إلى المنطق التالي : من البديهي أن الصراع الدائر لا يشبه السباق في ميدان سباق الخيل ، وإنما هو معجون بالعنف وبكل الوسائل التي تمنعك من إطلاق قواك . ولهذا فإن البداية يجب أن تكون بتعبئة عقيدية ـ فكرية ـ سياسية ـ عسكرية ـ حضارية للأمة ، تجعل إستخدام العنف المباشر ضدها عملا فاشلا ويكلف كثيرا وبلا فائدة . إن هذه العملية لا تركز على ميدان اللحاق التكنولوجي أو الصناعي ، وإنما تركز على قوتها الروحية والبشرية وما يمكن أن تحققه في ظل ذلك في مجالات القوة المادية التي وإن كانت مختلفة إلا أنها حين توضع في المواجهة الشاملة التي تعبأ فيها الجوانب العقيدية ـ الفكرية (الأيديولوجية) التي تعصف بحدود التجزئة ، والتخاذل السياسي والاستسلام الحضاري والثقافي ، أي حين توضع ضمن نهضة في المجالات المذكورة ، تأتي المحصلة تعويضا عن النقص المادي والتكنولوجي ، ويصبح من الممكن على الأقل جعل هذه الأرض جحيما لكل من يفكر بالسيطرة الاستعمارية عليها وتغريبها والحاقها به وجعلها من عبيده . عندئذ يمكن الحديث عن السير على طريق تطوير الجوانب العملية والتكنولوجية والصناعية . هذه هي السمة الفارقة بين شروط نهضتنا وشروط نهضة الفرنجة . فشعبنا لا ينهض تحت الأهداف والغايات التي نهضت على أساسها الشعوب الفرنجية . وهذا ما يؤكده تاريخنا القديم والحديث . إن الامساك بهذه المسألة ، هو الذي يذهب بالتشاؤم ويفتح بابا إلى الأمل الحقيقي .

٢ ـ تصر الأدبيات الغربية على تسمية العصر بالسمات التي تحددها هي فهو عصر البخار أو عصر الصناعة أو عصر الكهرباء أو هو الآن عصر التكنولوجيا والالكترون (التكنترون) . أو قد تسميه عصر البرجوازية ، أو عصر الليبرالية ، أو عصر البرلمانات أو عصر القوميات أو عصر البروليتاريا ، أو عصر التخطيط المركزي . أما ما يجري في العالم

الأوسع ، أو فيما يحدث من تغير في عالم الشعوب فلا يسمى العصر به الأمر الذي يفرض أن نرفض هذه التسميات ونجعلها عصرهم لا عصر العالم كله . ومن ثم نعطي للعالم وعصره سمات أخرى تنبع من حركة الجماهير الواسعة ـ آلاف الملايين من البشر . فإذا كان العصر هو عصر « التكنترون » فهذا يعني أن غالبية شعوب العالم خـارج العصر . أما إذا كان عصر ثورة المستضعفين عصر العودة إلى المبادىء والأخلاق السامية فهذا يعني أن زمر التكنترون خارج العصر ، وأن غالبية شعوب العالم هي قلب العصر ومحددة سماته .

٣ ـ ثمة ملاحظة أمل من الأستاذ هويدي إعادة التدقيق بها وهي قوله « ووجدت الدول الاستعمارية نفسها تحارب في جبهتين : جبهة داخلية تضم عمالها ، وخارجية تتألف من قوات التحرر في المستعمرات » (ص ٧٠٣). إن مقولة وقوف الطبقة العاملة في البلدان الرأسمالية إلى جانب قوات التحرر في المستعمرات أو في جبهة مع تلك القوات ضد الرأسمالية أمر ما لم تثبته الوقائع . ولا يلغي هذه الحقيقة بعض المواقف الهامشية ، أو بعض المواقف التي كانت تبرز في أواخر مراحل الصراع . أي عندما تشرف الحكومة الاستعمارية على الهزيمة من قبل أحد شعوب المستعمرات تزداد المعارضة الداخلية . وإذا دقق في تلك الحالات فسنجد أن الطبقة الحاكمة نفسها كانت تنقسم إنقسامات حادة في تلك المرحلة نفسها .

في الحقيقة ينبغي أن يدقق في المقولات التي تروج حول الطبقة العاملة في البلدان الرأسمالية على ضوء الوقائع لا على ضوء الفرضيات و« المنطق » ولا على ضوء الاضرابات الاقتصادية . وإنما على ضوء هل الطبقة العاملة مستفيدة ، ولو بحصة أقل من الرأسماليين ، من الحالة الاستعمارية القائمة أم لا ؟ ثم على ضوء الأفكار والسياسات الحقيقية التي تتبناها الطبقة العاملة وتحملها في رؤوسها وتمارس على ضوئها فعلا . وليس باعتبار ما « يجب » أن يكون ، أو ما « يمكن » أن يكون .

حسن حنفي : ١ ـ البحث يقوم على تحليل علمي رصين هادىء من أستاذ متخصص في العلوم العسكرية والسياسية ويقوم على خبرة وممارسة طويلة في عصر مواجهة الناصرية للاستعمار فهو وثيقة تاريخية علمية وطنية . ولكن أحيانا وفي كل صفحة تقريبا يذكر الوطن العربي والاسلامي كمترادفين ، وهو الشائع والأغلب ، وأحيانا أخرى يذكر العالم العربي بمفرده ، أو العالم الاسلامي بمفرده وهو الأقل شيوعا مما يدل على أن العالمين في وجداننا المعاصر أما مترادفان أو متداخلان تداخل الجزء في الكل . وبالنسبة للاستعمار فأنه لا يفرق بين هذه العوالم لأنها بالنسبة إليه مناطق غير أوروبية هدفه السيطرة عليها واستغلال مواردها . وبالتالي تكون نظرية الدوائر المتداخلة المشهورة في « فلسفة الثورة » التي أعاد صياغتها الدكتور أنور عبد الملك أفضل صياغة حتى الآن للصلة بين القومية العربية والاسلام ، وتحل في وجداننا المعاصر هذا الاشتباه بين الترادف والتزاوج .

٢ ـ يذكر البحث في الصفحات الأولى مادة لاثبات « الصدمة الحضارية » ، وبالرغم مما لذلك من أهمية لايقاظ الوعي بالمستقبل إلا أنه قد يخيف ويعطي الانسان الاحساس بالعجز والدونية وهو ما يريده الغرب من الايحاء إلى الشعوب غير الغربية باليأس من اللحاق بالغرب .

٣ ـ تنبؤ الغرب باندثار القوميات من أجل القضاء على الخصوصيات القومية لصالح وحدة التكنولوجيا ووسائل العلم الحديثة حتى يكون للغرب بإستمرار اليد العليا ، وهو المسيطر على آخر إنجازات التكنولوجيا الحديثة ، كذلك الانتقال من القرية العالمية إلى المدينة العالمية .

٤ ـ إنتباه الغرب إلى تحطيم القومية العربية في جوهرها وهو الاسلام ، أي حضارة الأمة وروحها وتاريخها وهويتها .

الياس مرقص : أتمنى لو يكون بالامكان في المستقبل تناول « موقف القوى الخارجية وتحركها في . . » من وجهة نظر التطور الموضوعي نفسه إن صح التعبير . ثمة سيرورة ، مسيرة ، تبدو لي مسيرة تدهور ، عودة إلى حالة إنحطاطية ماضية لكن في ظروف جديدة عالمية ، امبريالية وتوتاليتارية (شمولية) .

هذا التطور في جانبه الأخير العالمي هو عملية تذرير (تحويل البشر إلى أفراد ـ ذرات) الجماعات التقليدية (عشيرة ، طائفة) كانت في الماضي حماية لوجود ولها إذن دور إيجابي . لكنها في أعتقادي عاجزة اليوم ضد هذا المد الحديث الجديد . من جهة ثانية ، يجب أن يكون واضحا أن « الاستراتيجية الامبريالية » قد تغيرت ، وإن « الشعارات الثورية القصوى » عاجزة وفارغة وضارة . لا يمكن إيقاف ما لا نريده بدون شعب ، بدون إنسان ، قادر على الصمود والعطاء والتضحية ، وبالتالي في مستوى الفكر والمفكرين ، مراجعة أساسية ، عدم الركض المباشر للقبض على هذا الجزء أو ذاك الجزء ، بدون تجرد وتجريد وعمل بالمفاهيم ، ثم ، على هذا الأساس ، إعتماد المناهج جميعا .

أياد القزاز : باعتقادي أن سياسة الدول الكبرى تعتمد على مصالحها الاقتصادية وليس على أسس إنسانية أو حقوق الانسان . ومصالح الدول الكبرى حاليا ، على ما أظن ، قائمة على إستمرار الصراعات الداخلية في الوطن العربي وتحريك وتشجيع الحزازات والخلافات بين الدول العربية ، لأن في ذلك ما يخدم مصالحها وإستمرار تأثيرها وسيطرتها على الوطن العربي . إن إستمرار النزاعات والصراعات داخل وبين الأقطار العربية يؤدي إلى صرف مبالغ طائلة على عملية التسليح وإنشاء جيوش كبيرة تتراوح بين ١٠ ـ ٢٥ بالمائة من ميزانية الدولة السنوية ، في وقت كان بالامكان صرف هذه المبالغ على عملية التنمية

الاجتماعية والاقتصادية التي تحتاجها بشدة كل الأقطار العربية . كما أن عملية التسليح لا تتوقف عند سنة أو سنتين ، بل هي عملية مستمرة من أجل تحديث الاسلحة والحصول على أجددهما والحصول على الذخيرة اللازمة وقطع الغيار .

إن وجود السلاح بكثرة في هذه الدول معناه أن هذا السلاح سوف يستعمل في يوم ما لحل النزاعات بين الأقطار العربية التي تتنازع فيما بينها حول الحدود أو أمور أخرى . وهذا بدوره يؤدي إلى تدمير المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية التي تحتاجها هذه الدول وإبقائها في حالة تخلف . كل هذه الأسباب تؤدي إلى تبعية مستمرة بين الأقطار العربية واعتمادها الكامل على الدول الكبرى وهذا ما تبغيه تلك الدول .

المطران غريغوار حداد(*) : إذا كان من الضروري تحديد المصطلحات في كل حوار ، لئلا يدور في حلقة مفرغة ، ويؤدي إلى سوء تفاهم وإلى خلافات هامشية لا طائل تحتها ، وإذا كان من الضروري خاصة تحديد المفاهيم المتعددة للألفاظ الغنية ذاتياً وتاريخياً ، كالاسلام والعروبة ، لئلا يساء إلى أحدهما أو كليهما عمداً أو عفوياً ؛ وإذا كان الاسلام أولاً وأصلاً هو إيمان بالله الواحد الأحد ، المطلق ، الأكبر من كل ما سواه ، وإيمان بالانسان كخليفة الله في الأرض ، أكبر من كل المخلوقات ، وإذا كانت معاني الاسلام الأخرى ، العقائدية ، والاخلاقية ، والاجتماعية ، والاقتصادية ، والسياسية والحضارية هي « ثانية » ، متفرعة من المعنى الأول الأصيل ؛ وإذا كان فقدان الايمان الاسلامي يفرغ هذه المعاني ، المتفرعة عنه من هويتها الأصلية ، وخصوصيتها ، وثوريتها الجذرية ، التي يحتاج إليها عالم اليوم أكثر من حاجته إلى التصورات الاجتماعية القومية السياسية الحضارية ، أيا كان تطورها وتقدمها ؛ وإذا كان إستعمال إيمان الجماهير الاسلامية للوصول إلى أهداف مشبوهة أو عرضة للتساؤلات ، وأقله للنسبية ، يمكن أن يصبح نفاقاً ، وكفراً بالله ، واستغلالا للانسان . . . فمن الضروري أيضا التوصل إلى وضوح في المقاييس التي يحتكم إليها المتحاورون أو العاملون في أي حقل كان ، فكيف إذا كان هذا الحقل يهم مئات الملايين من الناس كما هي الحال في موضوع القومية العربية والاسلام ، ليحتكموا إليها بطريقة واعية واضحة بدلاً من أن تبقى خفية مبيتة عن قصد أو غير قصد ، فتصبح جوامع فكرية وعملية ، وإلا ظل الحوار يدور في الحلقة المفرغة ، وظل العمل منقسماً ضعيفاً أو معطلاً تماماً .

ولتحديد المقاييس المشتركة والجامعة للفكر والعمل لا بد من تحديد القيم والقناعات المشتركة ، والدوافع الذاتية والموضوعية المقبول بها لدى المفكرين معا أو العاملين معا .

لذلك ، فعلى الذين يهمهم مصير الاسلام والقومية العربية أن يحللوا خلفيات كلامهم

(*) قدم المطران حداد هذه المداخلة بعد إنتهاء الجلسة . (المحرر)

وعملهم لاكتشاف **القيم** التي يرجعون إليها لبناء كلامهم أو عملهم على أسس برأيهم قوية ، واكتشاف **سلم الأولويات** بين هذه القيم ، وماذا يؤثرون بينها وماذا يضحون به عندما تتعارض أو تتصارع ، واكتشاف **الدوافع** التي هي وراء الفكر أو العمل ومدى الاجماع في القبول بها ، ومن ثم **الأهداف** المتوخاة من خلالها .

بعض القيم الشاملة والتفصيلية .

لا شك أن في موضوع الندوة قيمتين رئيسيتين يدور حولها الكلام ، والنقاش ، هما القومية العربية والاسلام . ولكن ، من جهة ، كما ذكرت في المداخلتين الآخيرتين هناك عناصر ومقومات عديدة في حقيقة الاسلام ، وكذلك في حقيقة القومية العربية . ومن جهة ثانية هناك قيم أخرى غيرهما ، لا بد أن توضع في الميزان لمقارنة المقاييس .

والأسئلة التي يجب الاجابة عليها لكي يأتي الفكر علمياً جدياً ، والعمل موحداً فاعلاً ، هي في سبيل المثال لا الحصر :

- ما هو سلم القيم والأولويات بين عناصر الاسلام ؟
- ما هو سلم القيم والأولويات بين عناصر القومية العربية ؟
- ما هو سلم القيم والأولويات بين عناصر الاسلام وعناصر القومية العربية ؟
- هل القومية العربية ، أو الوحدة العربية ، أو الأمة العربية ، هي القيمة الكبرى التي يجب أن تؤلف بين قلوب الجميع وإراداتهم ، والتي يجب أن تنضوي تحت أولويتها كل ما سواها ؟
- أم الاسلام هي تلك القيمة القادرة على أن تؤلف بين القلوب والارادات والصالحة لكي تنضوي باقي القيم فيها ؟
- أم الايمان بالله الواحد الأحد ؟
- أم الايمان بالانسان ، وخدمة الانسان الفضلى ؟
- هل الأهم هو الاصالة القومية ؟ أم الاصالة الدينية ؟ أم مصلحة الجماهير الاسلامية والعربية العائشة حالياً ؟

كما يظل السؤال الجدلي وارداً : هل هناك إمكانية عند كل تناقض ، أو تصارع بين القيم الشاملة أو التفصيلية أن نصل إلى الحل من خلال تجاوز القيمتين اللتين تظهران متناقضتين ؟ وكثيراً ما ذكر المؤتمرون في هذه الندوة خطر « التوفيق والتلفيق » بين القيم المتصارعة .

بعض الدوافع والأهداف

فإذا إنتقلنا إلى الدوافع الذاتية أو الموضوعية التي تظهر أو تكمن وراء الفكر والعمل في

إطار الحوار حول الاسلام والقومية العربية ، والأهداف المتوخاة منها ، واقتصرنا على جمع ما بدا منها في المحاضرات والمداخلات المختلفة ، أمكننا جمع الكثير ، نكتفي ببعض الأمثلة للدلالة على أهمية هذا الموضوع وضرورة الاتفاق حوله قبل الخوض في أي حوار . والأمثلة ليست في تسلسل منطقي أو قيمي ، وإلا كان ذلك إفتئاتاً على المنطق واستباقاً لما يجب أن يحدث بعد الحوار والاتفاق . فمن الدوافع والأهداف :

- مقاومة الهجمة الاستعمارية السياسية والثقافية والحضارية .

- مقاومة خطر الالحاد الكامن في بعض الايديولوجيات .

- مهاجمة موقف سياسي عقائدي لاثبات موقف آخر ، ضمن البلد العربي الواحد أو بين بلدين أو محورين ، مما لقة أو خوفاً من سلطة أو حزب . . .

- الربط بين الاسلام والعروبة خوفاً من أضعاف أحدهما إذا تم فصلهما أو حتى التمييز بينهما .

- إيجاد التوافق بين مواقف تظهر مختلفة ، للدفاع عن الذات الجماعية التي ينتمي إليها المدافع .

- التفسير أو التبرير « لماذا تأخر المسلمون وتقدم سواهم » .

- الخوف على الاصالة القومية العربية .

- الخوف على الدين الاسلامي من الحضارة الغربية .

- تبرير كل ما ورد في التاريخ العربي ، أو التاريخ الاسلامي ، خوفاً من أن تنعكس سلبياتها تلك على قيمة العروبة والاسلام الحالية أو الذاتية .

- الثأر من كل ما قاساه العرب والمسلمون من الغرب « المسيحي » عبر التاريخ ، من الحملات الصليبية حتى الاستشراق والاستعمار .

- ركوب موجة « الصحوة » أو « الردة » الاسلامية الحالية للوصول إلى موقع آمن ، أو مميز ، أو قيادي .

- إستعمال الثورة الاسلامية للوصول إلى الثورة الاجتماعية الاقتصادية السياسية .

- إقامة الدليل على تفوق العربية والعروبة على كل لغة وكل قومية أو تفوق الاسلام على كل دين وكل فلسفة وكل حضارة .

- الأحياء الروحي الأخلاقي الصحيح كشرط أساسي لأحياء الانسان والوصول إلى المجتمع الأفضل .

ـ إيجاد الرابطة التوحيدية الفضلى للشعب العربي ، أو الشعوب العربية ، أو الشعوب الاسلامية .

ـ تأسيس قوة ثالثة كبرى في عالم اليوم . . .

ضرورة الاتفاق على الجوامع .

بعد هذا العرض السريع لبعض الأمثلة على صعيد القيم والدوافع والأهداف ، يظهر بوضوح أكثر لماذا تدور كثير من المناقشات في حلقة مفرغة ، ولماذا يجب أن يسبق كل حوار ، في موضوع ما ، حوار أول حول ما يجمع المتحاورين في خلفياتهم الهامة هذه .

لذلك إقتراحي المتواضع هو أن يتكلف أحد الباحثين دراسة مجموعة المحاضرات والتعقيبات والمداخلات التي تضمنتها الندوة ، للكشف عن الخلفيات الواضحة أو المفترضة ، وعرضها على الذين إشتركوا في الندوة لابداء موقفهم من كل منها ، ثم مقابلة المواقف المتعددة لاكتشاف ما هي الجوامع وما هي القواسم المجزئة للعالم العربي والعالم الاسلامي ، وما تقدير النجاح في الانتهاء من هذه القواسم ، عبر تمايزها ، وتكاملها ، وتجاوزها .

أمين هويدي : شكراً سيادة الرئيس ، لي كل الفخر أن تكون كلمتي هي الكلمة النهائية بالنسبة لما عرض من موضوعات للمناقشة في هذه الندوة . وأنا متفق تماما مع كل ما أثاره الأخوة الكرام من ملحوظات فيها عدا شيء واحد وهو أنني ما زلت مختلفا مع المتفائلين ، فإنني ما زلت متشائماً وغارقاً في التشاؤم لأنني رجل واقعي ، ولقد قدمت تبريراتي على تشاؤمي ، ولكن أحداً لم يقدم سبباً واحداً لتفاؤله سوى مجرد تمنيات . أنا أدعو الله أن يخيب ظني . ولكن متى يخاف الانسان من مشكلة ما ؟ حينها تتحول المشكلة إلى أزمة ، وحينها لا تجد من يتصدى لها ولا من يحلها وإن الظروف التي تحيط بها تتفاقم وتتراجع إلى الخلف ولا تتقدم إلى الامام . هنا تنقلب المشكلة إلى أزمة . هذا ما يقلقني لأنني لا أجد أمامي قدرة ولا إرادة على حل الأزمات المتناثرة كالقنابل الزمنية على الساحة . هذا ما يقلقني ولكن طبيعة الأشياء ، طبيعة العلاقات على مسرح العلاقات الخارجية ، حل مشاكل ، والسياسة كلها هي عبارة عن فن الممكن ، فن تحقيق الممكن . ولكن ، حينها نرى أن هذه المشاكل هي بعينها التي كان يتحدث عنها الكواكبي وقبله ، ثم نجد أن هذه المشاكل هي هي بعينها منذ عشرين سنة مثلاً ، ولكن نبت إلى جوارها مشاكل من الحجم الكبير والوزن الثقيل ، فإن هذا يدفعني إلى التشاؤم .

النقطة الثانية . هناك مثل صيني يقول « إستعد للقتال وكأن العدو سيهجم عليك غداً » ، هذا كلام حكيم للغاية . كوني أرجع كل أسباب المشاكل التي أعانيها إلى الاستعمار ، هذه لوحدها مشكلة ، مشكلة مخيفة . وليست هي الطريقة المثلى ، لأن ذلك هو تخطي المشاكل أو إلقاء الكرة خارج الملعب . وكفانا إلقاء الكرات إلى خارج الملعب .

الاستعمار متقدم صناعياً ، نعم ، لكن أين أنا ؟ والدليل على هذا أن كلا من دولنا يمكنها أن تبدأ الحرب، يمكنها أن تحدد الوقت بالدقيقة واليوم والثانية التي تبدأ فيها حرباً . ولكن ليس أيا منا بقادر على تحديد لا وقت إنتهاء الحرب ولا شكل إنتهاء هذه الحرب ، لماذا ؟ لأنها ممسوكة من الخارج ؟ التمنيات أن « لا » لكن الواقع « نعم » .

هذه هي المشاكل ، ثم في حرب دائرة ليل نهار ، التي هي حرب التكنولوجيا ، من الذي ينفق عليها فعلاً ؟ نحن الذين ننفق عليها دون الاستفادة منها . مواردنا كلها تخرج من أرضنا مستنزفة ، كل إرادتنا تذهب للخارج كي تصرف على حرب التكنولوجيا الدائرة ، وليس الحرب التكنولوجية . فرق كبير بين الحرب التكنولوجية وحرب التكنولوجيا . حرب التكنولوجيا دائرة ليل نهار . أين نحن من هذا الكلام ؟ غيرنا دخل مرحلة « الأوتوميشن » . نحن ما زلنا ، لا نعرف كيفية إدارة نظام التلفون ، أو لا نعرف تصليحه .

إذن تحركات الدول حالياً لها قوانينها ، وهذه القوانين سائدة ، ولكن تحركاتنا نحن كيف هي ؟ هل يمكن رسمها في ظل الظروف القائمة ؟ أبدا ، لا يمكن التحرك في ظل الظروف القائمة . لماذا ؟ لأنه ممكن جداً أن أحداً عندما يتحرك إلى الأمام ، خمسة يتحركون للخلف ، ثمانية يتحركون لليمين ، إثنا عشرة يتحركون للشمال ، لكن ليس هناك تحرك ولا تصور واحد على الاطلاق . بخصوص الحرب بالوكالة . هو إسم ثقيل على نفسي قبل أن يكون ثقيل على غيري . ممكن أن نسميها ، يقولون عليها مثلاً الحروب المحلية العالمية . ولها لفظ آخر أو تعبير آخر ولكن حتى بمجرد تغيير الألفاظ لا يعني إلا ما قلت ، والورقة واضح فيها نقطة التسليح وكيفية ضبط التحركات عن طريق التسليح وفي النهاية كانت المحاولة للرد على سؤال . هل السلاح في يد الصانع أم في يد المستخدم ؟ أو هل التسليح تجارة أم سياسة ؟ كان هذا هو الحوار الدائر في الورقة . لكنها هي حرب في الواقع بالوكالة شئنا أم لم نشأ ، أو أن هذا رأيي على الأقل . الديمقراطية كما أثارها الأخ الدكتور غسان ، طبعاً هي ضرورة والديمقراطية ليست ضرورية خصوصاً للدول النامية ، هي ديمقراطية سياسية فحسب لأنها تدخلنا في البيضة قبل الفرخة أو الفرخة قبل البيضة . هل الديمقراطية هي فقط ديمقراطية التصويت أو حرية الرأي ؟ نعم كل هذا واجب ولكن قبل هذا ، الديمقراطية الاجتماعية . تضييق الفوارق بين الطبقات ، الارتفاع بمستوى دخل الأفراد ، الارتفاع بمستوى الناس الموجودين .

عندما يقارن الانسان بين مستوياتنا الموجودة ، ومستويات الدول الأخرى التي وصلت إلى بداية حتى مرحلة الصناعة ، أو مرحلة التصنيع أو مرحلة ما بعد الصناعة ، هذا حقيقي مرحلة ما بعد الصناعة لأن هناك فرقاً كبيراً بين مرحلة الصناعة ومرحلة ما بعد الصناعة .

الفرق الأساسي فيها أن مرحلة التصنيع ينفق الانتاج والدخل فيها في مزيد من التصنيع . لكن حينما أصل إلى مرحلة التشبع في مرحلة ما بعد الصناعة ما يزيد على الانتاج أصرفه على الخدمات فهو إستوفى إلى حد كبير جداً موضوع الانتاج ويصرف ما يأتيه على موضوع الخدمات . أهيب بالمركز ، بمركزه العلمي المحترم بين الأوساط العلمية المختلفة في كل أنحاء الوطن العربي . أهيب به لكي يخصص قسماً من موضوعاته ودراساته للناحية المستقبلية . وليكن لسنة ٢٠٠٠ ، كيف سيكون شكل قوميتنا ؟ كيف سيكون شكل الاسلام ؟ كيف سيكون شكل البترول ؟ يعني كيف ستكون صورتنا في سنة ٢٠٠٠ ؟

لماذا سنة ٢٠٠٠ ؟ لأن الدكتور خير الدين حسيب قال«أنه فاضل لنا في النفط عشرين او خمسة وعشرين سنة» فما هي صورتنا بالنفط ؟ ما هي صورتنا من غير النفط ؟ الموضوع صعب جداً جداً لأنه في تقديري أسهل شيء أن أتحدث عن الغير . لا أقصد النميمة ولكن الحديث عن الغير ، دور الغير ، أصعب شيء أن أحدد غرضي وكم من أناس ولدوا وماتوا دون أن يعرفوا لهم غرضاً . وشكراً جزيلاً .

قبل أن أترك الميكروفون أشكر المركز على دعوته الكريمة وأثمن ما فيها إنني قابلت أساتذة كرام وعلماء أفاضل ومفكرين كنا نسمع عنهم ونقرأ لهم دون أن نتشرف بلقائهم . وهذه فرصة نادرة أتيحت لي . أكرر شكري للمركز وشكري لحضراتكم والسلام عليكم ورحمة الله .

تعقيب ختامي (١)

د. سعد الدين إبراهيم

أجد نفسي في هذا اليوم الأخير لندوة « القومية العربية والاسلام » مدينا بالشكر لمركز دراسات الوحدة العربية لعقد هذه الندوة وتأمين مستوى رفيع لها من حيث التنظيم ومن حيث المضمون . لقد أثارت ورقة الأستاذ أمين هويدي كثيرا من الأفكار والخواطر . وقد تكلم عنها معظم الزملاء بالفعل . لذلك أفضل أن تقتصر ملاحظاتي على بعض ما أثير اليوم .

أجد نفسي على اختلاف واحد مع أستاذنا وأحد العمالقة من أساتذة هذا الجيل الدكتور قسطنطين زريق . لقد عبر عن كمده لأن الندوة في بعض مداولاتها لم تتجاوز المستوى الرفيع لحوار مماثل في نهاية القرن الماضي وأوائل هذا القرن حول العروبة والاسلام . قد يكون الأستاذ الكبير محقا في تعجبه ـ وربما ضجره ـ للعودة إلى فتح ملف كنا نعتقد أننا قد فرغنا منه منذ أكثر من نصف قرن . وهنا أقول أن الواقع واحداثه المتفجرة هي التي تفرض على أي نخبة مثقفة متجاوبة مع مجتمعاتها ضرورة التحليل والتفسير والتأمل . إنني أعتقد بحق أن هذه الندوة قد ارتفعت إلى مستوى الأحداث ، وتعرضت بأمانة وشجاعة لصياغة الخلافات الفكرية والمفهومية التي تفصل بيننا . ولكنها بنفس الدرجة ـ وكأي حوار أمين بين الشرفاء ـ قد سلطت الضوء على الرقعة المشتركة الكبيرة التي تربط بين القومية العربية والاسلام . فاسمحوا لي أن أشير إلى بعض الآثار التراكمية لهذا الحوار على مدى الأيام الأربعة .

ـ **الاتفاق الأول** ، هو التداخل المكثف بين الاسلام كدين وكإطار حضاري وبين العملية التاريخية الكبرى لتكوين الأمة العربية . لقد بلغ هذا التداخل في بعض المراحل حد التطابق الكامل ، وفي بعضها الآخر حدث بعض الاختلاف والتمايز . ولكن « العروة الوثقى » بينهما لم تنفصم أبدا .

ـ **الاتفاق الثاني** ، هو أن أي مشروع قومي للبعث الحضاري في هذه المنطقة لا يمكن أن يكتب له النجاح إذا لم يرتكز على أرضية التراث الاسلامي ـ العربي .

ـ **الاتفاق الثالث** ، هو أن الجانب السياسي التوحيدي لمشروع البعث الحضاري الكبير سواء كان في ظل الاسلام أو تحت راية القومية العربية لا بد أن ينطوي على الالتزام بالمساواة والعدل لكل المواطنين : عربا مسلمين أو عربا غير مسلمين . الذين يريدون التوحيد في ظل الاسلام يؤكدون أن ذلك واردا في روح الاسلام والشريعة ، وكل ما نحتاجه هو فرصة للاجتهاد والتجديد للوصول إلى الصيغة المناسبة لذلك . والذين يريدون التوحيد تحت راية القومية العربية يعتقدون أن صيغة واضحة لذلك لا بد من وجودها ـ وهي غير موجودة الآن في إطار الشريعة الاسلامية بشكلها الحالي . وبعضهم يرى في العلمانية صيغة معقولة للحل . ولكن الفريقين لا يختلفان ـ على الالتزام مبدأ وتطبيقا ـ بخصوص المساواة والعدل والحرية لكل المواطنين العرب وغير العرب في الاطار ـ السياسي لأي مشروع توحيدي عربي ، أو إسلامي ، أو عربي ـ إسلامي .

ـ **الاتفاق الرابع** ، والأهم في نظري ، هو أن المشروع الحضاري التوحيدي سواء كان مرتكزا على الاسلام أو القومية العربية أو عليهما معا ينبغي أن يكون مشروعا نضاليا تحرريا استقلاليا تنمويا . فروح المشروع وأهدافه هي تقليص التبعية ، بكل صورها السياسية والاقتصادية والثقافية لقوى الهيمنة الاجنبية ، وتكريس أصالة المنطقة وتطوير نظمها ومؤسساتها بحيث تخدم إنسان وجماهير الرقعة التي يشملها هذا المشروع الحضاري .

هذا الاتفاق في نظري هو الأهم جميعا . لأنه في تقديري يربط الماضي والحاضر بالمستقبل . إن هذا الاتفاق هو المدخل الحقيقي والمنطقي للتصدي لكل الاسئلة التي طرحها أستاذنا الدكتور قسطنطين زريق . وهي أسئلة مثقلة بالمعاناة والألم لما نحن فيه ؛ ولكنها أيضاً أسئلة تحفزنا إلى التصدي للمستقبل وتذكرنا بمعالم الطريق وبالهدف الأكبر الذي لا ينبغي أن يغيب عنا في خضم أي ندوة أو أي حوار .

ولأن هذا الاتفاق الرابع هو الأهم جميعا ـ في نظري ـ اسمحوا لي دقيقة في التعليق عليه في تاريخنا الحديث وواقعنا الاجتماعي الحاضر .

ـ التراوح بين الاسلام والقومية العربية ، في حمل لواء الصمود والنضال ضد الهيمنة والتخلف ، يكاد يمثل قانونا إجتماعيا في هذه المنطقة . وربما كان الفهم الأدق لطبيعة هذا التراوح هو أن كل منهما يمضي في الطريق إلى أجل معين ثم يبدو وكأنه أستنفد نفسه إلى حين . هنا يتقدم الانتماء الآخر ، ويتصدى لقيادة الجماهير .

ـ لا بد من التمييز في استجلاء آلية هذا القانون بين دعوة إسلامية تلهم الجماهير وتستنفرها نضاليا من أجل التحرر وتقليص التبعية ، ودعوة أخرى مهما كان بريقها تظل في

مستوى النخبة الحاكمة أو المتصوفة الغيبية والتي تقصر عن الالهام والتعبئة الجماهيرية .

ـ إذا أخذنا الدعوة الاسلامية بالمعنى الأول التحرري النضالي ، فإننا نلاحظ من وجهة النظر « السوسيولوجية » ، فإنها تجد أشد إستجابة لها بين الطبقات الوسطى والدنيا . تلكم تصبح قواعدها الاجتماعية الشعبية .

ـ هذه الشرائح الاجتماعية نفسها هي التي أيضاً استجابت وتستجيب دوريا للدعوة القومية المناضلة ضد التبعية والتخلف . إنها نفس الشرائح الاجتماعية التي استجابت لدعوة البعث فكريا ، واستجابت لدعوة عبد الناصر سياسيا وحركيا .

ـ فكأننا هنا بصدد قاعدة إجتماعية شعبية واحدة تستجيب لنفس الدعوة سواء كانت إسلامية نضالية تحررية أو قومية عربية نضالية تحررية .

أخيراً أود أن أقول كلمة عن معنى لقائنا في هذه الندوة .

لقد أحسست طوال جلسات الحوار الطويلة أن النقاش كان راقيا في مستواه . وأهم من ذلك لم يخالجني أدنى شك وأنا أسمع وجهات النظر المتباينة والآراء المتناقضة في أنها جميعا صدرت عن مفكرين شرفاء يبتغون تلمس الحقيقة وإنارة الطريق أمام أنفسنا وأمام غيرنا من الجماهير والأجيال الصاعدة لهذه الأمة .

احسست أيضاً أن محاور الانقسام في الآراء لم تتطابق مع خلفياتنا القطرية أو الدينية أو العمرية . فقد كان منا المصري واللبناني والفلسطيني والعراقي والتونسي الذي تبنى وأنتصر لنفس وجهة النظر . وكان بيننا أخوة من نفس الأقطار يلتقون على وجهة النظر الأخرى المختلفة أو المتناقضة . كان من بيننا المسيحي الذي طالب بإعتماد الاسلام والشريعة أساسا ولواء لمشروعنا الحضاري التوحيدي المستقبلي . وكان من بيننا المسلم الذي رفض هذا الأساس وأنتصر لوجهة النظر الأخرى ـ أي القومية العربية العلمانية التي لا تعادي الاسلام ولكنها تعارض الأخذ بالشريعة أساسا لتنظيم المجتمع والدولة .

لقد شارك في هذه الندوة مفكرون ينتمون لثلاثة أجيال عمرية . وهنا أيضاً لم تتطابق الحدود الجيلية مع حدود الخلاف والتباين في وجهات النظر .

باختصار ، لقد كان التباين والاختلاف أثناء الحوار يتقاطع رأسيا وأفقيا عبر الخطوط القطرية والدينية والجيلية . وكنا جميعا نتحاور بلغة قومية واحدة وبهدف واحد . هذا في نظري يعتبر ظاهرة صحية مشرقة على الساحة العربية التي تكتنفها في الوقت الحاضر ضروب التشرذم والانقسام ، وتخيم في سمائها سحب قاتمة كثيبة .

هذه الظاهرة الصحية المشرقة تجدد لدي الأمل في المستقبل .

مرة أخرى أشكر مركز دراسات الوحدة العربية على اتاحته لنا هذه الفرصة لتدارس هموم الأمة .

تعقيب ختامي (٢)

د. عبد العزيز الدوري

كانت ندوة القومية العربية والاسلام ندوة حوار ، عرضت فيها الاتجاهات والمفاهيم بوضوح وتركيز ونوقشت بصراحة وموضوعية .

وهي ندوة استطلاعية بطبيعتها ، قد تكون الأولى من نوعها . وينتظر لذلك أن لا يتوفر لها كل ما أريد لها من شمول وترابط ، وأن لا تخلو من فجوات أو تداخل في الموضوعات .

ولم يرد للندوة أن تتوصل إلى حلول أو أن تفضي إلى تسوية ، إذ يكفيها أن تهيء المجال لتفهم الاتجاهات ولتوضيح المشكلات ولكشف نواحي الاتفاق ، أو التباين .

وتبين من الندوة أن الحاجة أكيدة إلى متابعة الحوار وإلى التوسع والتعمق في الدراسات وإلى التفكير بما تثيره من أمور .

لقد أوضحت الدراسات مفهوم العروبة ، ونطاقها البشري والجغرافي ، في الإطار التاريخي وأبانت عن قيامها على أساس لغوي ثقافي . كما وكشفت عن الترابط التاريخي العضوي بين الاسلام والعروبة في التكوين الثقافي والحضاري . وكان التلازم واضحا بين الاسلام والعربية عبر التاريخ ، فيهما تتمثل الحيوية وبهما جرى كل تعبير عن الذات أو رد فعل على التحديات .

وواجه العرب التحديات في العصر الحديث في إطار الاسلام والعروبة ، وهي وإن كانت تحديات واحدة في الأساس ، إلا أن التأكيد في المواجهة لم يخل من تباين حسب الظروف والنظرة للأولويات .

---

* قدم الدكتور عبد العزيز الدوري هذا التعقيب ، بناء على طلب من المركز ، بعد إنتهاء الندوة التي حضر كافة جلساتها (المحرر) .

ويبدو من الدراسات أن البلاد العربية تحملت العبء الأكبر في مواجهة الموجة الغربية وفي محاولات الإحياء والتجديد في إطار الاسلام والعربية .

ولئن كانت الصلة بين الاسلام والعروبة عبر التاريخ صلة ترابط وتواز فإنها تعرضت للاختبار في الفترة الحديثة ، في الصلة بين القومية العربية والاسلام . فيما يبدو من تباعد بين الاتجاه الاسلامي والاتجاه القومي حديث يرجع إلى أوائل القرن العشرين . ولعل بدايات هذه الظاهرة تتصل بقيام الحركة القومية التركية من جهة وبانتشار الليبرالية من جهة أخرى .

وجاء الحديث ، في الدراسات ، عن الصلة بين العروبة والاسلام (في العصر الحديث) حينا ، وبين القومية العربية والاسلام أحيانا . وتبين أن الصورة ليست واحدة ، إذ أنه لا تناقض ولا تمايز بين الاسلام والعروبة في المغرب العربي ، وأن التمايز اقتصر على بلاد المشرق العربي (الشام والعراق خاصة) ، في حين أن الاسلام كان باب التوجه المصري للعروبة .

وظهر تباين في الاجتهاد في تناول الصلة بين القومية العربية والاسلام . إذ رأى البعض أن هناك تقابلا بينهما ، وحدد باحث ذلك بأنه بين « الانغماسيين » (في التغريب) وبين « الانكماشيين » (في الاسلام) فقط لا بين بناة النهضة . ورأى باحث أن المقابلة هي في الحقيقة بين الاسلام والليبرالية ، وأن العلاقة بين الاسلام والعروبة ليست علاقة بين طرفين وإنما هي علاقة ترابط عضوي جذري تكويني . واتجه باحث إلى أن المقابلة هي في أساسها بين الاسلام والعلمانية أو الفئة القومية التي تتجه للعلمانية .

واتجه البعض إلى أنه لا تناقض بين الاسلام والقومية العربية . وأكد باحث أن التناقض « بين العروبة والقومية العربية وبين الاسلام » مفتعل تماما وأن صانعيه ومروجي فكره من أعداء العروبة والاسلام . ورأى باحث أن أية محاولة للفصل بين العروبة والاسلام هي محاولة تعسفية ، فهي علاقة تتجاوز المفهوم العقائدي للاسلام إلى المفهوم الحضاري الواسع وأن هذه العلاقة لا تتناقض أبدا مع وجود سمات مميزة لمفهومي القومية العربية والاسلام . واتجه باحث إلى أن تمييز القومية العربية عن الاسلام في العراق والشام كان لفترة وجيزة حتى ظهور العروبة الحديثة في الخمسينات ، وأكد على أن عروبة الطلائع هي إسلامية الجماهير . ورأى باحث أنه لا يوجد تناقض أساسي بين القومية العربية والاسلام ، وأن المشكلة هي في إخفاق (بعض) المفكرين القوميين (في الطرح العلماني لمفهوم القومية وسطحية معرفتهم بالذات) وفي تلكؤ (بعض) المفكرين الاسلاميين في الاستجابة لضرورة التجديد والاصلاح .

ومن جهة أخرى يرى البعض أن العلاقة بين الاسلام والقومية العربية هي علاقة تكامل تعتمد على طرح مفهوم صحيح للعلاقة الحقيقية وعلى نجاح الفكر الاسلامي في طرح

إسلام العصر ، بينما يرى البعض أنها علاقة تمايز وتكامل ، واتجه آخرون إلى أنها علاقة تمايز وتجاوز أي احتواء أحدهما في الآخر بشكل ما .

وكان الاتجاه الغالب (في الندوة) التقريب والتوفيق ، وخاصة وأن التحديات الكبرى التي تواجه القومية العربية والاسلام واحدة ـ الاستعمار والصهيونية ، والتحرر ، والمعاصرة .

ومثل هذا التباين في التحليل قد يصدر أحيانا عن مواقف مبدئية ، ولكنه يستند إلى استعراض سير الاتجاهين وإلى تحليل المفاهيم الفكرية . ومجال الدراسة لا يزال واسعا في هذا المجال .

لقد ربطت بعض الدراسات بداية القومية العربية بتأثير مدارس الارساليات الأجنبية ، وفي ذلك تبسيط واضح . فقد تمثل الوعي العربي في القرن التاسع عشر في أكثر من اتجاه . وجد البعض (في بلاد الشام) في العربية رابطة باسم الوطنية ولتجاوز الطائفية ، أو باسم العروبة للدعوة للنهضة عند آخرين . وكان أثر هذه الفئة إيجابيا وملحوظا في الحقل الثقافي ولكنه كان محدودا ومختلطا في الاتجاه السياسي .

ويلاحظ أن الاتجاه الغالب كان عربيا تتلازم فيه العروبة والاسلام ، وتمثل فيه التأكيد على العربية ، وعلى دور الأمة العربية في الاسلام (سواء أكان ذلك باعطائها دور القيادة في الاسلام ، أو باعتبارها أمة مساوية للترك في الدولة) ، أو بتأكيده على المساواة في الوطنية أو على مقاومة الاستبداد . وكان جل النشاط في الجمعيات العربية في مطلع القرن العشرين من أصحاب هذا الاتجاه . وأهم من ذلك أن الكتابات الأولى في القومية العربية جاءت من مفكرين في هذا الاتجاه (الزهراوي ، العريسي ، عمر فاخوري) . كما أن مفهوم الأمة العربية لدى هؤلاء يغلب عليه تأكيد الأسس اللغوية والثقافية العربية إضافة إلى التاريخ العربي الاسلامي .

ويلاحظ أن التحديات خارجية أو داخلية كان لها أثرها ابتداء في طبيعة الاتجاه . فحيث كان التحدي الاساسي خارجيا كان الاتجاه للإسلام أولا في المواجهة . وهكذا كان لخطر الموجة الغربية بأشكاله ، بعد أواسط القرن التاسع عشر ، أثر في التأكيد على الاصلاح الاسلامي وعلى التجديد . ومع وجود اتجاه قومي عربي ، فإن الشعور بهذا الخطر كان وراء اتجاه العرب إلى المطالبة بالاصلاح وإلى المناداة بمساواة العرب بالأتراك في الدولة العثمانية . ولكن ضعف الدولة العثمانية وعجزها عن حماية البلاد العربية واجه عرب المشرق بتحدّ داخلي أكده ظهور القومية التركية والاتجاه للتتريك ، مما أعطى الأولوية بنظر أكثرية النخبة لهذا التحدي ، وأدى بعد دخول الدولة العثمانية الحرب إلى الاتجاه للاستقلال . (لذا لا يمكن اعتبار نشأة القومية العربية رد فعل للطورانية) .

وكان التحدي في المغرب العربي خارجيا ، وهو الاستعمار الغربي . فكان اتجاه الوعي إسلاميا عربيا للارتباط العضوي بين الاسلام والعربية (لغة وثقافة) .

وبعد هذا فإن الحديث عن القومية العربية والاسلام يتطلب ملاحظة التطور الفكري في الاتجاهين ، والنظر إلى الفئات التي أبرزت هذا الفكر وتطور الأوضاع العامة والنظرة إلى التحديات . وهذه ناحية تستحق الكثير من البحث والتحليل في إطار موضوع الندوة .

فالفترة بين الحربين شهدت تجزئة البلاد العربية ، وهيمنة الغرب وتوسع التغريب في المجتمع والمؤسسات ، وانتشاز الليبرالية . وكانت فترة نضال عربي مجزأ ضد الاستعمار .

بدأ الفكر القومي يتخذ شكله في العقدين الثاني والثالث واتخذ وجهة نخبوية رومانسية وتأثر بالليبرالية ، وركز على النواحي السياسية والثقافية وأغفل النواحي الاجتماعية والاقتصادية . وشعر ممثلو الاتجاه الاسلامي أن إرث المجتمع وقيمه وهويته مهددة وأن لا سبيل للصمود إلا بالاسلام . وبدت الفجوة بين الاتجاهين . وساهم في إقامة الفجوة توسع التعليم وإقامة المؤسسات على النمط الغربي وترك التعليم الديني على حاله . وهو اتجاه بدأ منذ مطلع القرن التاسع عشر وأدى إلى ازدواجية فكرية ومؤسسية في المجتمع .

وشهدت أواخر الثلاثينات أزمة الليبرالية المرتبطة بالغرب وفشل مؤسساتها ، وربط اقتصاد البلاد العربية بالغرب وإغفال الجماهير . وبدت الفجوة بين النخب الحديثة وبين الجماهير نتيجة التطورات الاجتماعية الاقتصادية ، هذا مع أن الجماهير كانت تستجيب للدعوات ، إسلامية وقومية ، في مواجهة التحديات . وتوسع الاتجاه الاسلامي في مواجهة التغريب والليبرالية كما بدأ الفكر القومي يتخذ وجهة وحدوية ، وواجه الاتجاهان الاستعمار .

وحدثت تطورات بعد الحرب الثانية من اشتداد النضال العربي في كل بلد عربي للتحرر ، وتوسع حركات التحرر في العالم ، كما بلغ التحدي الاستعماري ذروته في العدوان على فلسطين وإقامة الكيان الصهيوني ، لتصبح قضية فلسطين محور العمل العربي الوحدوي وعنوان التصدي للخطر الاستعماري . وكانت القضية الفلسطينية عاملا أساسيا في تأكيد الاتجاه القومي الوحدوي ، كما كانت وخاصة بعد سنة ١٩٦٧ عاملا في تأكيد الاحياء الاسلامي ، وهي قضية يلتقي فيها الاتجاهان .

وبرزت في الاتجاه القومي والاتجاه الاسلامي ، نتيجة التطورات ، خطوط ومؤشرات . أفاد الفكر القومي من تجاربه النضالية ، واتجه للتركيز على الاتجاه الوحدوي ، وتجاوز مرحلة الرومانسية والنبرة العنصرية ليستقر فيه المفهوم اللغوي والثقافي للأمة ، وصار يعنى بهموم الجماهير ليتخذ مضمونا تقدميا أو اشتراكيا . واتجه للعناية بالتراث وجعل ذلك قرين الأصالة ، جنب تركيزه على المعاصرة .

والفكر الاسلامي في نظرته الشمولية للحياة يواجه مشاكل العصر كما يجابه الخطر الخارجي . وفي الاتجاه الاسلامي إمكانات ثورية في الماضي وفي الحاضر .

والحديث عن العلاقة بين القومية العربية والاسلام يتطلب ملاحظة التطورات والمؤشرات فيهما .

وفي الدراسات المقدمة ما يؤكد أن الاتجاه يمكن أن يحقق لجميع المواطنين المساواة والمشاركة التامة ، وأنه يمكن أن يوفر الحريات وأن يزيل التناقض الطبقي ويحقق العدالة . وفيها ما يتساءل عن الصورة المعاصرة للحكم في الإسلام ، وهل يتمثل روح العصر ، وهل سيطرح مفهوما صحيحا للعلاقة بين المواطنين من مختلف الأديان .

ودار نقاش حول العلمانية كما تبدو في بعض الفكر القومي . ومع وجود تباين في مفهومها وفي الموقف منها ، فإن الاتجاه إلى المساواة التامة والمشاركة الكلية للمواطنين بصرف النظر عن دياناتهم كان واضحا في الندوة .

ويبقى الحوار بين التأكيد على أصول الاسلام أساسا شاملا للبناء ، وبين الافادة من التراث مع الانفتاح على العصر . ويبقى المستقبل معتمدا على مدى القدرة على مواجهة مشكلات الحاضر واستشراف المستقبل ، وعلى مدى استجابة الجماهير بأصالتها الذاتية لذلك .

ويبقى الترابط بين الإسلام والعروبة تاريخا وواقعا أرضية عامة للأمة العربية وأساسا في تحديد الهوية .

واتجه الحوار إلى أن التحديات الخارجية ـ الاستعمار والصهيونية ـ للقومية العربية وللاسلام واحدة ، وينتظر أن تتخذ حركة التحرر العربي والثورية في الاسلام نفس الموقف المتصدي لها .

وبان في الحوار أن الوحدة العربية (الرد القومي على التجزئة) تتكامل مع الاتجاه نحو التضامن الاسلامي . كما تبين أن مشكلات التجديد أو الاصلاح تشكل أولوية في قضايا العصر .

هذا وأظهرت الندوة أهمية الحوار وضرورة متابعته لخير العروبة والاسلام .

فهرس عام

(ب)

(غ)

(و)

هذا الكتاب

يحتوي هذا الكتاب حصيلة الوقائع الكاملة لندوة « القومية العربية والاسلام » ، وهي الندوة التي نظمها **مركز دراسات الوحدة العربية** ، وانعقدت في بيروت خلال الفترة من **٢٠ ـ ٢٣** كانون الأول « ديسمبر » **١٩٨٠** . وقد شارك والتقى فيها نحو سبعة وأربعين مفكراً وباحثاً من أقطار عربية مختلفة ليطرحوا ، من خلال (**١٣**) بحثاً ومناقشاتها ، تساؤلاتهم وليتلقوا عنها الاجابات ، ليستمعوا إلى أسئلة الآخرين وليقدموا عنها إجاباتهم . إجابات كثيرة طرحت أسئلة جديدة . أسئلة كثيرة وضعت في سياقات لم توضع فيها من قبل .

وفي هذا الملتقى لسبعة وأربعين مفكرا عربيا تقاطعت رأسياً وأفقياً خطوط انتماءات متباينة فكرية وقطرية ودينية وجيلية . أما لماذا التقى هؤلاء المفكرون والباحثون . . . وبتعبير آخر لماذا كانت هذه الندوة . . . فإن الإجابة البسيطة غير التفصيلية هي ـ من زاوية نظر **مركز دراسات الوحدة العربية** الذي دعا إليها ونظمها ـ وضع علاقة القومية العربية والاسلام في مختبر فكري متعدد الامكانيات ، إدراكا لحقيقة أن هذه العلاقة هي اليوم معرضة لاختبار الحياة نفسها . . . بعد أن اجتازت اختبار التاريخ .

ولكن ماذا كانت النتائج ؟

ليس بمقدور واحد أن يجيب على هذا التساؤل سوى القارىء نفسه . فالحقيقة أن النتائج هي هذه الندوة الفكرية برمتها . . . ببحوثها وتعقيباتها ومناقشاتها . ويصعب للغاية إجتزاء جانب منها لاعتباره نتيجة .ويصعب للغاية الاكتفاء بقراءة بحث فيها دون التعقيبات والمناقشات التي دارت حوله . إنها عملية معرفية متكاملة ، عملية أخذ وعطاء في التعرف على جوانب القضية بين أطراف الحوار . . . لقد دخلوا الحوار بعقل مفتوح وخرجوا أقل خلافاً في بعض القضايا . . . ولكنهم ـ في كل القضايا ـ أكثر تفهما للرأي الآخر .

والقارىء مدعو لأن يدخل الحوار أيضا بهدف الأخذ والعطاء . وعندئذ يستطيع أن يلاحظ بنفسه مجالات الاتفاق والاختلاف . أن يعرف بنفسه النتائج .

الطبعة الثالثة

الثمن : ١٥,٥٠ دولاراً

او ما يعادلها

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية « سادات تاور » شارع ليون

ص. ب : ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون : ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٠٢٢٣٤

برقياً : « مرعربي »

تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٠٢٢٣٣